

**KOSMOLOGI DALAM AL-QUR'AN: FORMULASI KONSEP ETIKA  
SAINTIS (ANALISIS *THE STUDY QURAN*)**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:  
Muhammad Fiqih Cholidi  
NIM: 212510114

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2024 M./1445 H.



## ABSTRAK

Tesis ini menawarkan pendekatan kosmologi sebagai formulasi etika saintis melalui prinsip-prinsip kosmologi dalam Al-Qur`an. Prinsip-prinsip ini dipahami melalui sasaran *khithâb* Al-Qur`an dalam menyajikan fenomena-fenomena alam, di mana fenomena tersebut ditunjukkan berdasarkan kemampuan epistemologis manusia dalam memahami kosmos yang dijelaskan dalam Al-Qur`an. Konsep etika ini kemudian dijadikan landasan awal dalam merumuskan moralisasi sains, yaitu perhatian terhadap etika melalui sisi alamiah fungsi kemampuan epistemologis tersebut.

Untuk merumuskan etika saintis, tesis ini menggunakan tiga prinsip dasar kosmologis dalam Al-Qur`an, yaitu prinsip empiris, prinsip rasionalis, dan prinsip kontemplatif intuitif. Prinsip-prinsip ini memiliki hierarki tersendiri dalam mengategorikan manusia berdasarkan kemampuan epistemologisnya. Namun, prinsip-prinsip tersebut bukanlah berdiri sendiri dan tidak mendukung satu sama lainnya. Prinsip-prinsip tersebut disebutkan dalam Al-Qur`an beberapa kali sebagai penekanan bahwa salah satunya membutuhkan yang lain. Kesatuan prinsip inilah yang menjadi masalah dalam sains modern, di mana antara prinsip empiris dan prinsip rasional, sains modern memiliki distingsi yang saling mengkritik satu sama lain. Terlebih prinsip ketiga, yaitu prinsip kontemplatif menjadi prinsip yang diabaikan oleh sains modern, karena ia tidak bisa diukur secara pasti dan sulit untuk memosisikannya dalam objektivitas sains. Namun, prinsip ini sangat dibutuhkan karena manusia secara fitrah diberi kesadaran yang juga tidak bisa diukur melalui konsep-konsep dalam materialisme.

Untuk memformulasikan etika saintis, tesis ini meletakkan prinsip-prinsip tersebut dalam kerangka *worldview*, karena *worldview* merupakan aspek transparan dalam teori atau penemuan sains yang tidak disadari oleh saintis tersebut. Dengan begitu, maka konstruksi *worldview* ini menjadi pemaparan kritis terhadap objektivitas sains dan penafiannya terhadap sisi subjektif saintis. Hal ini juga yang menjadi masalah dalam pandangan saintis modern yang berakar dari empirisme dan rasionalisme.

Tesis ini menggunakan metode kualitatif dalam pengumpulan datanya, sehingga ia menemukan beberapa isu yang tidak bisa berdiri sendiri. Adapun isu yang tidak tercakup dalam tesis ini, telah ditulis oleh penulis dalam bagian saran, seperti antroposentris dan teosentris sebagai motif saintis.

**Kata Kunci:** Kosmologi Al-Qur`an, Prinsip Kosmologis, *The Study Qur`an*, *Worldview*, Moralisasi Sains.



## ABSTRACT

This thesis offers a cosmological approach as a formulation of scientific ethics through the principles of cosmology in the Qur'an. These principles are understood through *the khithâb objective of the Qur'an* in presenting natural phenomena, where the phenomena are aimed based on the epistemological ability of humans to understand the cosmos described in the Qur'an. This concept of ethics is then used as the initial basis in formulating the moralization of science, namely attention to ethics through the natural side of the function of epistemological abilities.

To formulate scientific ethics, this thesis uses three basic cosmological principles in the Qur'an, namely the empirical principle, the rationalist principle, and the intuitive contemplative principle. These principles have their hierarchy in categorizing humans based on their epistemological abilities. However, these principles do not stand alone and do not support each other. These principles are mentioned in the Qur'an several times as an emphasis that one requires the other. This unity of principle is the problem in modern science, where between empirical principles and rational principles, modern science has differences that criticize each other. Moreover, the third principle, the contemplative principle, is a principle that is ignored by modern science, because it cannot be measured with certainty and it is difficult to position it in the objectivity of science. However, this principle is needed because humans are naturally given consciousness that cannot be measured through concepts in materialism.

To formulate scientific ethics, this thesis puts these principles in the framework of worldview, *because worldview is a transparent aspect of a theory or scientific discovery that the scientist is not aware of*. That way, the construction of this *worldview* becomes a critical exposure to the objectivity of science and its denial of the subjective side of scientists. This is also a problem in the view of modern scientists rooted in empiricism and rationalism.

This thesis uses qualitative methods in collecting data, so he found several issues that could not stand alone. As for issues not covered in this thesis, it has been written by the author in the advice section, such as anthropocentric and theocentric as scientific motives.

**Keywords: Cosmology of the Qur'an, Cosmological Principles, *The Study of the Qur'an*, Worldview, Moralization of Science.**



## الملخص

تقدم هذه الأطروحة مقارنة كونية كصياغة للأخلاق العلمية من خلال مبادئ علم الكونيات في القرآن. يتم فهم هذه المبادئ من خلال هدف الخطاب للقرآن في عرض الظواهر الطبيعية، حيث تهدف الظواهر إلى بناء على القدرة المعرفية للبشر على فهم الكون الموصوف في القرآن. ثم يتم استخدام مفهوم الأخلاق هذا كأساس أولي في صياغة أخلاق العلم، أي الاهتمام بالأخلاق من خلال الجانب الطبيعي لوظيفة القدرات المعرفية.

لصياغة الأخلاقيات العلمية، تستخدم هذه الأطروحة ثلاثة مبادئ كونية أساسية في القرآن، وهي المبدأ التجريبي والمبدأ العقلاني والمبدأ التأملي الحدسي. هذه المبادئ لها تسلسلها الهرمي الخاص في تصنيف البشر بناء على قدراتهم المعرفية. ومع ذلك، فإن هذه المبادئ لا تقف بمفردها ولا تدعم بعضها البعض. تم ذكر هذه المبادئ في القرآن عدة مرات كتأكيد على أن أحدهما يتطلب الآخر. هذه الوحدة المبدئية هي المشكلة في العلم الحديث، حيث بين المبادئ التجريبية والمبادئ العقلانية، يوجد في العلم الحديث اختلافات تنتقد بعضها البعض. علاوة على ذلك، فإن المبدأ الثالث، المبدأ التأملي، هو مبدأ يتجاهله العلم الحديث، لأنه لا يمكن قياسه على وجه اليقين ومن الصعب وضعه في موضوعية العلم. ومع ذلك، هناك حاجة إلى هذا المبدأ لأن البشر يعطون بشكل طبيعي وعيا لا يمكن قياسه أيضا من خلال المفاهيم في المادية.

لصياغة الأخلاقيات العلمية، تضع هذه الأطروحة هذه المبادئ في إطار النظرة إلى العالم، لأن النظرة إلى العالم هي جانب شفاف لنظرية أو اكتشاف علمي لا يدركه العالم. بهذه الطريقة، يصبح بناء هذه النظرة للعالم تعرضا نقديا لموضوعية العلم وإنكاره للجانب الذاتي للعلماء. هذه أيضا مشكلة في رأي العلماء المعاصرين المتجذرة في التجريبية والعقلانية.

تستخدم هذه الأطروحة الأساليب النوعية في جمع البيانات، لذلك وجد العديد من القضايا التي لا يمكن أن تقف بمفردها. أما بالنسبة للقضايا التي لم يتم تناولها في هذه الأطروحة، فقد كتبها المؤلف في قسم المشورة، مثل مركزية الإنسان والمركزية النظرية كدوافع علمية.

الكلمات المفتاحية: علم الكونيات في القرآن، المبادئ الكونية، دراسة القرآن، النظرة إلى العالم، أخلاق العلوم.



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Fiqih Cholidi  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510114  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Kosmologi dalam Al-Qur'an dalam Formulasi Etika Saintis (Telah *The Study Qur'an*)

Menyatakan Bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Makkah, 30 Januari 2024  
Yang membuat pernyataan



Muhammad Fiqih Cholidi



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

Kosmologi dalam Al-Qur'an dalam Formulasi  
Erika Saintis (Telaah *The Study Qur'an*)  
Tesis

Diajukan kepada Program Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister

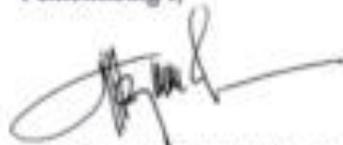
Disusun Oleh:  
Nama: Muhammad Fiqih Cholidi  
Nim: 212510114

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 30 Januari 2024

Menyetujui:

Pembimbing I,



Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A  
NIDN: 2023065901

Pembimbing II,



Dr. Lukman Hakim, M.A  
NIDN: 2104047803

Mengetahui  
Ketua Program Studi



Dr. Abi Muid N., M.A  
NIDN: 2125097601



## TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis

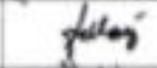
Kosmologi dalam Al-Qur'an dalam Formulasi  
Etika Saintis (Telah *The Study Qur'an*)

Diusun Oleh:

Nama : Muhammad Fiqih Cholidi  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510114  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

31 Januari 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Abdul Muid N., M.A.	Penguji I	
3.	Aas. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, S.Pd.I., M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Lukman Hakim, M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abdul Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta,  
Mengetahui  
Direktur Program Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.  
NIDN: 2127035801



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *atau û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbúthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya : زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيق *wa huwa khair ar-Râziqî*



## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Allah Swt. yang telah memberikan rahmat, hidayah, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah shalallâhu 'alaihi wasallam, juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'in dan tâbi'it tâbi'in*, serta para pengikutnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam proses penulisan Tesis ini, terdapat berbagai hambatan, rintangan, dan kesulitan yang dihadapi. Namun, berkat bantuan, motivasi, dan bimbingan yang berharga dari berbagai pihak, penulis berhasil menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan Republik Indonesia (LPDP RI) yang telah memberikan Beasiswa Magister Program Pendidikan Kader Ulama (PKU) Masjid Istiqlal Jakarta.
2. Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A.
3. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.
4. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abd. Muid N., M.A.
5. Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya, M.A.
6. Manajer Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal Jakarta, Dr. MulawarmanHannase,Lc.,M.A.Hum.

7. Dosen Pembimbing Tesis, Prof. Nasaruddin Umar, M.A dan Dr. Lukman Hakim, M.A yang telah meluangkan waktu, pikiran, dan tenaga untuk memberikan bimbingan, arahan, dan petunjuk kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.
8. Kepala Perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
9. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan berbagai fasilitas dan kemudahan selama proses penulisan Tesis ini.
10. Kedua orang tua penulis, H. Sadi, S.E. dan Hj. Nurhayati yang selalu memberikan doa dan dukungan positif untuk kemajuan anaknya.
11. Serta semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan tesis ini.

Penulis berharap semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya, penulis menyerahkan segalanya kepada Allah SWT dengan harapan mendapatkan keridhaan-Nya. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan juga bagi penulis sendiri, serta bagi anak dan keturunan penulis di masa depan. Amin.

Makkah, 30 Januari 2024  
Penulis

Muhammad Fiqih Cholidi

## DAFTAR ISI

Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Abstract .....	v
المخلص .....	vii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing .....	xi
Halaman Pengesahan Penguji .....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
Daftar Gambar dan Ilustrasi .....	xxi
Daftar Tabel.....	xxiii
<b>BAB I. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah .....	8
D. Tujuan Penelitian .....	9
E. Manfaat Penelitian .....	9
F. Kerangka Teoretis dan Bingkai Konseptual .....	10
G. Tinjauan Pustaka.....	17
H. Metode Penelitian .....	20
1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data .....	20
2. Analisa Data dan Pendekatan Penelitian .....	21
I. Sistematika Penulisan .....	21

BAB II. KOSMOLOGI DAN ETIKA .....	25
A. Kosmologi .....	25
1. Kosmologi sebagai Jalan Menenal Eksistensi Tuhan .....	25
2. Kosmologi sebagai Akses Menuju Yang Transenden .....	39
3. Kosmologi sebagai Fondasi Integralistik antara Agama dan Sains .....	43
B. Etika.....	48
1. Problem Etika dalam Kajian Sains Modern.....	48
2. Refleksi Makrokosmos terhadap Basis Etika .....	49
3. Refleksi Mikrokosmos terhadap Basis Etika .....	53
4. Etika sebagai Subjektivitas Sains .....	55
BAB III. KOSMOLOGI DALAM THE STUDY QUR`AN .....	61
A. Latar Belakang Penyusunan <i>The Study Qur`an</i> .....	60
1. Penyajian Pesan Al-Qur`an dalam Pendahuluan .....	60
2. Linearitas Fungsi dan Peran Al-Qur`an dengan Urgensi Penyusunan <i>The Study Qur`an</i> .....	66
3. Pemilihan Editor dan Urgensinya .....	68
4. Struktur Penyusunan dan Implikasinya terhadap Tujuan Penyusunan .....	69
5. Objek Pembaca <i>The Study Qur`an</i> .....	73
B. Urgensi Penelaah <i>The Study Qur`an</i> dalam Mengkaji Kosmologi dalam Al-Qur`an .....	73
1. Posisi Seyyed Hossein Nasr dalam Memandang Kosmologi .....	73
2. Wahyu sebagai Landasan Idealisme Kosmologi dalam Islam.....	77
3. <i>The Study Qur`an</i> dan Tujuan Merealisasikan Idealisme Kosmologi Islam .....	80
C. Pemaknaan <i>The Study Qur`an</i> terhadap Simbol-simbol Kosmologis dalam Al-Qur`an.....	83
1. Lafaz “Âyât” sebagai Simbol Kosmologis berupa Tanda-tanda Allah .....	83
2. Lafaz “ <i>Kawn</i> ” sebagai Simbol <i>Cosmogenesis</i> (Permulaan Kosmos).....	104
3. Simbol Langit dan Bumi dalam Âyât Al-Kursî dan Âyât An-Nûr .....	107
4. Simbol Alam Metafisik sebagai Bagian Tak Terpisahkan dari Kosmologi .....	112
BAB IV. FORMULASI ETIKA SAINTIS .....	115
A. Implikasi Konsep Kosmologi terhadap Identitas Manusia .....	115
1. Prinsip-prinsip Kosmologi dalam Al-Qur`an bagi Saintis..	115

a. Prinsip Empiris Kosmologi dalam Al-Qur`an .....	117
b. Prinsip Rasionalis Kosmologi dalam Al-Qur`an .....	121
c. Prinsip Intuitif Kontemplatif Kosmologi dalam Al-Qur`an.....	129
B. Kesadaran sebagai Prinsip Etika Saintis.....	142
1. Tidak Memadainya Argumen Kesadaran dalam Perspektif Materialisme .....	142
2. Tidak Memadainya Argumen Kesadaran dalam Perspektif Non-Materialisme .....	146
3. Eksistensi Tuhan sebagai Argumen Kesadaran yang Memadai .....	149
C. Membangun Pandangan Dunia ( <i>Worldview</i> ) dalam Etika Saintis .....	151
1. Sifat Natural <i>Worldview</i> .....	151
2. Pembentukan <i>Worldview</i> .....	153
3. Kesadaran Kosmologis Al-Qur`an dan Kaidah Pembentukan Etika Saintis.....	157
4. Kesadaran Kosmologis Al-Qur`an dan Pembentukan Etika Saintis.....	162
BAB V PENUTUP.....	167
A. Kesimpulan.....	168
B. Implikasi .....	168
C. Saran .....	165
DAFTAR PUSTAKA .....	173
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Sains modern dan perkembangannya dicurigai oleh para sarjana agama karena banyaknya krisis yang telah ditimbulkan, di antaranya adalah krisis moral dan lingkungan. Salah satu penyebab dari krisis tersebut adalah paradigma mekanik yang mendasari perkembangan sains di era modern. Paradigma ini merupakan hasil dari keputusan para pemikir modern dalam mengonsepsikan Tuhan, sehingga paradigma tersebut bertransformasi menjadi pemikiran yang berkembang di kampus-kampus dan di sekolah-sekolah pada saat ini. Keputusan itu muncul karena perkembangan keilmuan abad ke-20 yang cenderung mengukur standar istilah kepada linguistik dan filsafat analitis.<sup>1</sup> Padahal, dalam perjalanannya, konsepsi Tuhan dalam budaya Barat kuno dapat ditinjau dari pandangan-pandangan Plato dan Aristoteles yang melakukan usaha pengenalan terhadap Tuhan melalui cara berpikir filosofis. Hal ini merupakan konsekuensi dari tidak adanya kepercayaan religius masyarakat sekitarnya, seperti kepercayaan Yahudi kuno. Meskipun beberapa sumber mengatakan bahwa masyarakat sekitarnya menganut kepercayaan tertentu, namun keduanya tidak terpengaruh dengan kepercayaan tersebut.<sup>2</sup>

Konsep filosofis teologis Aristoteles kemudian mempengaruhi Thomas Aquinas sehingga menghasilkan konsep *Summa Theologica* yang dipahami

---

<sup>1</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, New York: Macmillan Publishing Company, 1991, hal. 5.

<sup>2</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 9.

oleh teologi modern sebagai *natural theology*.<sup>3</sup> Dengan adanya konsep ini, seharusnya Descartes menjadikan konsep ini sebagai landasan rasionalisasi teologi sebagai titik tolak dari teologi indoktrinatif yang menjajah Barat melalui dominasi gereja. Jika demikian, maka sains merupakan trek filosofis bagi nalar untuk mencapai eksistensi Tuhan. Akan tetapi, pada kenyataannya, trek tersebut tidak mengantarkan kepada tujuan final berupa teologi, sebagaimana dicapai Aquinas dan Aristoteles. Persimpangan inilah yang perlu ditelusuri lebih lanjut akar masalahnya. Namun, sebagai spekulasi awal, akar masalah dari persimpangan tersebut adalah standarisasi sains kepada linguistik dan filsafat analisis – sebagaimana disebutkan di atas – yang dipermasalahkan oleh Mortimer J. Adler dalam bukunya *How to Think About God*. Standarisasi tersebut menutup jalan pada sains untuk mengonsepsikan Tuhan dan meninggalkannya karena ia *indefinitive*.

Pandangan *indefinitive* terhadap Tuhan dan mengabaikan konsepsi tentangnya dalam dunia sains memberikan pandangan bahwa alam ini tidak ada awal dan tidak ada akhir. Ia bergerak dengan sendirinya bagaikan mesin. Gagasan ini menjadi cikal bakal materialisme yang menjadi salah satu paradigma sains modern yang digagas oleh Descartes dan Bacon,<sup>4</sup> meskipun pada perkembangannya, paradigma ini dikuatkan oleh beberapa teori alam, yaitu *steady state* dan *big bang*.<sup>5</sup> Selain dua teori ini, *National Academy of Science* (NAS) memberikan sebuah konsepsi yang mendukung pernyataan di atas. NAS memberikan batasan khusus yang dijangkau oleh sains, di mana menurutnya, sains adalah cara mengetahui dunia natural (alam), sehingga cara yang ditempuh hanyalah melalui premis-premis dan sebab-sebab natural. Oleh karena itu, maka sains tidak membicarakan hal-hal supranatural, seperti keberadaan Tuhan. Keberadaan Tuhan dalam pandangan NAS merupakan pertanyaan yang mempertanyakan netralitas sains. Pernyataan NAS ini kemudian ditanggapi Victor J. Stenger dalam bukunya *Quantum Gods: Creation, Chaos, and The Search for Cosmic Consciousness* dengan sebuah keyakinan terhadap ketertarikan ilmuwan jika terdapat bukti-bukti konkret berupa fenomena-fenomena.<sup>6</sup> Namun, pernyataan ini merupakan sebuah penegasan terhadap pola pikir dan pandangan materialis yang ia jelaskan dalam bukunya.

Idealisasi yang muncul dalam paradigma materialistis menemukan kontroversinya saat disandingkan dengan ilmu manusia (*humanistic sciences*). Hal tersebut disampaikan oleh Edmund Husserl dalam bukunya

---

<sup>3</sup> Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature: Essays on Science and Theology*, Pennsylvania: Templeton Foundation, 2008, hal. 3.

<sup>4</sup> Greg Soetomo, *Sains dan Problem Ketuhanan*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, 34.

<sup>5</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God, ...*, hal. 32.

<sup>6</sup> Victor J. Stenger, *Quantum Gods: Creation, Chaos, and The Search for Cosmic Consciousness*, New York: Prometheus Books, 2009, hal. 63.

*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, yang mana menurutnya, idealisasi tersebut dilakukan dengan menyandarkan standar ketepatan ilmu alam (*ideal of exactness*) pada penelaahan terhadap ilmu manusia, termasuk di dalamnya psikologi. Dari sini, ia menegaskan bahwa ketika ilmu manusia dan telaah kepada jiwa diberikan ukuran dan standarisasi khusus dan berbeda dari ilmu alam, maka perkembangan metodologi dan pencapaian keilmuannya akan berkembang lebih cepat jika dibandingkan dengan standarisasi yang disandarkan kepada ilmu alam.<sup>7</sup> Hal tersebut menjadi bukti bahwa sains belum mampu memberikan kontribusi signifikan terhadap eksistensi manusia. Argumen tersebut dinyatakan oleh peneliti dengan menyandarkan kepada temuan Husserl yang menyatakan bahwa sains modern ditentukan oleh sains positivistik dan tertutupi oleh “kesejahteraan” yang ia hasilkan, sehingga mengindikasikan keacuhan terhadap makna asli dari kemanusiaan.<sup>8</sup>

Berangkat dari keacuhan terhadap Tuhan dan sisi kejiwaan manusia, sains modern bertransformasi menjadi sains mekanik, di mana menurut Thomas Kuhn dalam bukunya *The Structure of Scientific Revolutions*, transformasi ini terjadi karena adanya transformasi paradigma – dalam bahasanya Kuhn adalah pergeseran paradigma – oleh Newton yang dilandaskan kepada pencapaian Nicolaus Copernicus dan Galileo Galilei yang mulai menyatakan temuan yang berseberangan dengan doktrin gereja. Transformasi inilah yang kemudian membentuk kedigdayaan sebuah observasi dan penelitian di atas otoritas dan mulai menuntun para saintis dalam mengonstruksi cara pandang sains modern.

Di tengah krisis yang dialami sains modern dalam mengonsepsikan ketuhanan dan sisi kejiwaan manusia, para sarjana mencoba memberikan beberapa tawaran yang mereka anggap relevan dengan kebutuhan sains modern. Heinrich Scholz, misalnya, merefleksikan sebuah pertanyaan “Apa yang dimaksud dengan pernyataan teologis?” dari diskusinya bersama Karl Barth tentang teologi Protestan sebagai sebuah sains. Scholz memformulasikan beberapa “tata krama” yang harus dipenuhi oleh sains dan disiplin keilmuan.<sup>9</sup>

Dalam formulasinya, ia melandaskan syarat minimum ini pada struktur logis sebuah proposisi. *Syarat pertama* adalah proposisi sains yang non-kontradiktif terhadap pernyataan teologis. Hal ini terpenuhi jika pernyataan saintifik tidak mengklaim validitas yang sudah terang dalam teologi. Syarat

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970, hal. 4.

<sup>8</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, ..., hal. 6.

<sup>9</sup> Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature: Essays on Science and Theology*, ..., hal. 11.

ini dipicu dari sebuah fakta bahwa setiap proposisi menyatakan sesuatu sebagai kebenaran dan meniadakan kesalahan. *Kedua*, sains harus memenuhi syarat terbuka untuk diuji. Sains sebagai proposisi mengandung kemungkinan benar dan salah. Jika tidak demikian, maka sains tidak bisa dikatakan sebagai proposisi. Syarat ini muncul atas dasar kebenaran bahwa setiap proposisi merepresentasikan sebuah hipotesis tentang objek, dan setiap hipotesis bisa saja sesuai ataupun tidak sesuai dengan objek – mungkin benar dan mungkin salah. Dua syarat ini terhubung dengan syarat yang *ketiga*, yaitu sains harus menuju satu bidang objek yang berbeda dengan pernyataan-pernyataan tentangnya. Syarat ini muncul dari karakter hipotetis dari sebuah proposisi, yaitu salah satu fungsi bahasa adalah membedakan sebuah objek yang hanya dapat dipahami dalam bahasa dari bentuk sajian linguistiknya. Oleh karena itu, beberapa proposisi dapat dipahami ketika diterapkan pada satu objek. Kesatuan objek atau bidang objek dari sains mengonstitusi korelasi objektif dan kondisi yang memenuhi non-kontradiksi di antara pernyataan-pernyataan terkait objek.<sup>10</sup> Ketiga prasyarat inilah yang dikembangkan Scholz sebagai struktur proposisi logis dalam kemungkinan pernyataan teologis sebagai pernyataan saintifik.

Selain menjadikan konsepsi ketuhanan rasional dan mengikuti alur positivisme, terdapat tawaran lain yang mengonsepsi kesadaran subjektif sebagai bentuk representasi jiwa manusia. Hal ini diusahakan oleh Richard L. Thompson dalam bukunya *Mechanistic and Nonmechanistic Science* yang memberikan analogi kesadaran manusia dengan mesin sebagai respons sains mekanis dunia modern. Dalam bukunya, ia menyatakan bahwa kesadaran merupakan fitur realitas objektif yang eksis dan cenderung dihubungkan dengan struktur materi tertentu, seperti anggota tubuh dari manusia hidup.<sup>11</sup> Ia memberikan analogi melalui komputer yang memiliki kesadaran melalui tendensi alamiahnya, yaitu menginterpretasikan kata-kata dengan pemikiran dan perasaannya yang terepresentasi pada program komputer yang tersusun pada susunan tertinggi properti yang abstrak. Properti abstrak ini dianggap sebagai bagian di luar *hardware* yang berbentuk deskripsi simbolis hierarkis dalam bentuk warna. Namun, properti abstrak ini bersifat materi yang dapat diidentifikasi.<sup>12</sup>

Konsepsi ketuhanan dan jiwa di atas telah mengalami kontekstualisasi paradigma, sehingga ia tidak melepaskan paradigma mekanis sains modern dan konfrontasi kebenarannya ketika dihadapkan dengan permasalahan

---

<sup>10</sup> Wolfhart Pannenberg, *The Historicity of Nature: Essays on Science and Theology*, ..., hal. 14.

<sup>11</sup> Richard L. Thompson, *Mechanistic and Nonmechanistic Science: An Investigation into The Nature of Consciousness and Form*, New York: Bala Books, 1981, hal. 35.

<sup>12</sup> Richard L. Thompson, *Mechanistic and Nonmechanistic Science: An Investigation into The Nature of Consciousness and Form*, ..., hal. 34–35.

teologi. Namun, tawaran-tawaran di atas adalah usaha yang perlu dilakukan demi membuka jalan bagi sains modern untuk meninggalkan pengabaian terhadap konsepsi pada dua hal di atas. Meskipun demikian, konsepsi tersebut hanya sampai kepada ranah teoretis. Jika hal ini tidak dikembangkan menuju ranah praktis, maka konsepsi tersebut tidak memberikan dampak signifikan terhadap penanggulangan krisis yang dihadapi manusia modern sebagai dampak perkembangan produk sains modern.

Terkait permasalahan manusia modern, Seyyed Hossein Nasr dalam bukunya *Islam and The Plight of Modern Man*, mendeskripsikan problem manusia modern yang mengalami konfrontasi dengan barang-barang temuannya sendiri dalam bentuk teknologi, di mana dalam hal ini, ia menganggap bahwa temuan manusia ini merupakan salah satu bentuk kekerasan terhadap alam, karena teknologi yang merupakan aplikasi temuan manusia memberikan efek merusak pada lingkungan. Sebab pokok yang menyebabkan krisis tersebut menurutnya adalah tergadainya dimensi spiritual yang mendorong manusia terus meningkatkan kuasa atas alam. Jika hal demikian terus dibiarkan, maka yang terjadi tidak hanya perusakan terhadap alam, namun terjadi pula perusakan terhadap diri manusia itu sendiri.<sup>13</sup>

Dalam pandangannya, idealisme saintifik manusia yang beberapa dekade lalu berbicara tentang kemungkinan perkembangan yang tidak terbatas, sebagaimana pandangan yang dipahami dalam sains modern sebagai pandangan materialistis dan fisik, mendorong manusia sekarang untuk mulai memikirkan pembatasan, meskipun pembatasan tersebut masih menjadi hal yang tidak dipedulikan. Menurutny, dunia masih dipandang melalui elemen-elemen yang menggiring dunia untuk meniadakan horizon spiritual, bukan karena horizon tersebut tidak ada atau tidak ditemukan, namun karena kebanyakan yang memandang lanskap kontemporer belum mencapai inti dari pusat eksistensi – Nasr sering mengistilahkaninya dengan *the Center* – karena memandang lanskap tersebut hanya dari pinggirannya atau permukaannya.<sup>14</sup>

Dalam menyelesaikan permasalahan eksistensi yang disebutkan Nasr dalam bukunya, peneliti mencoba memberikan beberapa tawaran yang berkaitan dengan agama, meskipun dalam pandangan Nasr, *the Center* memiliki tempat istimewa di hadapan tradisi pada umumnya. Untuk mencapai pusat eksistensi – dalam beberapa istilah disebut pengetahuan manusia terhadap Tuhan, Ben Vedder melakukan pendekatan terhadap hermeneutika dengan tujuan mendamaikan perbedaan klasik antara keimanan dan akal. Pendamaian ini dianggap tidak sesuai, mengingat filsafat agama

---

<sup>13</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, Chicago: ABC International, 2001, hal. 4.

<sup>14</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, ..., hal. 4.

bertugas melakukan objektifikasi terhadap agama, bahkan objektifikasi tersebut kehilangan objek religius dalam kajiannya.<sup>15</sup>

Melalui hermeneutika dan fenomenologi, eksistensi (*being*) dipahami melalui makna (*meaning*). Makna didapat melalui konteks konkret yang muncul dalam kehidupan manusia itu setelah melalui proses berpikir, berkeinginan, dan merasakan. Di sinilah tradisi berperan dalam menyajikan poin-poin tertentu sebagai orientasi yang mendasari proses-proses tersebut. Poin-poin orientasi ini merupakan hasil dari kejadian yang telah dilalui, Vedder menyebutnya dengan pengalaman. Selanjutnya, Vedder menjelaskan bahwa pengalaman yang memiliki makna, yang dialami manusia, membuktikan bahwa manusia dapat diorientasikan oleh sesuatu yang telah hilang sebelumnya. Pengalaman mencari makna yang dihasilkan dari proses berpikir terus menerus menarik pikiran manusia untuk melampaui batasannya. Inilah yang disebut oleh Vedder sebagai pengalaman transendens.<sup>16</sup> Pengalaman mencari arti yang coba dibuat strukturnya oleh Vedder diadopsi oleh tesis ini sebagai salah satu term yang didekati ketika memberikan makna terhadap *being* dan eksistensi, sebagaimana yang digugat oleh Nasr dalam problem sains modern.

Jika dikaitkan dengan Al-Qur`an sebagai teks, maka makna transendensi ini dimaksudkan untuk mengidentifikasi makna pokok dari Al-Qur`an yang memiliki kata-kata yang penuh arti. Untuk mencapainya, peneliti mencoba menawarkan apa yang disebut oleh Ben Vedder sebagai transendentologi sebagai filsafat. Pernyataan teologi terdahulu yang termaktub dalam Al-Qur`an membuka jalan bagi usaha untuk memunculkan makna Tuhan di era kontemporer ini. Penelusuran terhadap evolusi yang terjadi di setiap masanya menjadi urgen ketika mengidentifikasi perkembangan pernyataan teologis dalam Al-Qur`an.<sup>17</sup> Dari sinilah penelitian ini berangkat. Akan tetapi, transendentologi Vedder dirasa kurang untuk mencapai onto-teologi tanpa menggunakan kosmologi yang merupakan alur yang pertama kali dilalui oleh filsuf sebagai usaha mencapai makna Tuhan.

Kosmologi sebagai *natural theology* menjadi salah satu motif filosofis dalam mencapai pandangan tentang Tuhan, karena menurut Vedder, ia berada pada konteks yang memiliki motifnya sendiri. Dengan statusnya yang sudah berbeda dari sejarah teologi positivistik sejak abad ketujuh, kosmologi mengarahkan kemampuan berpikir manusia dalam mengenal Tuhan. Namun,

---

<sup>15</sup> James E. Faulconer, ed., *Transcendence in Philosophy and Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, hal. 35.

<sup>16</sup> Ben Vedder, "The Question into Meaning and the Question of God: A Hermeneutic Approach," dalam *Transcendence in Philosophy and Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2003, hal. 36–37.

<sup>17</sup> Ben Vedder, "The Question into Meaning and the Question of God: A Hermeneutic Approach," ..., hal. 38.

Vedder menjelaskan bahwa kosmologi yang dijadikan landasan *natural theology* memiliki potensi untuk kehilangan konteksnya yang ia sebut dengan keimanan (*faith*) karena ia menolak tradisi dan secara eksplisit menginginkan pembedaan dari keimanan yang diwahyukan, sehingga kosmologi sebagai *natural theology* tidak berbasis pada agama, namun pada pemikiran rasional.<sup>18</sup>

Motif filosofis dalam mengenal Tuhan melalui kosmologi dan transendensi adalah hal yang urgen dalam memformulasikan motif moral dalam kehidupan manusia. Vedder menjadikan Spinoza sebagai sampel kesuksesan atas pemanfaatan *natural theology*, di mana Spinoza memfokuskan perhatian teologisnya untuk menemukan posisi yang darinya ia mampu melampaui perbedaan antara agama dan tradisi moral. Hal ini diusahakan oleh Spinoza setelah melihat fenomena intoleransi religius yang terjadi di dalam masyarakat kemanusiaan, sehingga agama yang Vedder sebut dengan *positive religion* harus berinteraksi dengan cara alamiah berpikir. Interaksi ini pula yang diusahakan oleh tesis ini melalui dua term di atas – kosmologi dan transendensi – yang ditemukan dalam Al-Qur`an sebagai makna keberadaan (*meaning of being*) yang disinggung oleh Vedder.

Jika *positive religion* dipisahkan oleh Spinoza dari moral dengan meninggikan posisi moral dalam menyelesaikan problem intoleransi religius, maka problem sains modern perlu dipertemukan dengan tawaran moral untuk menindak lanjuti pemecahan masalah sains modern yang tidak hanya sampai kepada pengenalan kepada Tuhan dan keutuhan manusia saja. Jika demikian, maka agama (*positive religion*) yang dianggap oleh Spinoza sebagai perkara yang menjamin ketidaksetujuan, prasangka, dan diskriminasi antar manusia kurang tepat untuk dijadikan sistematika subjektif sains. Dengan kata lain, Islamisasi sains yang berusaha melakukan subjektivitas terhadap sains, terkesan eksklusif di hadapan tradisi lain yang tidak mengonsepsikan subjektivitas tersebut, meskipun di satu sisi, ia memiliki efektivitas terhadap pandangan-pandangan teologis Islam. Oleh karena itu, tesis ini menawarkan subjektivitas yang lebih universal, yaitu melalui pengetahuan tentang alam yang dikonsepsikan dalam term kosmologi dan transendensi. Tawaran ini dikuatkan oleh Spinoza, di mana menurutnya, pengetahuan tentang alam dapat dijangkau oleh siapa pun, tidak harus seorang yang esoteris saja atau kalangan elite.<sup>19</sup>

Kedua term ini kemudian dianalisis dan ditelusuri akarnya dalam Al-Qur`an, sehingga dari keduanya muncul istilah lain yang ditelusuri ketersalingannya dalam Al-Qur`an melalui retorika logis teologi dalam Al-

---

<sup>18</sup> Ben Vedder, "The Question into Meaning and the Question of God: A Hermeneutic Approach," ..., hal. 39.

<sup>19</sup> Ben Vedder, "The Question into Meaning and the Question of God: A Hermeneutic Approach," ..., hal. 40.

Qur`an. Istilah lain tersebut merupakan inti dari perdebatan teologis di kalangan manusia modern, yaitu *natural theology* dan *scriptural theology*. Kemudian, retorika ketuhanan dalam Al-Qur`an yang berputar pada dua term di atas diekstraksi menjadi aspek ontologis Al-Qur`an yang berimplikasi pada aspek aksiologi. Oleh karena itu, untuk merealisasikan aspek aksiologi dari Al-Qur`an, tesis ini merumuskan moralisasi yang ditawarkan sebagai krisis manusia modern sebagai dampak dari produk teknologi sains modern.

Pengambilan aspek ontologis dan aksiologi dari Al-Qur`an terkesan eksklusif. Namun, ayat dan pembuktiannya dalam bentuk teori menyatakan bahwa Al-Qur`an merupakan penyempurna bagi tradisi-tradisi dan agama-agama sebelumnya. Jika demikian, maka Al-Qur`an haruslah mencakup tradisi-tradisi lain di luar Islam, sehingga tesis ini menjadi salah satu usaha untuk membuktikan cakupan tersebut melalui beberapa teori yang akan dijelaskan dalam subbab setelahnya.

## **B. Permasalahan Penelitian**

### **1. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, peneliti melihat problem sains modern yang berusaha dipecahkan oleh beberapa sarjana melalui konsepsi Tuhan, manusia, jiwa, yang terangkum dalam istilah *being* dan maknanya (*meaning*). Di antara masalah yang muncul dari beberapa konsepsi di atas adalah:

- a. Problem sains modern yang masih menimbulkan krisis bagi manusia modern melalui produk teknologinya.
- b. Usaha konsepsi tersebut masih mengandung paradigma mekanistik sains modern, sehingga mengindikasikan kontekstualisasi konsep yang belum sampai kepada makna sesungguhnya (*meaning*).
- c. Perseteruan antara standar kebenaran yang berdasar kepada iman dan kepada rasio menjadi bukti bahwa agama belum mengakomodasi sains. Dengan demikian, perlu membuktikan relevansi agama dengan sains melalui penegasan bidang sains yang dapat dicampuri oleh agama.
- d. Islamisasi yang digagas para sarjana Islam kurang relevan jika dikontekskan dengan problem ketuhanan manusia modern secara umum dan saintis secara khusus. Oleh karena itu, landasan moral yang dipisahkan oleh Spinoza dari agama diadopsi oleh tesis ini sebagai titik berangkat, meskipun landasan moral diadopsi dari Al-Qur`an dan dicari titik temunya dengan tradisi moral pada umumnya dan konsep moral dalam tradisi-tradisi lain.

## 2. Pembatasan Masalah

Dari permasalahan-permasalahan yang muncul dalam identifikasi permasalahan di atas, terdapat permasalahan yang lebih tegas akan diselesaikan oleh tesis ini sebagai berikut, yaitu:

- a. Konsepsi kosmologi dalam *The Study Qur`an* sebagai salah satu penjabaran terhadap pesan Al-Qur`an dan perannya dalam memformulasikan etika saintis
- b. Relevansi moral tersebut dengan kebutuhan setiap tradisi dalam memberikan tawaran pada krisis yang disebabkan oleh produk sains modern.

## 3. Rumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, terdapat pertanyaan mayor yang menjadi problem dalam tesis ini, sebagai berikut:

- a. Bagaimana kosmologi dalam Al-Qur`an dapat memformulasikan etika saintis melalui analisis terhadap *The Study Qur`an*?
- b. Bagaimana etika tersebut relevan dengan kebutuhan setiap tradisi dalam memberikan tawaran pada krisis yang disebabkan oleh produk sains modern?

## C. Tujuan Penelitian

Setelah penajaman masalah yang menjadi problem yang harus diselesaikan oleh tesis ini, maka tujuan penelitian yang dapat diidentifikasi adalah sebagai berikut:

- a. Menganalisis kosmologi dalam Al-Qur`an melalui simbol kosmologis dalam *The Study Qur`an* untuk memformulasikan etika saintis.
- b. Membuktikan universalitas Al-Qur`an di hadapan tradisi-tradisi lain sehingga retorika moral ketuhanan dalam Al-Qur`an relevan dengan tawaran tradisi-tradisi kepada problem sains modern.

## D. Manfaat Penelitian

Ketika tujuan penelitian dideskripsikan pada subbab di atas, maka bersamaan dengan itu manfaat dari penelitian ini dapat diidentifikasi melalui dua sudut pandang, yaitu sudut pandang teori sebagai perkembangan keilmuan murni dan sudut pandang praktis sebagai tawaran praktis yang dapat ditindaklanjuti dalam bentuk langkah konkret. Dari dua sudut pandang itu, maka manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

## 1. Manfaat Teoritis

Dari sudut pandang teoritis, hasil penelitian ini memberikan tawaran teoritis kepada konsepsi ketuhanan dan manusia yang ditujukan kepada kaum pagan modern sebagai produsen sains modern. Konsepsi ketuhanan diformulasikan dari integrasi antara rasio dan iman yang digambarkan melalui retorika ketuhanan dalam Al-Qur`an, sedangkan konsepsi manusia diformulasikan dengan sisi ontologis manusia yang direfleksikan melalui kedudukan kosmologisnya yang mendasari sikap dan moral sebagai aksiologi dari sisi ontologis tersebut yang didasari kesadaran akan transenden. Konsep-konsep ini nantinya memberikan sumbangan kepada tawaran-tawaran yang diberikan oleh berbagai tradisi dalam memecahkan problem sains modern yang menyebabkan banyak krisis di dunia modern.

## 2. Manfaat Praktis

Dari sudut pandang praktis, hasil penelitian ini memberikan landasan konkret bagi saintis dari berbagai latar belakang tradisi, terkhusus saintis dengan latar belakang tradisi Timur, berupa moral sains yang menjadi asas cara pandang yang perlu diinisiasi sebelum memproduksi produk sains dalam bentuk teknologi. Dalam perkembangannya, moral atau etika yang sudah dirumuskan ini berimplikasi pada produk sains yang dihasilkan, di mana produk tersebut merupakan teknologi manusiawi dan ramah lingkungan. Oleh karena itu, rumusan moral ini perlu disisipkan dalam landasan ilmu pengetahuan, termasuk dalam pendidikan ilmu pengetahuan agar dapat berimplikasi signifikan pada anak didik di Indonesia sedini mungkin.

## E. Kerangka Teori

Kosmologi adalah ilmu yang mempelajari alam atau kosmos. Istilah “kosmos” berasal dari pemikiran metafisik masyarakat Yunani kuno yang memaknai “kosmos” sebagai harmoni atau keteraturan. Dalam teori Yunani berkaitan dengan penciptaan, “*chaos*” (kekisruhan) merupakan materi tak berbentuk dan dianggap oleh teori ini sebagai sumber penciptaan “kosmos” atau keteraturan harmonis.<sup>20</sup> Teori ini sejalan dengan kosmologi yang didefinisikan oleh Seyyed Hossein Nasr. Ia menyebutkan bahwa terdapat perbedaan antara kosmologi modern dan kosmologi yang dipandang oleh tradisi-tradisi termasuk di dalamnya Islam, di mana kosmologi dalam Islam dan tradisi lain bersifat metafisik, sehingga kosmologi bukanlah hal fisik

---

<sup>20</sup> Mohamed Haj Yousef, *Ibn 'Arabi: Time and Cosmology*, New York: Routledge, 2008, hal. 35.

berupa bumi yang digeneralisasikan dan dimungkinkan untuk seluruh kosmos dalam lingkungan kosmik.<sup>21</sup>

Keilmuan-keilmuan tradisional terkait kosmos menggunakan bahasa sebagai simbol. Ia tidak merincikan sains dalam bentuk sentimen perasaan – termasuk di dalamnya gambaran-gambaran puisi – pada domain-domain yang menjadi fokus kajian keilmuan-keilmuan tersebut, namun ia merincikan sains dalam bentuk bahasa sebagai simbol yang berdasar pada analogi di antara berbagai level eksistensi. Pada kenyataannya, meskipun banyak keilmuan-keilmuan kosmologis tradisional terkadang berurusan dengan bidang yang sama dalam satu tradisi, namun salah satu dari keilmuan tersebut menggunakan *cosmologia perennis* sebagai refleksi dari bentuk dan simbol bahasa, di mana *cosmologia perennis* ini merupakan aplikasi bahkan penyempurnaan dari *sophia perennis* yang secara esensial berhubungan dengan metafisik.<sup>22</sup>

Studi tentang kosmos tradisional yang lebih lengkap dari *cosmologia perennis* adalah kontemplasi pada bentuk natural tertentu sebagai refleksi dari sifat-sifat Tuhan dan pandangan keilahian dalam memandang kosmos. Realisasi spiritual yang berdasarkan pada perspektif manusiawi juga merinci transparansi yang bersifat metafisik bentuk dan objek alamiah sebagai dimensi dan aspek yang dibutuhkan dari konsep “melihat Tuhan di mana-mana”. Secara realitas, pengetahuan kosmologis tradisional menjadikan pengetahuan terhadap kosmos sebagai perangkat pendukung dari kontemplasi, di samping menyediakan hakikat keilmuan dari berbagai bidang kosmos. Hal ini menguatkan fakta bahwa kosmologi tradisional membuka jalan bagi manusia untuk melakukan kontemplasi terhadap kosmos sebagai ikon.<sup>23</sup>

Dengan adanya argumen di atas, *cosmologia perennia* menjadi teori yang relevan dengan penelitian ini untuk menganalisis logika kosmologis Al-Qur`an sebagai ikon untuk mengenalkan manusia pada sesuatu yang transenden. *Transendensi* sendiri memiliki konsep yang *vice versa* dengan konsep Imanensi. Namun, dua konsep ini merupakan konsep yang lebih dikenal dalam teologi Kristen di mana Islam hanya mengadopsi yang pertama.<sup>24</sup> Imanensi dalam teologi Kristen menekankan “anak” sebagai keilmuan mereka daripada menekankan kepada kitab, karena dalam teologi

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Cosmology,” dalam *Science and Technology in Islam*, t.d, hal. 361.

<sup>22</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, Bloomington: World Wisdom Inc., 2007, hal. 190.

<sup>23</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 190.

<sup>24</sup> Junaid Quadri, “Religion as Transcendence in Modern Islam: Tracking ‘Religious Matters’ into a Secular(izing) Age,” dalam *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors’s Master Narrative*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016, hal. 334.

Kristen, “anak” merupakan simbol manusiawi yang memberikan gambaran Tuhan. Meskipun begitu, secara universal, tradisi menjadikan kosmos sebagai *theophany* dan tidak membatasinya hanya pada kategori massa dan gerakan yang bersifat empiris. Hal ini tentunya akan mereduksi nilai-nilai lahiriah teks suci dalam tradisi yang seharusnya makna literal teks suci mampu mengungkap fakta-fakta kosmologi.<sup>25</sup>

Kosmologi yang diaplikasikan dalam studi Al-Qur`an mengurai korespondensi antara manusia, kosmos, dan juga kitab suci. Konsekuensi dari penguraian ini adalah munculnya dua term yang berkaitan dengan kosmologi Al-Qur`an, yaitu *Al-Qur`an Al-Tadwîni* (Al-Qur`an yang tertulis) dan *Al-Qur`an Al-Takwîni* (Al-Qur`an kosmis). Yang kedua dari dua term di atas identik dengan kata *âyat* yang berarti simbol dan tanda. Dengan kata lain, kosmologi dalam Al-Qur`an merupakan simbol dan tanda untuk menghubungkan antara ayat literal sebagai representasi kalam Ilahi, dunia makro kosmik sebagai fenomena, dan batin manusia.<sup>26</sup> Korespondensi ini kemudian mendasar tesis ini untuk mengaitkan antara ayat yang menarasikan fenomena dengan sisi kontemplatif manusia yang berpusat di dalam batin. Hal ini kemudian menghubungkan manusia dengan Yang transenden di atas konstruksi sistem kepercayaan (*believing system*) yang dibangun oleh Al-Qur`an.

Istilah transenden merupakan istilah filosofis yang digunakan di masa-masa kontemporer ini. Dari banyak variasi pemaknaan transendensi, tesis ini menggunakan konsep James E. Faulconer yang melandaskan transendensi kepada filosofi untuk mencapai kemungkinan dalam keadilan. Sebagaimana James, tesis ini pun mengambil term “transendensi” sebagai solusi dari masalah relativitas yang mengeluarkan golongan lain karena tidak berdiri di bawah payung aturan, adat, dan kepercayaan yang sama.<sup>27</sup> Selain itu, tesis ini juga mengadopsi tawaran James melalui transendensi, yaitu dengan menyatukan beberapa jenis perbedaan yang dipermasalahkan tadi kepada sesuatu yang mendasar bagi setiap rangkaian kondisi dan norma historis, sehingga terjadi kemungkinan-kemungkinan adanya kesepakatan di antara rangkaian-rangkaian tersebut, meskipun secara praktis, James belum menemukan cara ampuh untuk merealisasikannya.<sup>28</sup>

Era kontemporer, di mana akal melampaui semua aspek, sedikit dari masyarakat yang menarik diri kepada Tuhan demi memenuhi kebutuhan

---

<sup>25</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 191.

<sup>26</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 191.

<sup>27</sup> James E. Faulconer, “Philosophy and Transcendence: Religion and The Possibility of Justice,” dalam *Transcendence in Philosophy and Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2016, hal. 70.

<sup>28</sup> James E. Faulconer, “Philosophy and Transcendence: Religion and The Possibility of Justice,” ..., hal. 70.

transendennya. Perbedaan konsepsi akan Tuhan di era kontemporer yang terjadi di segala lapisan masyarakat menjadikan penarikan tersebut dirasa sulit untuk direalisasikan. Oleh karena itu, James dalam artikelnya menawarkan transendensi yang tidak terbatas pada transendensi ketuhanan. Meskipun menawarkan transendensi yang berlaku umum, namun istilah transendensi masih belum mampu diakses secara fisik. Untuk menyelesaikan dilema tersebut, James mengambil langkah solutif yang dilalui oleh Kant, yaitu dengan mengaplikasikan konsep moral, di mana konsep ini membawa manusia untuk melampaui klaim lokal yang memagarinya. Hal ini terjadi karena konsep moralitas mensyaratkan prinsip ihsan. Artinya, moralitas melakukan konstruksi terhadap *Golden Rule* yang menjadikan manusia memosisikan dirinya di posisi manusia lainnya, sehingga menghasilkan asumsi dan klaim yang tidak sempit.<sup>29</sup>

Terbukanya klaim dan penilaian terhadap sesuatu menunjukkan keadilan dalam meninjau, sehingga hal tersebut secara tidak terbantahkan sangat berkaitan dengan pertanyaan seputar transenden. Kaitan ini memberikan fondasi universal yang merupakan konsekuensi dari *Golden Rule* tadi, di mana manusia sudah melepaskan diri dari konteks klaim yang mengurungnya. Usaha mencapai universalitas yang dilakukan dalam bingkai penjelasan terhadap transendensi, membuka wawasan manusia sebelum menjustifikasi sesuatu yang berbeda dari klaimnya. Hal ini dapat menjadi alasan mengapa transendensi memungkinkan terealisasinya keadilan melalui pembukaan terhadap kerangka berpikir yang dibatasi oleh klaim sendiri.<sup>30</sup>

Bersamaan dengan hal tersebut, tesis ini kemudian menjadikan transendensi sebagai realitas moral yang secara alamiah bersifat universal dalam memahami ayat-ayat kosmologis dalam Al-Qur`an, sehingga dapat mengusahakan tercapainya keadilan dalam menilai dan memberi pandangan. Jika demikian, maka universalitas Al-Qur`an sebagai pembuka pintu keadilan – khususnya yang berkaitan dengan kosmologi – diuji, sekaligus menganalisis bagaimana Al-Qur`an mengantarkan manusia kepada transendens melalui strukturalisasi logis dalam kerangka kosmologi.

Transendensi yang dihubungkan dengan kosmologi memiliki dampak yang berbeda dalam membuat konsepsi akan Tuhan. Lebih lanjut lagi, agama yang sekarang bertransformasi menjadi “*being in the world*” dan bukan lagi menjadi “*inner self*” berupa doktrin dan keimanan telah menyandarkan standar transendensi bukan kepada keilahian, namun lebih kepada praktik dan

---

<sup>29</sup> James E. Faulconer, “Philosophy and Transcendence: Religion and The Possibility of Justice,” ..., hal. 71.

<sup>30</sup> James E. Faulconer, “Philosophy and Transcendence: Religion and The Possibility of Justice,” ..., hal. 71.

kebaikan.<sup>31</sup> Hal ini pula yang menjadi alasan terhadap urgensi relasi antara teori-teori kosmologis dengan transendental, di mana untuk merealisasikannya diperlukan teori fenomenologi khususnya yang berkaitan dengan pendekatan hermeneutika dalam memahami teks, dalam kasus ini adalah Al-Qur`an.

Tesis ini mengombinasikan antara fenomenologi hermeneutis Heidegger dan Marion, meskipun secara teoritis, tesis ini meletakkan porsi yang lebih besar pada hermeneutika Marion dalam mengungkap transendensi dalam Al-Qur`an. Fenomenologi hermeneutika Marion yang merupakan kritik atas pemaknaan “*Being*” dalam pandangan Heidegger, menggugat kebingungan Heidegger yang tidak eksplisit memaknai “*Being*” sebagai keilahian dengan alasan hal tersebut melampaui akal manusia. Untuk menawarkan dua term yang secara ontologis dapat digunakan untuk membaca gambaran transenden dari cerminan-cerminan kosmologis dalam Al-Qur`an, yaitu “*idol*” dan “*icon*”. “*Idol*” dalam pandangan Marion, memiliki dua hal yang saling melengkapi. *Pertama*, “Tuhan” membuka ruang manifestasi murni sehingga yang ilahi sepenuhnya terlihat. *Kedua*, ruang manifestasi ini diukur oleh pandangan manusia sebatas kemampuan pandangan tersebut.<sup>32</sup> Pada kelanjutannya, konsep ini menjadi lingkaran hermeneutik antara kemampuan pandangan dalam menyingkap transenden – dalam tesis ini, dilakukan dengan memahami struktur kosmologis dalam Al-Qur`an – dan fenomena yang tersingkap – fenomena kosmologis yang disebutkan dalam Al-Qur`an.

Jika dua hal di atas diinterpretasi lebih lanjut dan dikaitkan dengan sistematisasi kepercayaan yang dikonstruksi Al-Qur`an, maka landasan kosmologis dalam Al-Qur`an dapat dikategorikan sebagai *scriptural theology*, di mana Tuhan memanifestasikan dirinya pada keteraturan alam dan bersamaan dengan itu, Tuhan melakukan standarisasi subjektif pandangan manusia dengan mendeskripsikan diri-Nya melalui hal-hal yang mampu dibayangkan manusia. Dalam hal ini, standarisasi subjektif tersebut memunculkan pandangan antropomorfisme dalam teologi Islam.

Di sisi lain, term “*icon*” yang digagas oleh Marion justru kontradiksi dengan apa yang ia sebut “*idol*”. “*Idol*” yang ditentukan oleh pandangan subjek manusia, bahkan terlihat dengan sendirinya oleh pandangan itu, berusaha ditutup oleh “*icon*” yang mengubah hal yang terlihat menjadi tidak terlihat. Dengan kata lain, “*icon*” tidak mengungkap fenomena apa pun, ia justru menjelaskan tidak mungkin keilahian tersingkap secara sempurna,

---

<sup>31</sup> Michael Staudigl, “Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion,” dalam *Bogoslovni vestnik*, Vol. 77 Tahun 2017, hal. 519.

<sup>32</sup> Beatrice Han, “Transcendence and the Hermeneutic Circle: Some Thoughts on Marion and Heidegger,” dalam *Transcendence in Philosophy and Religion* Bloomington: Indiana University Press, 2003, hal. 123.

sehingga manifestasi yang digambarkan melalui konsep “*idol*” direduksi bahkan ditiadakan sama sekali oleh konsep “*icon*” ini. Hal inilah kemudian menjadikan posisi “*icon*” sebagai dimensi superior dari transenden, karena ia menegaskan sentralisasi pandangan manusia terhadap Tuhan, baik secara epistemis yang didasarkan pada susunan logis, maupun secara moral yang didasarkan pada landasan teologis.<sup>33</sup>

Konsep “*icon*” mendapatkan tempatnya di kalangan teologi salaf karena sesuai dengan sikap *tafwidh* yang mereka usung. Namun, konsep ini tentunya akan mendapat tantangan ketika disampaikan kepada manusia modern, di mana hal-hal material menjadi riil dalam pandangan mereka dan yang imaterial dan abstrak ditiadakan.

Berhubungan dengan konsep moralisasi yang ditawarkan kepada diskursus sains modern dalam menyembuhkan dampak-dampak yang menurut Nasr disebabkan oleh sains modern – sebagaimana yang tertulis dalam latar belakang –, dua konsep yang diajukan Marion memiliki signifikansi dalam tesis ini, di mana etika-etika saintis akan dipola berdasarkan sikap saintis kepada sekitarnya, apakah berorientasi kepada teosentris atau antroposentris karena keduanya memiliki relasi dengan fondasi humanis dalam memandang fenomena – termasuk transenden – sebagaimana dijelaskan oleh konsep “*idol*” dan fondasi keilahian yang tidak tersingkap manusia, sehingga ia menjadi hak prerogatif Tuhan dalam konsep “*icon*”. Jika demikian, maka tesis ini berusaha mengombinasikan keduanya melalui konsep moral yang berangkat dari landasan kosmologis dan transendental Al-Qur`an yang terbukti melalui teori-teori etika sains yang sudah diformulasikan sebelumnya.

Dalam memformulasikan moral sebagai tindak lanjut dari kosmologi dan transendensi dalam Al-Qur`an, tesis ini mengadopsi teori *After Virtue* yang diinisiasi oleh Alasdair MacIntyre. Dalam hal ini, Amos Yong sebagai peneliti yang menuangkan teori ini dalam artikelnya, menjelaskan bahwa moralitas kontemporer tidak teratur karena ketika manusia zaman sekarang menggunakan retorika, mereka kehilangan arah praktis yang membangkitkan keyakinan moral disebabkan adanya universalisasi ide moral yang mengabstraksikan tradisi masa pencerahan yang masih berlaku. Jika dibandingkan dengan teori etika yang sebelumnya terkenal dalam ranah filsafat – etika deontologis dan utilitarian yang berusaha membangun etika universal, namun didasarkan pada subjektifitas agen moral dan komunitas praktisnya – MacIntyre membuka jalan untuk menegaskan kembali bahwa penafsiran moral yang bertujuan untuk mengejar kebajikan menyuguhkan kegunaan yang lebih holistik dan berwujud bagi kehidupan bermoral. Dengan

---

<sup>33</sup> Beatrice Han, “Transcendence and the Hermeneutic Circle: Some Thoughts on Marion and Heidegger,” ..., hal. 124.

melakukan dialog terhadap tradisi Aristotelian, MacIntyre mengelaborasi pada dua aspek etika *virtue* (etika kebajikan); *pertama*, kebajikan secara inheren dibentuk dan diformulasikan oleh praktik sosial dan diarahkan menuju kehidupan eudoministik (dicirikan dengan kebahagiaan, keberkahan, kesejahteraan, dan kehidupan yang baik). Dari sini, MacIntyre memunculkan definisi baru atas *virtue* atau kebajikan, yaitu kualitas manusia yang diperoleh, di mana kepemilikan dan pelaksanaannya cenderung memungkinkan manusia untuk mencapai kebaikan-kebaikan yang ada di dalam praktiknya, sementara kekurangan dari kualitas tersebut secara efektif mencegah manusia dari mencapai kebaikan-kebaikan tersebut. Dengan kata lain, moral karakter dibentuk perlahan, membutuhkan waktu yang panjang untuk mengembangkan “serangkaian keterampilan perseptual, reflektif, dan sosiomotorik” yang memungkinkan hak pilihan moral.<sup>34</sup>

Dalam tradisi Aristotelian, “kehidupan yang baik” dipahami sebagai bagian dari persyaratan intelektual, sehingga moral dan kebaikan intelektual tidak bisa dipisahkan begitu saja.<sup>35</sup> Meskipun Amos Yong dalam pembahasannya mengomentari tradisi tersebut karena tidak cocok dengan kelompok disabilitas intelektual, namun tradisi ini menjadi titik berangkat dari munculnya term etika saintis dalam tesis ini. Akan tetapi, standarisasi moral dari tradisi ini dan *After Virtue* MacIntyre belum diketahui secara pasti, dengan demikian, maka peneliti mencoba mengombinasikannya dengan etika teologis Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer dalam teorinya mengatakan bahwa perkara alamiah manusia hanya terpusat pada identitas yang dibentuk serta harga diri yang ditegaskan dalam hubungan kasih sayang. Dengan begitu, maka standarisasi moral dalam pandangan Bonhoeffer dapat dipahami melalui identitas yang lahir dari sebuah relasi, puncaknya relasi kepada keilahian, tapi tanpa terpisah dari komunitas yang menjadi tanggung jawabnya.<sup>36</sup>

Standarisasi ini diadopsi oleh tesis ini karena Bonhoeffer menolak apa yang ia anggap sebagai *Descartes' error* yang terlalu banyak menjadikan epistemologi sebagai standar, seperti standar nalar teoretis yang diganti oleh Descartes menjadi standar pemahaman yang sesuai bagi nalar praktis. Dari sini, tawaran Bonhoeffer menjadi jelas, yaitu meninjau nilai kebaikan dengan membuka pintu investigasi yang multilevel dan interdisipliner dari ruang

---

<sup>34</sup> Amos Yong, “The Virtues and Intellectual Disability: Exploration in the (Cognitive) Sciences of Moral Formation,” dalam *Theology and The Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*, New York: Routledge, 2013, hal. 196.

<sup>35</sup> Amos Yong, “The Virtues and Intellectual Disability, ...”, hal. 196.

<sup>36</sup> Michael L. Spezio, “Relating Political Theory and Virtue Science: A Reflection on Human Dignity, Empathy, and the Capabilities Approach,” dalam *Theology and The Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*, New York: Routledge, 2013, hal. 57.

sosial. Landasan ini menjadi pijakan penting bagi tesis ini mengingat tawaran yang diajukan oleh Bonheiffer digunakan untuk melawan “pendekatan kapabilitas” yang diajukan Nussbaum tanpa dasar metafisika. Dengan demikian, apa yang dilakukan Bonhoeffer dalam merumuskan formasi etik manusia tidak hanya bersandar pada nalar teoretis, namun ia melibatkan nalar praktis yang melihat manusia seutuhnya.<sup>37</sup>

Pelibatan nalar teoretis dan nalar praktis yang diajukan Bonhoeffer ditindaklanjuti oleh tesis ini dengan moral kognitif. Artinya, moral disandarkan pada nalar adaptif manusia dalam mengenal wilayah pengetahuan yang muncul dalam bentuk refleksi diskursif terhadap fenomena, sehingga ketika pemikiran dan nalar tersebut sudah diejawantahkan, maka refleksi moral, pembuatan keputusan, dan aktivitas pun secara tidak langsung ikut terejawantahkan.<sup>38</sup> Hal ini kemudian diimplementasikan pada retorika logis Al-Qur`an dalam menghantarkan manusia kepada transendensi melalui kosmologi, mengingat teori moral kognitif menganggap pikiran manusia dan kapasitasnya bersifat adaptif terhadap fenomena yang ada, di mana fenomena ini tidak hanya dipahami secara fisik, namun secara sosial dan lingkungan.

## F. Tinjauan Pustaka

Untuk membuktikan kebaruan tesis ini serta mengidentifikasi gap dari penelitian-penelitian sebelumnya, sub-bab ini akan mendeskripsikan penelitian-penelitian yang telah dilakukan berkaitan dengan kosmologi dan transendensi sebagai objek material dan Al-Qur`an – dalam tesis ini direpresentasikan oleh The Study Qur`an yang merupakan karya tafsir Al-Qur`an kolaboratif yang dikomandoi oleh Seyyed Hossein Nasr – sebagai objek formalnya.

Osman Bakar dalam bukunya *Qur`anic Pictures of the Universe: The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology* memberikan sumbangsih pada keilmuan filsafat sains berkaitan dengan kosmologi Islam. Dalam bukunya, ia berusaha memahami dua objek utama; *pertama*, penggambaran Al-Qur`an terhadap alam semesta. *Kedua*, asal muasal kosmologi Islam yang ditemukan dalam Al-Qur`an dan penafsiran-penafsiran klasik. Dalam mengutip penafsiran Al-Qur`an terkait kosmologi Islam, Osman menggunakan metode tematik, sebagaimana dijelaskan dalam pendahuluan bukunya. Penemuan dari penelitiannya mengungkap penyingkapan (*disclosure*) Tuhan melalui fenomena-fenomena kosmologis yang disebutkan dalam Al-Qur`an.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Michael L. Spezio, “Relating Political Theory and Virtue Science, ..., hal. 58.

<sup>38</sup> Amos Yong, “The Virtues and Intellectual Disability, ..., hal. 194.

<sup>39</sup> Osman Bakar, *Qur`anic Pictures of The Universe: The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology* Gadong: UBD Press, 2016, hal. 3.

Dengan materi yang sama, tesis ini menampilkan istilah yang fundamental sebagai konsekuensi dari struktur kosmologis dalam Al-Qur`an, yaitu transendensi. Osman yang dalam bukunya menjadikan kosmologi sebagai aspek final dari humanitas memiliki kesamaan dalam tesis ini. Namun, tesis ini justru menjadikan humanitas sebagai titik berangkat ontologis dari kosmologi untuk menuju kerangka transenden sebagai aspek final dari kosmologi. Kerangka transenden ini kemudian dibingkai dalam bentuk formulasi etika yang berangkat dari perdebatan teosentris dan antroposentris. Inilah sebabnya mengapa tesis ini menggunakan dua aspek kontradiktif dari hubungan manusia sebagai subjek yang memandang fenomena dan fenomena itu sendiri, di mana yang satu membangun lingkaran hermeneutik yang menyambungkan keduanya, sementara yang lain justru menegasikannya. Dalam masalah ini, tesis ini kemudian mencoba mencari penyelesaiannya dengan mengajukan tawaran formulasi etika sains yang diadopsi dari struktur logis dan sistematis Al-Qur`an berkaitan dengan kosmologi dan transendensi.

Selain itu, di saat Osman Bakar melakukan penelitian kosmologisnya dengan mengurai penafsiran-penafsiran klasik tentang kosmologi Islam dan memperkayanya dengan pandangan filosofis dan saintifiknya, tesis ini justru mengarahkan objek kajian Al-Qur`an tentang kosmologi kepada komentar terhadap Al-Qur`an yang ditulis oleh penulis kosmologi Islam sebelum Osman, yaitu Seyyed Hossein Nasr. Dengan kemapanan Nasr dalam menjelaskan kosmologi Islam, tesis ini mencoba mengidentifikasi gaya baru penafsiran kosmologis Nasr, mengingat komentar terhadap Al-Qur`an tersebut merupakan penafsiran lengkap 30 juz yang diterbitkan di Barat dan memiliki pengaruh di Barat, khususnya Amerika.

Penelitian sebelumnya terkait transendensi, telah dilakukan oleh Nadeem Haque yang dipresentasikan tahun 2018 dalam konferensi berjudul: “*Nature and Beyond: Transcendence and Immanence in Science and Religion*” dan diterbitkan di jurnal *Studies in Science and Theology* pada tahun 2019 dengan judul “God – Beyond Transcendence and Immanence: Imagination, Eternity, Evolution, and The Qur`anic-God Concept”. Penelitian tersebut berangkat dari permasalahan pemahaman tentang kesatuan Tuhan masih kurang, terlebih pada abad 21 ini, di mana perkembangan sains dan teknologi berkembang pesat. Kekurangan ini berdasar pada mispersepsi yang terjadi berkaitan dengan konsep “*placeness*” (penempatan Tuhan) yang diskusinya berkisar di antara dua faktor mayor; yaitu gambaran Tuhan dan keabadian-Nya. Dalam artikel ini, Nadeem mengakui bahwa dua faktor mayor menjadi

bukti pertemuan antara fisik dan kosmologi bertemu pada konsep *transcendo-immanent* – atau bisa diistilahkan *trans-immanent*.<sup>40</sup>

Sejalan dengan penelitian di atas, tesis ini pun mengakui bahwa kosmologi bertemu dengan transenden namun tidak meramu sintesis seperti yang dilakukan oleh Nadeem. Dalam artikelnya, Nadeem justru lebih menekankan pada konsep ruang dan waktu untuk melakukan detail terhadap Tuhan. Begitu pula dengan ayat-ayat Al-Qur`an yang dikutip – Nadeem mengutip ayat tentang penggunaan kata wajah yang digunakan oleh Allah dalam Al-Qur`an, term *zhahir* dan *bathin*, *al-awwal* dan *al-akhir*, dan sebagainya.<sup>41</sup> Berbeda dengan Nadeem, tesis ini mengutip ayat-ayat kosmologis yang merupakan struktur sistem kepercayaan (*believing system*) yang dibangun oleh Al-Qur`an dan menganalisisnya melalui koherensi teks dan konteks audiens saat itu dan kemudian meninjaunya dengan kaca mata konteks saat ini yang ditemukan oleh *The Study Qur`an*. Meskipun Nadeem melalui artikelnya, mengutip ayat-ayat kosmologi, namun ia mengarahkannya kepada detail sifat Tuhan sebagai penjaga, pengatur, dan lain sebagainya yang kemudian diarahkan kepada membangkitkan kesadaran manusia akan hal tersebut sehingga dapat bertemu dengan kesadaran Tuhan.

Selain pengutipan ayat Al-Qur`an sebagai fondasi bangunan argumen artikel ini, Nadeem juga mempermasalahkan krisis yang ditimbulkan oleh konsep fisik dan ruang yang diinisiasi oleh sains modern. Menurutnya, krisis ini memungkinkan terjadinya mispersepsi tentang Tuhan.<sup>42</sup> Pernyataan demikian, bersinggungan pula dengan titik berangkat tesis ini yang menjadi latar belakang masalah mengapa ide moralisasi itu muncul. Namun, tesis ini mempermasalahkan aspek yang lebih luas, yaitu dampak sains modern yang merumuskan kosmologi modern dan darinya muncul mispersepsi terhadap pemahaman Tuhan terhadap manusia modern, sehingga *worldview* saintis menegaskan adanya Tuhan, bahkan mengusahakan superioritas manusia yang tidak memedulikan etika dan dampak ekologis maupun humanis.

Selanjutnya, penelitian yang berhubungan dengan *The Study Qur`an* – karya tafsir monumental yang diproduksi di Barat dan melibatkan banyak peneliti studi Al-Qur`an di Barat – belum ditemukan hingga sekarang. Peneliti hanya menemukan *review* dari karya tersebut, seperti hasil *review* yang dilakukan oleh Elizabet R. Alexandrin pada tahun 2016. Dengan penemuan ini, peneliti berharap tesis ini menjadi karya perdana yang

---

<sup>40</sup> Haque Nadeem, “God-Beyond Transcendence and Immanence: Imagination, Eternity, Evolution and The Qur`anic-God Concept,” dalam *Studies in Science and Theology*, Vol. 17 Tahun 2020, hal. 1.

<sup>41</sup> Haque Nadeem, “God-Beyond Transcendence and Immanence: Imagination, Eternity, Evolution and The Qur`anic-God Concept,” ..., hal. 5.

<sup>42</sup> Haque Nadeem, “God-Beyond Transcendence and Immanence: Imagination, Eternity, Evolution and The Qur`anic-God Concept,” ..., hal. 7.

menganalisis penafsiran dan komentar para tokoh studi Qur'an di Barat yang tersusun dalam *The Study Qur'an*.

Etika saintis atau moral saintis yang menjadi kontribusi dari tesis ini, apabila dihubungkan dengan penelitian sebelumnya, bahasa yang digunakan oleh penelitian tersebut adalah *fundamental of ethics*. Edmund G. Seebauer sebagai peneliti, menekankan *fundamental of ethics* pada saintis dan insinyur. Dalam penelitiannya, Edmund berangkat dari problem profesionalitas saintis seperti, konflik kepentingan, transparansi, dan sebagainya. Dari problem ini, Edmund kemudian mengaitkannya dengan perdebatan seputar moral pada sains yang semakin menemukan dekadensinya, terlebih ketika disandarkan oleh tradisi Barat.<sup>43</sup> Dengan demikian, adanya tesis yang akan disusun ini menjadikan moral-moral yang disandarkan pada tradisi Barat tersebut relevan dengan tradisi agama, khususnya Islam, sehingga tawaran yang diajukan tesis ini melalui moralisasi sains mampu memberikan tawaran yang inklusif di hadapan moral dan sains di era modern, terlebih tesis ini menjadikan penafsiran 30 juz yang diterbitkan di Barat – *The Study Qur'an* – sebagai respons terhadap isu-isu kontemporer.

## G. Metode Penelitian

### 1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Tesis ini menggunakan sumber *The Study Qur'an* dan penafsiran-penafsiran yang dikutipnya sebagai sumber primer. Selain data yang terdapat dalam *The Study Qur'an*, tesis ini juga mengidentifikasi karya-karya Seyyed Hossein Nasr sebagai kepala tim pembuatan *The Study Qur'an* khususnya yang berkaitan dengan kosmologi dan perenialisme. Lalu berkaitan dengan kosmologi dan transendensi, tesis ini menganalisis kosmologi dan transendensi, baik sebagai teori maupun sebagai objek penelitian dengan meninjau penelitian-penelitian yang telah dilakukan, khususnya yang menjelaskan universalitas kosmologi dan transendensi. Data-data tersebut diletakkan pada posisi komplementer dan pendukung sumber-sumber primer di atas.

Terhusus kosmologi Islam Seyyed Hossein Nasr dan konsep transendennya yang merupakan hasil dari adopsi filsafat perenial, tesis ini melihat dinamika pemikiran Seyyed Hossein Nasr, antara yang ada di karyanya *The Study Qur'an* dan karya-karya lainnya yang berkaitan dengan dua term di atas. Dengan kata lain, tesis ini melakukan komparatif-analitis terhadap data-data yang didapat dari sumber-sumber primer di atas yang didapat melalui dokumentasi.

---

<sup>43</sup> Edmund G. Seebauer, *Fundamental of Ethics for Scientists and Engineers*, New York: Oxford University Press, 2001, hal. xiii.

## 2. Analisis Data dan Pendekatan Penelitian

Sebagaimana disebutkan dalam sub dari sub-bab di atas, metode yang digunakan dalam tesis ini adalah komparatif-analitis, karena tesis ini melakukan komparasi pada beberapa persoalan; *pertama*, komparasi antara tulisan-tulisan Seyyed Hossein Nasr sebelumnya dan komentarnya terhadap ayat-ayat kosmologis yang ia tuangkan dalam bukunya *The Study Qur`an*, kemudian melakukan analisis terhadap problem yang sering ia singgung dalam banyak bukunya, khususnya problem sains modern – sebagaimana tesis ini turut mengajukan problematika pada hal tersebut – dan melihat tawarannya yang secara aplikatif disalurkan saat dihadapkan dengan teks Al-Qur`an. Hal ini untuk membuktikan adanya dimensi pemahaman mufasir yang mempengaruhi produk atau hasil penafsiran. *Kedua*, komparasi antara kosmologi dan transendensi yang diteliti oleh para sarjana agama lain dengan yang sudah diteliti oleh para sarjana muslim, kemudian di analisis kecocokannya dengan Al-Qur`an demi membuktikan universalitas Al-Qur`an. Analisis kecocokan yang dilakukan di atas menggunakan teori filsafat perenial Fritjof Schuon yang diadopsi oleh Seyyed Hossein Nasr.

Selain komparatif-analitis, tesis ini juga melakukan tinjauan historis dan retorik terhadap ayat-ayat kosmologi dan transendensi dengan melihat konteks kronologis diturunkan ayat tersebut melalui *asbâb an-nuzûl* atau data sejarah lain. Bersamaan dengan itu, ayat-ayat tersebut dianalisis dengan beberapa pendekatan retorik yang mengonsepsikan sistem atau struktur logis yang memformulasikan sistem kepercayaan (*believing system*). Dari sistem kepercayaan inilah, tesis ini memberikan formulasi etika universal bagi saintis. Untuk mendapatkan formulasi tersebut, tesis ini melakukan komparasi kedua yang sudah disebutkan pada paragraf sebelumnya.

Dalam menentukan formulasi di atas, tesis ini melakukan sintesis antara etika tradisional yang diadopsi dari berbagai agama, etika Qur`ani yang diadopsi dari Al-Qur`an, dan etika sains yang diadopsi dari formulasi Kantian. Dengan adanya sintesis tersebut, tesis ini diharapkan mampu memberikan landasan aplikatif terhadap saintis, khususnya dalam merekonstruksi *worldview* modern yang ada dalam pandangan saintis.

## H. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun menjadi lima bab yang masing-masing bab memiliki pola dan struktur ide yang komplementer dan sistematis. Dimulai dari Bab I, tesis ini memuat pendahuluan yang mencakup latar belakang masalah sebagai kegelisahan akademis peneliti karena adanya kesenjangan antara realitas dengan apa yang seharusnya. Masalah yang dideskripsikan dalam latar belakang masalah dikuatkan dengan pendapat-pendapat tokoh yang diambil dari penelitian-penelitian yang berkaitan dengan masalah yang

kemudian diidentifikasi dan dirumuskan sebagai masalah yang menjadikan penelitian ini urgen untuk dilakukan.

Urgensi ini kemudian menjadi penentu atas signifikansi dan manfaat penelitian dan dibingkai dengan kerangka teori sebagai pisau analisis untuk merealisasikan manfaat dan tujuan penelitian ini. Selain itu, dalam bab ini tertulis juga tinjauan literatur yang menunjukkan distingsi dari penelitian ini serta metode yang digunakan dalam mengumpulkan dan menganalisis data sebagai bukti distingsi penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang sudah dilakukan. Selanjutnya, agar distingsi ini semakin tampak, pada bab ini terdapat uraian-uraian yang memberi kerangka berpikir dan alur pembahasan dari tesis ini.

Pada Bab II, peneliti membahas tentang konsep-konsep dasar yang menyediakan pemaknaan-pemaknaan dan penjabarannya untuk memudahkan pembaca dalam menelaah arah penelitian ini. Dalam hal ini, tesis ini menuliskan kosmologi, transendensi, dan etika sebagai konsep dasar yang mungkin akan berbeda penjabarannya dengan penelitian-penelitian yang lain.

Pada Bab III, peneliti membahas tentang *The Study Qur`an* sebagai objek kajian yang dianggap oleh peneliti sebagai salah satu representasi Al-Qur`an, khususnya yang merupakan produksi dari pembacaan kontemporer Al-Qur`an. Dalam bab ini, peneliti mengurai latar belakang penyusunan karya tersebut, urgensi penelaahannya dalam mengkaji kosmologi dan transendensi dalam Al-Qur`an. Selain itu pemaknaan *The Study Qur`an* terhadap simbol-simbol kosmologis dalam Al-Qur`an dan transendental menjadi penguat dari konsep-konsep dasar yang dijelaskan di bab sebelumnya. Tidak hanya itu, pembacaan atas pemaknaan tersebut memberikan pandangan baru terhadap simbol-simbol kosmologis dan transendental dalam Al-Qur`an.

Pada Bab IV, peneliti membahas tentang formulasi etika saintis universal sebagai tujuan dari penelaahan terhadap kosmologi dan transendensi dalam Al-Qur`an. Dalam bab ini, peneliti menelaah urgensi keduanya dalam mengonstruksi paradigma ontologis manusia secara universal yang diekstrak dari Al-Qur`an. Hal ini bertujuan untuk membuktikan universalitas Al-Qur`an dan cakupan audiens yang lebih luas di zaman sekarang. Kemudian, keduanya – term kosmologi dan transendensi – disajikan dalam bentuk pandangan-pandangan yang dikerucutkan kepada empat hal, yaitu; makrokosmos dan *sunnatullah*, kesatuan alam dan manusia, berakhlak seperti akhlak Tuhan, dan mengenal kesempurnaan dan keterbatasan (*limitness and limitless*).

Di akhir bab ini, peneliti berusaha menarik pandangan-pandangan tersebut kepada wacana paradigma teo-antroposentris di tengah perdebatan antara teosentris dan antroposentris dalam memandang alam dan kinerjanya yang secara psikologis mempengaruhi saintis dalam memproduksi produk-produk saintifiknya.

Pada Bab V, peneliti memberikan kesimpulan yang merupakan temuan-temuan baru dari hipotesis yang disusun sebelumnya beserta implikasinya secara teoritis maupun praktis kepada keilmuan Al-Qur`an dan penafsirannya. Di akhir bab ini, peneliti memberikan saran untuk ditindaklanjuti dan dikembangkan dalam studi Al-Qur`an dan filsafat sains



## **BAB II**

### **KOSMOLOGI DAN ETIKA**

#### **A. Kosmologi**

##### **1. Kosmologi sebagai Jalan Mengenal Eksistensi Tuhan**

Problem ketuhanan masyarakat modern terutama dalam aspek sains telah mempengaruhi pandangan dunia ilmiah atau yang disebut juga dengan kosmologi ilmiah. Perbedaan ini berdampak pada penjelasan kosmologi yang berbentuk fisik dan terpisah dari realitas metafisika. Kosmologi dipandang oleh modernitas sebagai semesta empiris yang hanya dipandang oleh sains mengalami penyempitan wilayah kajian, sehingga ia hanya statis di ranah sains.<sup>1</sup> Huston Smith, dalam bukunya *Why Religion Matters: The Fate of Human Spirit in Age of Disbelief* yang diterjemahkan dengan judul *Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains* mengkritik pelibatan metafisika dalam kosmologi sebagai cara naturalis mencintai alam, dengan kata lain, alam yang menjadi objek kajian dari kosmologi lebih cocok dikalkulasi dengan empirisme sains dibanding dengan estetika filsafat.<sup>2</sup> Meskipun pendapat tersebut tidak sepenuhnya salah, namun pemisahan kosmologi dari metafisika menanggalkan sifat ontologis dan aksiologis sains itu sendiri, terlebih objektifikasi sains lebih dominan dibanding melihat kepada subjek peneliti.

Senada dengan Huston Smith, Nancey Murphy dalam artikelnya berjudul “Theology, Cosmology, and Ethics” memasukkan karakter kosmologi

---

<sup>1</sup> Huston Smith, *Why Religion Matters: The Fate of Human Spirit in an Age of Disbelief*, San Fransisco: HarperCollins, 2002, hal. 12.

<sup>2</sup> Huston Smith, *Why Religion Matters...*, 14.

modern di atas sebagai salah satu karakter pola pikir modern di samping penilaian terhadap fakta dan mengecualikan Tuhan dari dunia intelektual – pendapat bahwa eksistensi Tuhan tidak memberikan perbedaan terhadap tujuan intelektual.<sup>3</sup> Pernyataan di atas kemudian ia bantah dengan pandangan kosmologis yang ia adopsi dari tulisan Peacocke tentang konsep kausalitas *top-down*. Dalam tulisannya, Peacocke menempatkan teologi pada tempat teratas dari hierarki sains dengan alasan bahwa teologi menelaah sistem yang paling mungkin meliputi setiap hal, yaitu Tuhan yang memiliki relasi kepada segala sesuatunya. Adopsinya terhadap pandangan Peacocke dikuatkan dengan beberapa pertanyaan yang berputar sekitar sains natural termasuk di dalamnya kosmologi, yaitu kejadian sebelum adanya Big Bang yang belum dijawab oleh para kosmologis modern.<sup>4</sup>

Selain pertanyaan terkait Big Bang, pertanyaan terkait kemungkinan-kemungkinan yang diprediksi akan terjadi justru tidak terjadi membuat siapa pun penasaran. Terlebih Nancey merinci hal-hal yang tidak dapat diprediksi secara seperti kekuatan gravitasi yang konstan, evolusi alam semesta dari Big Bang hingga sekarang yang tentunya sangat berbeda, dan hal-hal lainnya. Pertanyaan yang muncul sebagai konsekuensi dari perincian di atas, pada tingkat selanjutnya, berkaitan dengan sisi ontologis alam semesta ini, termasuk sumber kekuatan yang membuat hukum alamiah tersebut berjalan. Pada ujungnya, Nancy menyatakan bahwa sisi ontologis alam semesta tidak akan terjawab tanpa pandangan teologis. Dengan kata lain, campur tangan Tuhan sebagai penyebab utama adanya alam semesta ini menjadi bukti adanya campur tangan Tuhan pada ranah intelektual, terutama ranah sains alam.<sup>5</sup>

Kosmologi sebagai cabang sains alam membuka jalan untuk sampai kepada penyebab utama – dalam istilah Nancey adalah sisi ontologis alam semesta – yaitu Tuhan. Jika demikian, maka kosmologi tidak hanya dipahami sebagai bangunan keilmuan yang ditelaah dalam kerangka sains, khususnya fisika yang terbatas pada fisik saja, namun ia menjadi salah satu argumentasi akan keberadaan Tuhan. Namun, apakah kosmologi hanya dapat dipahami dari kacamata teologi atau agama saja sebagai argumen eksistensi Tuhan, atautkah kosmologi yang dipandang dalam kerangka sains pun dapat menyajikan argumen eksistensi Tuhan?

Ismail Latif Hacinebioglu dalam bukunya *Does God Exist?* tidak hanya mengaitkan argumen kosmologis pada pandangan teologis saja, namun ia mengaitkan pula pandangan teologis tersebut pada peninjauan filosofis yang lebih luas, meliputi akar historis dan perkembangan argumen seputar

---

<sup>3</sup> Nancey Murphy, “Theology, Cosmology, and Ethics,” dalam Ted Peters (ed.) *Science and Theology: The New Consonance*, Colorado: Westview Press, 1998, hal. 103.

<sup>4</sup> Nancey Murphy, “Theology, Cosmology, and Ethics”..., hal. 107.

<sup>5</sup> Nancey Murphy, “Theology, Cosmology, and Ethics”..., hal. 108.

argumen kosmologis. Selain itu, hubungan sains dan agama yang terhubung melalui argumen kosmologis mengidentifikasi unsur metafisik yang dipengaruhi oleh penemuan saintifik ataupun sebaliknya.<sup>6</sup> Dampak dari argumen ini kemudian dibawa oleh tesis ini menuju pembentukan pandangan ontologis alam sebagai objek sains, termasuk manusia yang merupakan bagian dari alam.

### a. Premis-premis Argumen Kosmologis

Konstruksi argumen kosmologis yang menarik peneliti adalah argumen kosmologis yang dikonstruksi oleh Mortimer J. Adler dalam bukunya *How to Think About God* untuk menunjukkan bagaimana perkembangan filosofis kosmologi yang ditinjau melalui landasan rasio yang Adler ajukan dimulai dari pembagian struktur kosmologi itu sendiri. Hal ini disebabkan adanya argumen kosmologis tradisional yang menyatakan bahwa eksistensi Tuhan dibuktikan dengan eksistensi manusia atau benda-benda lain yang benar-benar terlihat secara fisik. Menurutnya, argumen tersebut harus ditinjau ulang dengan meninjau terlebih dahulu pada tiga term yang pemahaman terhadap term-term tersebut menuntun nalar pada logika yang valid. Tiga term tersebut – diistilahkan oleh peneliti sebagai pembagian struktur kosmologis Adler – adalah keberadaan yang tergantung (*contingent being*), keberadaan yang dibutuhkan (*necessary being*), dan sebab keberadaan (*cause of being*).<sup>7</sup>

*Pertama*, keberadaan yang tergantung (*contingent being*). Ia meliputi hal-hal yang eksistensinya bergantung pada eksistensi atau aksi dari hal lain. *Kedua*, keberadaan yang dibutuhkan (*necessary being*). Ia meliputi hal-hal yang eksistensinya tidak dipengaruhi oleh aksi ataupun eksistensi benda lain karena eksistensinya berasal dari dirinya sendiri. Istilah kedua ini disandingkan oleh Adler kepada makna “Tuhan”, di mana penggunaan istilah ini menegaskan bahwa “Tuhan” merupakan keberadaan tertinggi yang eksistensinya tanpa sebab apa pun daripada menyatakan bahwa “Tuhan” adalah sesuatu yang tidak mungkin tidak eksis, karena hal yang tidak mungkin tidak eksis bisa jadi eksistensinya disebabkan oleh hal lain.<sup>8</sup>

Untuk memahami term ketiga yang diajukan oleh Adler – sebab keberadaan (*cause of being*) –, peneliti terlebih dahulu meminjam contoh yang Adler susun dalam bukunya.

Dari berbagai contoh yang disebutkan oleh Adler, peneliti mencoba memfokuskan pada contoh yang menyiratkan distingsi antara sebab keberadaan (*cause of being*) dan kondisi yang dibutuhkan agar ia tetap eksis.

---

<sup>6</sup> Ismail Latif Hacinebioglu, *Does God Exist?: Logical Foundations of The Cosmological Arguments*, Istanbul: Insan Publications, 2008, hal. 14–16.

<sup>7</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 113.

<sup>8</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 113–14.

Dalam hal ini, Adler mencontohkan keberadaan api di atas lilin ketika ia ditutup oleh gelas kosong. Agar api di atas lilin tetap menyala, maka api tersebut memerlukan adanya oksigen. Jika oksigen dalam gelas tersebut habis, maka api akan padam dengan sendirinya. Namun, oksigen tidak menyebabkan adanya api di atas lilin, karena adanya api di atas lilin disebabkan adanya korek api yang menyalakan api dan kemudian disulut di atas lilin. Dari dua benda yang disebutkan di atas, korek api dan oksigen dapat dibedakan mana yang termasuk sebab keberadaan dan mana yang termasuk kondisi yang dibutuhkan agar eksistensi berlanjut, sehingga bisa dikatakan bahwa korek api adalah “*cause of being*”. Namun, Adler tidak dapat memberikan contoh satu pun dari fenomena alam dan penemuan saintifik yang berkaitan dengan sebab efisien atas eksistensi sesuatu yang pada saat bersamaan merupakan *exnihilating cause* – sesuatu yang menjaga eksistensi sesuatu yang lain dan mencegahnya menuju penihilan atau reduksi yang menjadikan sesuatu tersebut tidak ada.<sup>9</sup>

Distingsi terhadap term-term di atas sebenarnya ingin diarahkan oleh Adler menuju premis-premis logis kosmologi yang menurutnya menjadi penguat bagi kosmologi tradisional ketika dihadapkan dengan kosmologi modern. Peneliti mencoba berangkat dari premis-premis tersebut untuk memperkaya argumen kosmologis yang diajukan oleh Ismail Latif Hacinebioglu.<sup>10</sup>

*Premis pertama* yang diajukan oleh Adler adalah eksistensi sebuah efek yang terjadi karena adanya pengoperasian yang disebabkan oleh kehadiran eksistensi pendamping menunjukkan bahwa kehadiran eksistensi pendamping tersebut berimplikasi pada eksistensi sebuah efek yang terjadi. Dengan kata lain, jika ada eksistensi sebuah efek yang membutuhkan pengoperasian awal yang dilakukan oleh penyebab berarti eksistensi awal dan pengoperasian dari penyebab tersebut sama-sama menyebabkan eksistensi sebuah efek tersebut. Premis ini termasuk preposisi yang terbukti dengan sendirinya, sehingga menurut Adler, kebenarannya akan langsung diketahui bagi siapa pun yang memahami premis yang disebutkan di atas.<sup>11</sup>

Peneliti melihat premis ini sebagai “hukum alam” yang disebutkan oleh Basil Altaie dalam bukunya *God, Nature, and The Cause*, di mana premis ini digunakan oleh para saintis modern untuk mengabaikan bagaimana gravitasi bekerja dengan menisbahkan kinerja gravitasi tersebut kepada sebab lain seperti keberadaan massa dalam pendapat Newton atau adanya kelengkungan

---

<sup>9</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God, ...*, hal. 115–16.

<sup>10</sup> Ismail Latif Hacinebioglu, *Does God Exist?: Logical Foundations of The Cosmological Arguments, ...*, hal. 81.

<sup>11</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God, ...*, hal. 116.

ruang waktu dalam pendapat Einstein.<sup>12</sup> Menurut Altaie, premis ini memuat unsur “determinasi kausalitas”, di mana efek yang terjadi pada suatu hal akan terus ada seiring kehadiran dari aktor penyebabnya. Dengan adanya efek tersebut, maka kondisi awal dari hal tersebut akan diketahui, sehingga ia menunjukkan kepada kita sebuah sistem yang dapat diidentifikasi tanpa intervensi Tuhan.<sup>13</sup> Oleh karena itu, maka premis ini dianggap sebagai “*self-evident*” dengan landasan bahwa sains modern dan ilmu pengetahuan pada umumnya menjadikan hal ini sebagai suatu keniscayaan pada alam. “Determinasi kausalitas” ini kemudian mendasari premis-premis lainnya yang diajukan oleh Adler.

*Premis kedua* adalah apa pun eksis, baik ia membutuhkan sebab atau tidak membutuhkan sebab dari eksistensinya di setiap momen eksistensinya – yaitu waktu di mana eksistensi tersebut bertahan, dari momen kemunculannya hingga momen kemusnahannya. Menurut Adler, dalam preposisi ini terdapat eksklusifitas yang membedakannya dengan preposisi lain, yaitu adanya kata “baik ia membutuhkan sebab atau tidak membutuhkan” yang mengisyaratkan dua pernyataan yang saling berlawanan. Dalam hal ini, Adler menekankan pada dua term yang berbeda secara ontologis, yaitu *cause of existence* (sebab eksistensi) yang bersifat urgen dan dibutuhkan, bukan *cause of becoming* (sebab kejadian). Dengan kata lain, preposisi ini menekankan pada perlunya sebab yang menjamin keberlangsungan suatu hal jika keberlangsungannya membutuhkan sebab.<sup>14</sup>

Premis ini mengisyaratkan adanya penyebab turunan (sebab kejadian) yang merupakan kepanjangan dari penyebab inti (sebab eksistensi). Sebagai premis yang didominasi oleh “determinasi kausalitas”, pengabaian terhadap penyebab-penyebab lain menjadi cacat bagi premis ini. Oleh karena itu, maka sebab kejadian yang merupakan “*natural causes*” atau sebab-sebab alamiah<sup>15</sup> menjadi penyebab yang mungkin dapat diidentifikasi. Dalam hal ini, Adler menyatakan penyebab yang dapat diidentifikasi tersebut sebagai ruang saintifik yang diperjuangkan oleh para saintis bahkan hingga taraf menghindari jawaban final yang langsung mengarahkan pada penyebab inti, yaitu apa yang disebut Adler sebagai “sebab eksistensi”.

*Premis ketiga* berkaitan dengan keberadaan yang tergantung yang tentunya membutuhkan sebab atas keberlangsungannya. Karena keberadaannya yang tergantung, maka eksistensinya bukan berasal dari dirinya, melainkan dari, melalui, atau terdapat pada yang lainnya. Dengan demikian, jika suatu hal terus eksis setelah kemunculannya yang disebabkan

---

<sup>12</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause* (Putrajaya: Islamic and Strategic Studies Institute Berhad, 2016), 31–32.

<sup>13</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 32.

<sup>14</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 116–17.

<sup>15</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 33.

oleh sebab kejadian (*cause of becoming*), dan jika ia tidak dapat mempertahankan eksistensi dan keberlangsungannya oleh dan atau melalui dirinya sendiri, maka peninjauan terhadap sebab lain atas eksistensinya menjadi urgen untuk dilakukan.<sup>16</sup> Premis ini mengonfirmasi konsep “keniscayaan kausalitas” yang diajukan oleh Plato, di mana konsep tersebut dianggap menjadi sandaran bagi kerja mekanis alam.<sup>17</sup> Namun, premis ini menjadikan konsep tersebut sebagai dasar premis bagi eksistensi segala sesuatu, artinya jika bukan karena dirinya sendiri, eksistensinya mungkin berasal dari yang lainnya. Premis ini secara tidak langsung menolak pendapat yang menyamakan pengalaman manusia terhadap Tuhan dengan pengalaman manusia terhadap kosmos sehingga menjadikan pandangan kosmologis manusia mustahil dibangun untuk mencapai pengetahuan terhadap eksistensi Tuhan. Sebaliknya, premis ini mengarahkan pada keterbatasan seluruh entitas yang ada di dunia ini melalui kebutuhannya terhadap eksistensi benda lainnya.<sup>18</sup>

*Premis keempat* adalah tidak ada suatu hal yang keberadaannya tergantung pada sebab lain menjadi sebab atas hal yang keberadaannya tergantung juga. Dalam hal ini, Adler menjelaskan premis tersebut dengan dua pernyataan ringkas. *Pertama*, dalam pengalaman manusia dan pengetahuan saintifik terhadap fenomena alamiah, tindakan kausal merupakan hal yang melekat dan dikenal dalam bernalar, di mana ia merupakan sebab alamiah atas keberlangsungan eksistensi segala sesuatu. Tindakan kausal tersebut menghasilkan gerakan, perubahan seperti perubahan kualitas, penambahan atau pengurangan kuantitas, tersambunginya generasi ataupun kepunahan, sehingga selama tindakan kausal tersebut termasuk sesuatu yang keberadaannya tergantung, maka ia tidak memiliki dampak apa-apa terhadap keberlangsungan eksistensi apa pun. Ia hanya berpengaruh kepada gerakan, perubahan, dan hal-hal yang sudah disebutkan di atas.<sup>19</sup>

*Kedua*, karena suatu hal yang keberadaannya tergantung tidak memiliki sebab keberlangsungan pada atau dari dirinya, maka ia tidak dapat dikategorikan ke dalam hal yang menjadi sebab keberlangsungan hal apa pun. Dalam premis ini, Adler ingin membatalkan narasi-narasi saintis yang diajukan untuk menjawab asal usul kosmos tanpa merujuk kepada kausa

---

<sup>16</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 117.

<sup>17</sup> Ismail Latif Hacinebioglu, *Does God Exist?: Logical Foundations of The Cosmological Arguments*, ..., hal. 48.

<sup>18</sup> Ismail Latif Hacinebioglu, *Does God Exist?: Logical Foundations of The Cosmological Arguments*, ..., hal. 47.

<sup>19</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 118.

final, yaitu eksistensi Tuhan, seperti Teori Inflasi Guth dan Teori Inflasi Khaotik Linde.<sup>20</sup>

*Premis kelima* berkaitan dengan keberlangsungan *contingent being* (keberadaan yang tergantung) yang tetap eksis dari awal kemunculannya hingga ketiadaannya. Premis yang menurut Adler sebagai premis eksistensial yang harus ada ini kemudian memunculkan gagasan yang tak terbantahkan, bahwa setiap dari kita memiliki eksistensi yang terhitung dari kemunculannya hingga ketiadaannya. Dalam hal ini, Adler mengategorikan “kita” sebagai *contingent being* dengan kriteria yang sudah disebutkan pada premis keempat.<sup>21</sup>

Dari kelima premis yang disebutkan di atas, Adler menyimpulkan bahwa “Tuhan” merupakan *necessary being* – dalam istilah ilmu kalam *wâjib al-wujûd* – yang memiliki eksistensi dari dan pada dirinya, eksis dan bertindak hingga saat ini sebagai penyebab langsung atas eksistensi segala sesuatu, termasuk “aku” dan “kamu”. Pernyataan serupa menyatakan bahwa apa yang eksis secara riil berkorespondensi kepada gagasan tentang supremasi keberadaan yang telah dijelaskan sebelumnya – suatu keberadaan yang wajib adanya dan memiliki eksistensi yang independen, tidak disebabkan hal apa pun, dan tidak dikondisikan oleh suatu apa pun, sementara selain-Nya ia kategorikan sebagai *contingent being*. Hal ini berdasarkan pernyataan Adler di akhir konstruksi premis-premisnya yang sudah disebutkan di atas, di mana segala objek yang eksis mengarahkan pemikiran kita pada dua keadaan eksistensi, baik itu *necessarily* (keberadaannya sangat urgen) ataupun *contingently* (keberadaannya tergantung pada keberadaan yang lain). Hubungan keduanya dalam nalar kosmologis Adler dapat ditinjau melalui kerangka berpikir sebagai berikut; jika tidak ada *contingent being* yang mampu mendukung atau menjadi sebab atas keutuhan eksistensi keberadaan yang lain, dan jika setiap *contingent being* memerlukan sebab atas keberlangsungan eksistensinya, maka kita harus melihat kepada *necessary being* sebagai sebab utama yang kita cari. Jika sebab-sebab yang sifatnya natural tidak menjelaskan premis di atas, maka kita harus melihat kepada sebab-sebab yang sifatnya supranatural. Alhasil, maka keberlangsungan eksistensi *contingent being* mengantarkan kita untuk memosisikan eksistensi dari entitas yang tidak dapat diobservasi dan tidak terobservasi secara hipotesis pada tataran realitas. Entitas tersebut adalah *supreme being* (keberadaan tertinggi), yaitu Tuhan. Sebagai kesimpulan dari premis-premis di atas, Adler mengajukan kalimat pendek yang mengisyaratkan eksistensi Tuhan yang dibuktikan melalui eksistensi *contingent being*.<sup>22</sup> Namun,

---

<sup>20</sup> Bruno Abd Al-Haqq Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, trans. oleh Anton Kurnia dan Andar Nurbowo (Bandung: Mizan, 2004), 10–11.

<sup>21</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 119.

<sup>22</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 120.

sebagaimana disebutkan pada paragraf sebelumnya, Adler menyarankan agar kalimat pendek tersebut – menyatakan bahwa eksistensi Tuhan dibuktikan dengan eksistensi manusia atau benda-benda lain yang benar-benar terlihat secara fisik – perlu ditinjau ulang, mengingat eksistensi manusia dan alam terkait erat dengan ruang dan waktu.

### b. “*Necessary Being*” dan Keterlibatan Ruang dan Waktu

Dalam meninjau nalar dalam kalimat pendek tersebut, Adler kembali meninjau lima premis yang sudah disebutkan di atas. Dari kelima premis tersebut, Adler mempertanyakan premis ketiga yang menurutnya tidak dapat dibuktikan dengan sendirinya (*not self-evidently true*), sehingga ia menyebutnya sebagai premis yang salah. Menurutnya, premis yang ketiga ini menekankan bahwa *contingent being* memerlukan sebab efisien atas keberlangsungan eksistensinya di setiap momen eksistensinya.<sup>23</sup> Dengan kata lain, menurutnya, sebab awal adanya *contingent being* tersebut tidaklah cukup, sehingga ia memerlukan sebab yang mengiringi setiap momen eksistensinya. Dalam pandangan peneliti, sebab ini merupakan sebab-sebab detail yang terjadi di luar sebab awal keberadaannya, dengan demikian, wajar jika Adler secara tegas membedakan *contingent being* menjadi dua komposisi; *pertama, individual thing*, yaitu benda-benda yang berada dalam cakupan kosmos dan bagian darinya<sup>24</sup> dan *yang kedua*, kosmos itu sendiri.

Dalam kajian teologi, *individual thing* berkaitan dengan bentuk determinasi Tuhan di alam. Dalam pandangan monisme alam, di mana tidak ada wujud realitas di dunia ini selain Tuhan atau alam, *individual things* merupakan bentuk modifikasi dari sifat Tuhan atau cara di mana sifat-sifat Tuhan diungkapkan secara jelas dan pasti.<sup>25</sup> Dalam Islam, *individual things* merupakan bentuk determinasi Tuhan melalui hikmah penciptaan-Nya, yaitu dengan memberikan hak setiap benda individu di kosmos ini sesuai dengan fitrah penciptaannya.<sup>26</sup>

Dalam menjelaskan *individual things*, Adler menyatakan bahwa *individual things* tidak memerlukan sebab efisien yang mengiringi keberlangsungan eksistensinya di setiap momen eksistensinya. Pernyataan ini kemudian menempatkan *individual things* sebagai *contingent being* yang eksistensinya bersifat dangkal, artinya eksistensinya hanya terlihat di

<sup>23</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 122.

<sup>24</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 131.

<sup>25</sup> Andrew M. Davis, Wm. Andrew Schwartz, dan Maria-Teresa Teixeira, ed., *Process Cosmology: New Integrations in Science and Philosophy*, Cham: Palgrave Macmillan, 2022, hal. 154.

<sup>26</sup> Ted Peters, Muzaffar Iqbal, dan Syed Nomanul Haq, *God, Life, and The Cosmos: Christian and Islamic Perspectives* New York: Routledge, 2016, hal. 138.

permukaan.<sup>27</sup> Alasan Adler menyebutnya *superficial* dikarenakan kemunculan sesuatu dalam dunia fisik – yang muncul melalui proses natural – bukanlah *exnihilation* dan *annihilation* (penghancuran dan pemusnahan), karena benda yang muncul melalui proses natural tidak muncul di luar ketiadaan, sehingga hal-hal yang hilang dari keberadaan tidak menuju ke ketiadaan, namun menurut Adler, ia bertransformasi dan tidak tampak sesuai pada keadaan sebelumnya.<sup>28</sup> Inilah yang mendasari Adler untuk menyatakan bahwa *individual things* tidak memerlukan sebab efisien yang mengiringi keberlangsungan eksistensinya di setiap momen eksistensinya.

*Individual things* yang melalui proses alamiah berupa tersambunginya generasi dan kehancurannya – muncul dan hilang melalui proses alamiah – berbeda dari *exnihilation* dan *annihilation*, karena keduanya tidak ditemukan dalam proses alamiah. Pendapat ini merupakan temuan dari Etienne Gilson yang merupakan salah satu murid dari Aquinas. Di sisi lain, pendapat ini juga dikuatkan oleh Aquinas dalam *Summa Theologica*-nya, di mana Adler menemukan pernyataan Aquinas bahwa Aquinas menekankan bahwa pemusnahan menuju ketiadaan sama sekali tidak dilakukan oleh Tuhan.<sup>29</sup>

Selain menguatkan pendapatnya dengan para filsuf sebelumnya, Adler juga mengonstruksi nalar berpikir yang dapat diadopsi oleh siapa saja. Dalam bukunya, ia berandai, jika premis ketiga yang disebutkan di atas merupakan premis yang benar, maka ia mengafirmasi bahwa keberadaan kita dijaga oleh aksi supernatural Tuhan sebagai sebab efisien yang tidak bisa ditawar lagi. Berdasarkan hal itu, maka jika kita mati, Tuhanlah yang paling bertanggung jawab akan kematian kita dengan berhenti bertindak untuk menghentikan eksistensi kita. Jika demikian, maka kematian seseorang merupakan kesalahan Tuhan. Inilah yang menurut Adler bukan pemikiran religius yang sebenarnya, karena menurutnya, pemikiran religius yang sebenarnya pasti tidak akan menyalahkan Tuhan atas kematian orang yang dikasihinya. Dengan mengklaim bahwa premis ketiga tersebut salah, maka ia juga menganggap bahwa kematian bukanlah pemusnahan total (*annihilation*), melainkan kehancuran dan kehilangan sebagian individu.<sup>30</sup>

Selain *individual thing*, Adler mengategorikan kosmos sebagai sesuatu yang lebih umum dari *individual thing* yang termasuk *contingent being* (hal yang keberadaannya tergantung). Proses alamiah dan keberadaan yang bersifat superfisial yang dimiliki oleh *individual thing* sebagaimana dijelaskan di atas berbeda dengan kosmos yang menurut Adler memiliki keberadaan yang bersifat radikal. Namun, apakah kosmos membutuhkan

---

<sup>27</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 123.

<sup>28</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 126.

<sup>29</sup> Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, Toronto: Medieval Studies Inc., 1952, hal. 164.

<sup>30</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 127–128.

kekuatan supranatural untuk mempertahankan eksistensinya masih dipermasalahkan. Dari sini, muncullah istilah argumen kosmologis yang mencoba memecahkan problem tersebut. Uniknya, Adler tidak menjadikan argumen kosmologis merupakan bagian tunggal dari sebab keberadaan benda-benda di bawah kosmos, sehingga pembagian keberadaan superfisial dan radikal (*superficial being and radical being*) menjadi penting untuk dipahami.<sup>31</sup>

Distingsi dari keduanya menunjukkan adanya sebab detail yang dialami oleh *individual things*, di mana ia mengalami kemunculan dan kepunahannya disebabkan oleh proses alamiah – termasuk di dalamnya konsep inersia – yang muncul pada permulaan karena adanya penyebab efisien (*efficient cause*), kemudian terus berlanjut tanpa ada sebab efisien yang menjaga keberlanjutannya di setiap momen, hingga berhenti, baik disebabkan oleh keberadaan yang lain, maupun karena proses alamiah yang sudah habis masanya. Di sinilah ranah sains bermain. Hal ini pula yang mendorong para saintis untuk menganut konsep ini – termasuk konsep inersia yang mengalami perubahan dari awal gagasannya yang diinisiasi oleh Aristoteles hingga penemuan-penemuan yang mengubah konsep awal yang diinisiasi oleh Galileo dan Newton.<sup>32</sup>

Namun, para saintis lupa akan keberadaan yang lebih luas dari *individual things*, yaitu keberadaan kosmos yang keberadaannya bersifat radikal, karena penelusuran sebab eksistensinya tidak hanya sampai pada permukaan, akan tetapi ia sampai pada akarnya. Dengan kata lain, penekanan pada dua istilah ini – *superficial contingent and radical contingent* – mengantarkan kita pada makna kosmos sebagai salah satu argumentasi untuk mencapai kepada pengetahuan terhadap yang transenden, yaitu Tuhan yang diistilahkan oleh Adler sebagai penyebab supranatural. Akan tetapi, meskipun *individual things* lebih bersifat superfisial, namun ia tidak bisa terlepas dari eksistensi kosmos yang meskipun eksistensi kosmos dibutuhkan, namun ia tidak mencukupi untuk menjaga keberlangsungan *individual things*. Dengan begitu, dapat dikatakan bahwa keberlangsungan eksistensi *individual things* tergantung pada keberlangsungan yang lain dan terkondisikan olehnya, tetapi ia tidak disebabkan oleh penyebab efisien yang terus mempengaruhinya di setiap momen eksistensinya.<sup>33</sup>

Ketika peninjauan terhadap *individual things* beranjak menuju kosmos yang lebih luas, Adler menyatakan persamaan keduanya untuk menunjukkan eksistensi kosmos. Sebagaimana *individual things*, kosmos bersifat fisik, material, berubah-ubah, dan dapat diobservasi baik secara langsung maupun

---

<sup>31</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 132.

<sup>32</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 55.

<sup>33</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 134.

tidak langsung. Di sisi lain, ketika kosmos menjadi landasan argumen kosmologis untuk menyampaikan pemikiran terhadap eksistensi Tuhan, ia menemukan kesulitannya karena Tuhan sebagai keberadaan tertinggi merupakan aspek yang non-fisik, bukan materi, tidak berubah-ubah, dan tidak dapat diobservasi sebagaimana kosmos. Meski demikian, argumen kosmologis ini sebenarnya hanya memfokuskan pada eksistensi kosmos apakah ia disebabkan atau tidak disebabkan, sehingga ketika seseorang sudah menemukan landasan rasional atas kepercayaannya yang meyakini adanya realitas atau keberadaan tertinggi, maka ia tidak akan sulit membangun argumen untuk mencapai eksistensi Tuhan.<sup>34</sup>

Selain itu, menurut Adler, fokus kepada eksistensi kosmos lebih utama dibandingkan mempertanyakan eksistensi Tuhan. Hal ini diungkapkan dalam pernyataannya bahwa kita harus bertanya tentang eksistensi kosmos apakah ia memiliki penyebab atau tidak dan apakah keberadaannya bersifat *necessary* (sangat dibutuhkan) atau *radically contingent* (keberadaannya secara radikal bergantung kepada yang lain). Sedangkan terkait eksistensi Tuhan, menurut Adler kita tidak mengetahui apakah keberadaan tertinggi eksis, akan tetapi, jika Tuhan eksis, maka kita tidak perlu menanyakan apakah eksistensi Tuhan itu memiliki penyebab atau tidak dan apakah eksistensinya bersifat *necessary* atau *radically contingent*. Dengan kata lain, nalar yang diajukan Adler dalam memahami hakikat kosmos akan sampai kepada jawaban akan eksistensi Tuhan. Hal ini kemudian disebut olehnya sebagai argumen kosmologis.

Dalam membangun argumennya itu, Adler mendasarinya pada empat preposisi. *Pertama*, adanya efek yang memerlukan keberadaan dan tindakan yang bersamaan sehingga menghasilkan penyebab efisien dari keberadaan sesuatu, menyatakan keberadaan dan tindakan penyebab tersebut. Dengan kata lain, prinsip sebab (efek yang memerlukan keberadaan dan tindakan yang bersamaan) dan akibat (keberadaan sesuatu) terbukti dengan sendirinya benar.<sup>35</sup> Namun, tentunya tidak mudah mendefinisikan kecukupan sebab sebagai prasyarat terjadinya suatu fenomena. Hal ini dipahami oleh Basil sebagai "*The Phenomenology of Cause*".<sup>36</sup>

*Kedua*, kosmos secara keseluruhan ada. Premis ini mengandung pernyataan eksistensial yang sangat diperlukan sebagai premis dari kesimpulan eksistensial, meskipun kebenarannya belum tentu pasti sebagaimana seseorang meyakini keberadaannya yang dapat ditegaskan tanpa

---

<sup>34</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 135–136.

<sup>35</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 136.

<sup>36</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 55-56.

keraguan.<sup>37</sup> *Ketiga*, keberadaan kosmos secara keseluruhan bersifat kontingen (bergantung) secara radikal. Artinya, meskipun kosmos tidak memerlukan sebab efisien atas keberadaannya, karena ia kekal, namun kosmos tetap membutuhkan penyebab efisien terhadap keberadaannya untuk mencegahnya dari ketiadaan. Preposisi yang ketiga ini masih menimbulkan keraguan apakah ia benar, sehingga preposisi ini, menurut Adler meninggalkan satu pertanyaan tersisa, yaitu apakah ia keberadaan kosmos bergantung kepada keberadaan lain secara radikal, sehingga harus ada penyebab efisien yang memelihara eksistensinya dan mencegahnya dari kepunahan.

Sebelum memaparkan jawaban Adler dari pertanyaan yang tersisa tersebut, peneliti terlebih dahulu menyelesaikan pembahasan preposisi ini sampai tuntas, yaitu sampai preposisi keempat, di mana jika kosmos membutuhkan penyebab efisien atas keberlangsungan eksistensinya untuk mencegah kepunahannya, maka penyebab efisien tersebut seharusnya merupakan keberadaan supranatural yang memiliki tindakan supranatural dan keberadaannya tidak disebabkan oleh sesuatu apa pun; yaitu keberadaan tertinggi atau Tuhan. Hal ini disebabkan karena tidak ada sebab natural yang dapat memunculkan sesuatu dari ketiadaan dan menghantarkan sesuatu menuju ketiadaan, juga tidak ada sebab natural yang eksistensi dan tindakannya tanpa disebabkan oleh sesuatu yang lain. Dengan kata lain, selama ibarat “natural” dan “supranatural” merepresentasikan serangkaian alternatif yang lengkap, maka jika sebab natural tidak bisa merealisasikannya, sebab supranatural yang merealisasikannya.<sup>38</sup>

Berkaitan dengan premis ketiga yang masih menyisakan pertanyaan atas keabsahannya, Adler menajamkan pertanyaan tersebut pada satu pertanyaan terkait kepunahan kosmos apakah akan menuju ketiadaan dan hilang sama sekali atau seperti *individual things* yang substansinya tidak akan menuju ketiadaan sama sekali, namun akan bertransformasi menjadi bentuk lain. Pertanyaan ini menunjukkan sebuah kesalahan logika yang terdapat pada salah satu argumen ahli teologi tradisional, di mana argumen tersebut menyatakan bahwa ketika seluruh partikel dalam alam ini bersifat kontingen (keberadaannya bergantung pada keberadaan lain), maka begitu pula alam ini. Dengan kata lain, jika elektron dan proton sebagai *individual things* tidak dapat menuju ketiadaan karena ia mengalami transformasi kepada bentuk yang lain, maka kosmos pun tidak dapat dianggap bertransformasi sebagaimana partikel-partikel di dalamnya (*individual things*).<sup>39</sup> Jika

---

<sup>37</sup> Tim Maudlin, “Cosmology, Theology, and Meaning”, dalam Robert B. Stewart (ed.) *God and Cosmology: William Lane Craig and Sean Carroll in Dialogue*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, hal. 128

<sup>38</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 137.

<sup>39</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 140.

demikian, maka sifat kontingensi kosmos jelas berbeda dengan sifat kontingensi *individual things* – sebagaimana dijelaskan sebelumnya, di mana sifat kontingensi kosmos bersifat radikal.<sup>40</sup>

Bagaimana sifat kontingensi radikal kosmos dapat mengantarkan alam pikiran manusia kepada kekuatan supranatural yang disebut Tuhan? Jika prinsip inersia diterapkan dalam pertanyaan ini, maka keberadaan Tuhan sebagai penyebab efisien atas terjaganya keberadaan sesuatu tidak dibutuhkan, karena prinsip inersia menekankan pada permulaan dan akhir saja. Namun, Adler terlihat memaksakan konsep inersia ini – yang sebelumnya diaplikasikan oleh Adler pada benda-benda di bawah kosmos (*individual things*) – pada kosmos secara keseluruhan, sehingga menurutnya, meskipun sifat kontingensi kosmos adalah radikal, namun prinsip inersia ini dapat menjadi acuan untuk menunjukkan bagaimana kosmos secara keseluruhan berusaha mempertahankan eksistensinya sendiri.<sup>41</sup> Karena, prinsip inersia sendiri berlaku pada segala benda yang sudah digerakkan sebelumnya kemudian ia mempertahankan gerakan tersebut hingga ada gerakan kontra yang menghentikannya. Begitu juga ketika benda itu diam. Benda tersebut akan diam hingga ada sesuatu lain yang menggerakkannya, sehingga prinsip inersia ini menjaga dan meneruskan gerakan, bukan mengubah gerakan. Gerakan, dalam hal ini, bersifat material atau fisik. Jika ingin menunjukkan eksistensi Tuhan dalam hal ini, maka perlu menerapkan prinsip inersia ini dalam ranah metafisik.<sup>42</sup>

Dalam ranah metafisik, Tuhan sebagai kreator membawa kosmos dari ketiadaan menuju keberadaan. Namun, pernyataan tersebut justru membawa hipotesis bahwa jika kosmos dibawa menuju keberadaan oleh kreatornya, dalam hal ini adalah Tuhan, apakah perlu eksistensi Tuhan untuk menjaga keutuhan alam, karena prinsip inersia hanya memerlukan efek yang efisien di awal – untuk memulai gerakan – dan di akhir – untuk menghentikan gerakan. Meskipun demikian, hipotesis ini masih menempatkan Tuhan sebagai kreator dari kosmos. Dari sini, menurut Adler, perlu menunjukkan sebab efisien yang mempengaruhi eksistensi kosmos jika prinsip inersia di atas berlaku pada *individual things*.<sup>43</sup>

Dalam menyusun argumen yang membuktikan bahwa Tuhan sebagai sebab efisien atas eksistensi kosmos, Adler mendasarinya pada sebuah kenyataan bahwa kosmos yang sekarang eksis hanyalah salah satu dari banyaknya semesta yang mungkin ada pada masa lampau yang tak terbatas dan mungkin juga akan ada pada masa depan yang tak terbatas. Jika ada

---

<sup>40</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 141.

<sup>41</sup> Norman Kretzmann, *The Metaphysics of Theism*, New York: Oxford University Press, 2007, hal. 98

<sup>42</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 142.

<sup>43</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 143.

semesta yang mungkin ada pada masa lampau atau masa depan, maka semesta ataupun kosmos yang ada pada saat ini pun bersifat mungkin – keberadaannya tidak bersifat urgen – dan bukanlah satu-satunya kosmos yang ada dalam jangka waktu yang tak terbatas. Pernyataan ini digagas Adler dengan alasan bahwa teratur dan tidaknya kosmos yang ada sekarang mungkin terbalik dengan apa yang seharusnya ada – kosmos yang juga tidak bisa ada. Dengan kata lain, hukum alam yang mengatur kosmos saat ini bukanlah satu-satunya hukum alam yang mungkin ada. Poin argumen yang menurut Adler krusial dan menegaskan apa yang disampaikan sebelumnya adalah apa pun yang bentuk dan strukturnya berbeda merupakan sesuatu yang mungkin juga tidak ada sama sekali.<sup>44</sup> Hal ini mengisyaratkan bahwa landasan argumen Adler tersebut dipengaruhi oleh prinsip *multiverse* dalam kosmologi.<sup>45</sup>

Penegasan terhadap kemungkinan kosmos yang ada sekarang di balik kosmos-kosmos lain yang mungkin ada, menunjukkan bahwa sifat “mungkin” dari kosmos yang ada sekarang tidak bisa ada tanpa sebab. Hal ini kontra terhadap hipotesis awal Adler yang menyatakan bahwa kosmos ada tanpa sebab sehingga ia hanya memerlukan sebab efisien yang menjaga eksistensinya. Argumen bahwasanya kosmos ada dengan sebab mengonfirmasi adanya kekuatan supranatural yang membawa kosmos yang lain – yang mungkin ada – menuju keberadaan dan membawa kosmos yang ada saat ini menuju ketiadaan. Kekuatan supranatural ini mengafirmasi eksistensi Tuhan yang tidak hanya sebagai kreator, namun juga sebagai pemelihara kosmos dengan tidak memberlakukan pemusnahan terhadap kosmos yang ada sekarang ini. Dengan demikian, konsep inersia dapat diterapkan kepada keberlangsungan eksistensi kosmos tanpa menafikan keberadaan Tuhan, di mana peran Tuhan sebagai penghenti sebuah gerakan diperlukan sebagai sebab efisien atas keberlangsungan eksistensi kosmos – ketika Tuhan tidak bertindak sebagai penghenti, maka keberlangsungan eksistensi kosmos akan tetap terjaga dan terhindar dari kemusnahan. Sementara itu, sebagai kreator, Tuhan juga menjaga keberlangsungan eksistensi kosmos melalui hukum alam yang tercipta bersamaan dengan terciptanya kosmos.<sup>46</sup> Dalam hal ini, argumen kosmologis yang diajukan oleh

---

<sup>44</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 144.

<sup>45</sup> William Lane Craig, “Graham Oppy on The *Kalâm* Cosmological Argument” dalam Paul Copan dan William Lane Craig (ed.) *The Kalâm Cosmological Argument: Philosophical Arguments for The Finitude of The Past*, New York: Bloomsbury, 2018, hal. 168.

<sup>46</sup> Mortimer J. Adler, *How to Think About God*, ..., hal. 146.

Adler mencakup seluruh argumen kosmologis tradisional, yaitu; Argumen *kalam*, argumen *Thomistic*, dan argumen *Leibniz*.<sup>47</sup>

## 2. Kosmologi sebagai Akses Menuju Yang Transenden

Pencapaian terhadap pengetahuan akan eksistensi Tuhan melalui premis-premis yang mengonstruksi argumen kosmologis, menunjukkan bahwa kosmologi merupakan aspek yang tidak terpisah dari unsur teologis setelah melalui tiga mode pengetahuan: “pandangan kasat mata” untuk mengindra dunia material yang sudah tersingkap di dunia ini, “pandangan akal” untuk menyingkap dunia simbolis dan konseptual, dan “pandangan kontemplatif” untuk menyingkap dunia spiritual, transendental, dan yang melampaui individu manusia.<sup>48</sup> Argumen kosmologis yang dipaparkan Adler, meskipun belum dipaparkan secara menyeluruh dalam penelitian ini, mengaktifkan “pandangan kasat mata” dan “pandangan akal” untuk mengakses hal-hal yang dapat diakses oleh “pandangan kontemplatif” – yaitu eksistensi Tuhan. Namun, pengetahuan akan hal tersebut belum melalui “pandangan kontemplatif”, sehingga penelitian ini menghubungkan argumen logis di atas dengan tujuan kontemplatif dari tatanan kosmos melalui konsep *cosmologia perennis* yang menjembatani kosmologi dengan etika melalui kesadaran transenden. Dalam prosesnya, konsep ini mengintegrasikan elemen-elemen tradisional kosmologi yang terdapat pada tradisi seperti Hellenistik Yunani, pra-Islam Persia, dan India dengan menghasilkan konsep kesatuan (*Tawhid*) yang menghubungkan seluruh benda-benda dalam semesta dengan prinsip ketuhanan.<sup>49</sup> Konsep *tawhid* ini menegaskan bahwa alam semesta (kosmos) yang diatur oleh Tuhan terintegrasi dan berelasi dalam satu struktur hierarkis merefleksikan kesatuan Tuhan (*Tawhid*) dengan menjadikan kosmos sebagai fenomena yang menjadi tanda-tanda ketuhanan sesuai dengan diksi Al-Qur`an.<sup>50</sup>

Jika di sub-bab sebelumnya, kosmologi menjadi sebuah argumen untuk mencapai pengetahuan tentang eksistensi Tuhan, dalam sub-bab ini akan dipaparkan bagaimana posisi Tuhan terhadap kosmos. Jika menilik melalui kosmologi tradisional yang sejalan dengan konsep *Tawhid*, posisi Tuhan diungkapkan dengan term “transenden”. Artinya, eksistensi Tuhan diluar dari

---

<sup>47</sup> Quentin Smith, “Kalam Cosmological Arguments for Atheism,” dalam *Cambridge Collections Online*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, hal. 182.

<sup>48</sup> Almut Beringer, “Reclaiming a Sacred Cosmology: Seyyed Hossein Nasr, The Perennial Philosophy, and Sustainability Education,” *Canadian Journal of Environmental Education* 11 Tahun 2006, hal. 36.

<sup>49</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology: Basic Tenets and Implications, Yesterday and Today,” dalam John F. Haught (ed.) *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, Washington: Georgetown University Press, 2000, hal. 43.

<sup>50</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Cosmology,” ..., hal. 362.

ruang dan waktu, meskipun secara imanen, Tuhan bertindak pada ruang dan waktu.<sup>51</sup> Selain itu, transenden berarti Tuhan tidak memiliki bagian yang tercakup ke dalam ruang ataupun waktu, tidak pula terbentuk dari materi dan bentuk, tidak pula dapat berubah sewaktu-waktu. Afirmasi terhadap transendensi Tuhan juga menyatakan bahwa sifat-sifatnya tidak harus identik dengan-Nya, dan sifat-sifat-Nya tidak pula harus identik dengan sifat-sifat lainnya. Dengan begitu, istilah transenden dapat disandingkan dengan konsep *Tawhid* dalam posisi teologis Asy'ari dan Maturidi.<sup>52</sup>

Konsep *tawhid* – yang dinafikan dalam sains modern karena sains modern hanya menyandarkan pandangan terhadap kosmos kepada hukum fisik atau hukum yang menyertai proses-proses kejadian yang terjadi di alam, sehingga ia tidak menganggap adanya kekuatan supranatural yang bekerja – dapat diakses bukan dengan metode-metode saintifik yang tidak memberikan ruang untuk mengakses hal-hal yang tergolong kepada indeterminisme – tidak pasti –, namun ia dapat diakses melampaui argumen logis konvensional dengan membebaskan diri dari dogma materialistis yang mengurung horizon manusia pada dunia fisik. Dengan begitu, keseimbangan antara pembebasan dari dogma materialistis dan aktivasi logika dan rasio sangat dibutuhkan untuk mencapai pemahaman yang faktual terhadap dunia secara menyeluruh. Hasilnya, pemahaman ini membuka faktor-faktor lain – di luar hukum fisik – untuk bekerja dan mencoba menelaah gambaran dari pekerjaan tersebut – yang dalam diskursus sains dan agama disebut hukum alam. Inilah yang diidamkan oleh Einstein dengan istilah “*catch God at work*” (menangkap Tuhan saat bekerja).<sup>53</sup>

Berdasarkan alasan tersebut, sains modern yang didasari oleh kosmologi modern telah gagal menjelaskan asal usul alam semesta dari yang paling awal.<sup>54</sup> Ketiadaan referensi kepada kekuatan transendental berdampak kepada pemahaman akan kosmos yang parsial. Karena itu, maka referensi kepada kehadiran Yang Transenden sebagai wujud di luar kosmos sebagai dunia materiil menjadi poin utama dari kontemplasi terhadap kosmos. Hal ini pula yang menarik Bruno Guiderdoni dalam membaca seluruh realitas yang terdapat pada alam dengan melihat sisi lain dari kecerdasan manusia yang tidak hanya rasional-logis, namun kontemplatif mistis.<sup>55</sup>

Ramon Harvey dalam bukunya *Transcendent God, Rational World A Maturidi Theology*, mengungkapkan bahwa usaha kontemplasi manusia melalui kosmologi dan merujuk kepada Tuhan merupakan modal intuitif

---

<sup>51</sup> Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021, hal. 125.

<sup>52</sup> Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World*, ..., hal. 141.

<sup>53</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 46–47.

<sup>54</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 46.

<sup>55</sup> Bruno Abd Al-Haqq Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, ..., hal. 15.

untuk mengenal antara hal-hal yang mungkin ada dan yang wajib ada. Menurutny, modal ini dibatasi secara epistemik oleh kategori-kategori ilahiah yang memandu pemikiran manusia. Dalam hal ini, kategori-kategori tersebut dideskripsikan secara jelas maupun samar di dalam teks-teks suci keagamaan, sehingga, menurutnya, cara kerja teologis mengeluarkan pikiran manusia menuju pandangan terhadap dunia, di mana kesadaran sebagai intinya dan menuju pandangan terhadap Tuhan yang lebih agung dan tidak tercakup olehnya.<sup>56</sup>

Peran kosmologi sebagai akses menuju transenden menunjukkan ekspresi teologis yang darinya muncul pengalaman kesadaran akan keteraturan alam – sebagaimana namanya, kosmologi berasal dari istilah *cosmos* yang berarti teratur – sudah pasti menemukan hambatan ketika ia disandingkan dengan pemikiran dan bahasa manusia.<sup>57</sup> Hal ini menyebabkan teks-teks suci keagamaan menempati peran penting dalam menjelaskan tentang sifat-sifat ilahiah. Namun, di samping itu, penafsiran-penafsiran terhadap teks-teks suci tersebut memberikan warna tersendiri bagi argumen teologis setiap kelompok-kelompok teologis ketika dihadapkan satu sama lain. Dari sini, maka bingkai kosmologi menuju transenden menjadi urgen keberadaannya di dalam Al-Qur`an sebagai bahasa Allah dalam menjelaskan apa yang tidak mampu dicapai oleh pemikiran manusia. Dengan demikian, kontemplasi terhadap alam melalui argumen kosmologis akan menemukan jalannya menuju Allah sebagai sesuatu yang transenden melalui pembacaan terhadap teologi tekstual yang terdapat dalam Al-Qur`an (*scriptural theology*).

Peran teks-teks suci agama melalui perwujudan kosmologi tidak menjelaskan mengenai eksistensi Tuhan secara eksplisit, melainkan ia memberikan gambaran ontologis kosmos yang diamati oleh sains ini. Hal ini karena Adanya argumen kosmologis yang mengarah kepada eksistensi Tuhan merupakan salah satu inisiasi yang digagas oleh aliran *kalam* dengan tujuan untuk menguatkan argumen bahwa keberadaan kosmos memiliki sebab. Selain itu, argumen ini juga menguatkan penyebab adanya kosmos adalah tindakan Tuhan sebagai kreator.<sup>58</sup> Jika demikian, maka tindakan kreatif Tuhan menjadi faktor adanya kosmos. Sebagai contoh, penjelasan kosmologis dalam kitab Kejadian pasal 1 ayat 3 dimulai dengan kalimat: “Maka Allah berkata... jadilah...” Menurut Emanuel Gerrit Singgih dalam responsnya terhadap orasi Karina Supelli yang berjudul “Ciri Antropologis Pengetahuan”, pasal tersebut tidak memaksudkan pewahyuan atas eksistensi Tuhan, karena pada saat itu, eksistensi Tuhan sudah menjadi asumsi. Hal ini dipertegas dengan munculnya bagian-bagian lain dari Kitab Suci, misalnya di

---

<sup>56</sup> Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World, ...*, hal. 140.

<sup>57</sup> Ramon Harvey, *Transcendent God, Rational World, ...*, hal. 140.

<sup>58</sup> Quentin Smith, “Kalam Cosmological Arguments for Atheism,” ..., hal. 182.

dalam kitab Mazmur pasal 19 sebagai bagian dari *natural theology* dan ayat-ayat tentang penciptaan yang justru dijadikan bukti ontologis dari kosmos yang belum bisa dijawab oleh kosmologi modern.<sup>59</sup>

Senada dengan kitab suci tersebut, Al-Qur`an pun mendeskripsikan secara ontologis bagaimana kosmos menuju keberadaannya. Seyyed Hossein Nasr dalam artikelnya “Islamic Cosmology: Basic Tenets and Implications, Yesterday and Today” mengutip Surah Al-Baqarah ayat 117 sebagai landasan ontologi dari *cosmogenesis* (asal-usul kosmos). Dalam pengadaannya, Allah mengasosiasikan penciptaan dengan ucapan “*kun*”.<sup>60</sup> Simbol kreasi ini akan dibahas lebih lanjut pada bab 3.

Selain dalam teks-teks suci agama, sisi ontologis kosmos juga diinisiasi oleh beberapa tokoh, salah satunya adalah Ibnu Arabi. Sebagaimana dikutip oleh Reza Shah-Kazemi dalam bukunya *Paths to Transcendence According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, menegaskan nama Allah dan nama-nama lainnya sebagai fondasi ontologis dari kosmos. Ia menegaskan bahwa Ibnu Arabi memandang kosmos memiliki substansi non ontologis, di mana kosmos hanya memiliki esensi ontologis – yaitu Allah – melalui posisinya sebagai substansi yang keberadaannya relatif, sedangkan Allah sebagai fondasi ontologis dari kosmos memiliki keberadaan yang absolut. Keberadaan relatif ini disebut oleh Ibnu Arabi sebagai imajinasi.<sup>61</sup>

Kontemplasi manusia melalui kosmos mengantarkan manusia menuju aspek transendental dari kosmos itu sendiri, yaitu hubungan manusia dengan Tuhan dan menuju aspek ontologis dalam menjelaskan hubungan alam dengan Tuhan. Dengan kata lain, tanpa kosmologi – sebagaimana yang dijelaskan –, manusia tidak akan sampai kepada hakikat alam semesta dan peran *first cause* di dalamnya. Apa yang dicapai manusia dari pengetahuan tentang kosmos menuju peran Tuhan yang transenden dari kosmos di dalamnya dijumpai oleh konsep filosofis dari kosmologi. Artinya, kosmologi menjadi alat justifikasi filosofis dan religius dalam kesatuan sains dan pengetahuan spiritual. Kesatuan yang dalam pandangan Osman Bakar sebagai aplikasi prinsip *tawhid* diakomodasi oleh kosmologi karena ia merupakan landasan filosofis cara pandang terhadap kosmos<sup>62</sup> yang memiliki

---

<sup>59</sup> Karina Supelli, “Ciri Antropologis Pengetahuan,” dalam *Dari Kosmologi ke Dialog: Mengenal Batas Pengetahuan, Menentang Fanatisme*, Jakarta Barat: Mizan Publika, 2011, 181–82.

<sup>60</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology,” ..., hal. 43.

<sup>61</sup> Reza Shah Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Canada: World Wisdom Inc., 2006, hal. 194.

<sup>62</sup> William Fairfield Warren, *The Earliest Cosmologies: The Universe as Pictured in Thought by The Ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians, and Indo-Aryans*, New York: Eaton and Mains, 1909, hal. 11.

kaitan erat dengan sains disebabkan posisinya yang merupakan bagian dari ilmu-ilmu empiris.<sup>63</sup>

### 3. Kosmologi sebagai Fondasi Integralistik antara Agama dan Sains

Hubungan antara agama dan sains dalam sejarah perkembangan ilmu pengetahuan selalu menyediakan tempat khusus bagi argumen kosmologis.<sup>64</sup> Hubungan antara keduanya mengalami negosiasi setelah agama mengakui bahwa kosmologi tidak ada hubungannya dengan agama.

Kosmologi modern yang menempatkan ilmu alam beserta perhitungan matematisnya pada tataran sains partikular dihadapkan dengan kosmologi tradisional – yang dalam ranah agama dikategorikan sebagai argumen kosmologis atas eksistensi Tuhan – dengan sains metafisika sebagai tujuannya. Menurut Osman, sains metafisika ini berkaitan erat dengan *Tawhid*. Apabila keduanya dipertemukan, maka terbentuklah pengetahuan kosmologis.<sup>65</sup> Dalam hal ini, Osman tidak menunjukkan preferensi kepada salah satu jenis sains saja, namun ia mencoba mengasosiasi keduanya sebagai landasan dalam mencapai pengetahuan spiritual. Pendapat ini ia kutip dari klasifikasi Al-Farabi dalam kitab *Ihshâ al-'Ulûm* yang memandang kosmologi sebagai cabang ilmu metafisika dan mungkin juga dikategorikan sebagai prinsip turunan dari sains partikular. Dengan demikian, maka kosmologi dalam Islam, memainkan peran penting sebagai penghubung antara metafisika dan sains partikular.<sup>66</sup> Hal ini, kemudian ditawarkan pula oleh penelitian ini sebagai penghubung sains yang selama ini kita kenal (sains modern) dan metafisika sebagai sains murni.

Dengan mengutip apa yang disampaikan Osman dalam bukunya *Tawhid and Science: Islamic Perspective on Religion and Science*, penelitian ini menemukan adanya tingkatan struktural realitas yang diadopsi dari model-model kosmologis ilmuwan Muslim seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Arabi, dan Suhrawardi, antara lain, alam spiritual sebagai dasar dari alam subtil, dan alm subtil sebagai dasar dari alam fisik. Tingkatan ini nantinya akan membuktikan bahwa realitas fisik kosmos tidak mungkin terpisah dari realitas spiritual, dan karenanya, ia tidak bisa dipandang murni materi atau bahkan terpisah sama sekali dengan unsur spiritual. Untuk menjelaskan hal ini, Osman memberi contoh dalam bukunya berupa realitas non-fisik yang disebut “eter” dalam kajian ilmu fisika lama. Pengetahuan terhadap “eter” kemudian menjadi sangat penting untuk mengetahui asal-usul kosmos fisik.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Supelli, “Ciri Antropologis Pengetahuan,”..., hal. 23.

<sup>64</sup> Ismail Hacinebioglu, *Does God Exist*, ..., hal. 61.

<sup>65</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, trans. oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrullah (Bandung: Pustaka Hidayah, 2008), 162.

<sup>66</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, ..., hal. 163.

<sup>67</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, ..., hal. 165.

Jika dikaitkan dengan humanitas, dalam biologi misalnya, aktivitas-aktivitas molekular yang sifatnya fisik, meskipun terasosiasi dalam bentuk kehidupan, namun ia bukanlah sumber hidup. Ada realitas non-fisik yang menjadi sumber hidup, yaitu nyawa. Osman menamakan nyawa di sini dengan istilah *An-Nafsu Al-Kulliyyah* atau jiwa universal.<sup>68</sup> Hal ini yang menurut peneliti diabaikan oleh sains modern, baik dalam entitas kosmos sebagai realitas yang lebih besar maupun dalam entitas manusia sebagai mikrokosmos.<sup>69</sup>

Peran jiwa universal ini menuntut pengetahuan kosmologis untuk mengintegrasikan sains partikular yang menjadikan kosmos sebagai objek fisik sains modern dan sains metafisik. Dari sinilah, menurut Osman, konsep *Tawhid* mengambil peran dalam melandasi sains sebagai pengetahuan spiritual untuk menghadapi sifat reduksionis sains modern yang memiskinkan pandangan tentang alam.<sup>70</sup>

Selain Osman Bakar, konsep *tawhid* sebagai refleksi dari kosmologi dalam mengintegrasikan agama dan sains juga diajukan oleh Ismail Raji Al-Faruqi. Fathi Hasan Malkawi dalam bukunya *Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology* menyebutkan bahwa konsep *tawhid* dalam pandangan Al-Faruqi telah sampai kepada derajat inklusivitas keilmuan Islam yang dibuktikan melalui reformasi peradaban di setiap elemen, dari bidang yang paling luar – yang disebut Al-Faruqi memiliki dampak modifikatif yang minor – menuju bidang yang paling inti – yaitu fungsi dari reformasi tersebut. Dengan kata lain, ketika *tawhid* menjadi landasan keilmuan atau sains, maka sains tersebut akan menghasilkan kombinasi dari berbagai area keilmuan, mulai dari logika, teori, metafisik, maupun etika. Semuanya ini merupakan konsekuensi dari pandangan terhadap dunia kosmos sebagai keteraturan yang disengaja karena adanya otoritas yang mewujudkan keteraturan tersebut.<sup>71</sup>

Dengan adanya realitas kosmos yang membawa manusia kepada pandangan mengenai Tuhan sebagai kreator, maka kosmos yang merupakan objek sains menghubungkan manusia kepada Tuhan melalui pencariannya terhadap sains di setiap tingkatannya. Hal ini bersifat urgen karena ketika manusia mampu memersepsikan kerja Tuhan di setiap kejadian dan fenomena, maka ia membutuhkan observasi terhadap ciptaan ilahi, yaitu kosmos. Observasi ini kemudian menarik manusia kepada pendalaman terhadap sains alam yang memiliki konstitusi-konstitusi hukum alam dan

---

<sup>68</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, ..., hal. 165.

<sup>69</sup> William C. Chittick, *Science of The Cosmos, Science of The Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in The Modern World*, Oxford: Oneworld Publications, 2007, hal. 121.

<sup>70</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, ..., hal. 166 dan 167.

<sup>71</sup> Fathi Hasan Malkawi, *Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology*, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2014, hal. 14.

polanya. Konstitusi-konstitusi tersebut dirumuskan Tuhan untuk memberi tahu manusia bagaimana alam bekerja dan bagaimana Tuhan berkreasi di dalamnya. Jika hal ini diketahui, maka manusia akan merealisasikan cara kerja kreasi Tuhan tersebut pada kehidupan sehari-harinya yang kemudian akan membentuk mereka dalam konstruksi sosialnya.<sup>72</sup> Hal ini juga menyiratkan bahwa kosmologi sebagai sains alam tidak dapat dipisahkan dari etika yang merupakan bagian dari sains sosial. Dengan kata lain, kosmologi yang dipandang sebagai landasan filosofis dan religius terkait *Tawhid*, akan mengarahkan kepada integrasi sisi lain dari kosmologi yang menjadi objek sains alam dan manusia (etika) yang menjadi objek sains sosial.

Senada dengan Al-Faruqi, Seyyed Hossein Nasr juga menyatakan bahwa kosmos sebagai objek kosmologi dalam sains alam merefleksikan cara kerja Tuhan di dalam semesta ini. Namun, bedanya, Nasr menempatkan kosmologi sebagai sains metafisika – sama seperti pernyataan Osman Bakar sebelumnya. Jika demikian, maka kosmologi tidak hanya menuju kepada aspek yang lebih tinggi – makrokosmos –, namun juga menuju kepada yang lebih rendah – mikrokosmos –, yaitu manusia. Manusia sebagai si empunya pengetahuan sains tidak mampu berdiri sendiri mengobservasi luasnya kosmos yang tak terhingga, sehingga ia sangat membutuhkan pengetahuan *Tawhid* yang bersumber dari pengetahuan metafisik yang digambarkan dalam wahyu ilahiah.<sup>73</sup>

Kosmologi sebagai alat identifikasi pengetahuan saintifik sekaligus pengetahuan ilahiah menjadi sebab mengapa ia dianggap oleh Nasr mampu mengintegrasikan sains dan agama. Dengan adanya konsep *Tawhid* sebagai tujuan dari kosmologi, maka kosmologi yang sebelumnya terbagi menjadi dua – yaitu kosmologi empiris dan kosmologi metafisika<sup>74</sup> – mampu terintegrasi menjadi satu dan memberikan tawaran kepada integrasi sains dan agama melalui kacamata masing-masing pada tataran bagaimana masing-masing – sains dan agama – memandang kosmos. Oleh karena itu, maka kosmologi empiris yang merupakan ekspresi kosmologis dari sains modern perlu untuk dibahas untuk melihat sisi mana dari kosmologi modern atau kosmologi empiris yang perlu diisi dan sisi mana yang perlu dipertahankan.

Hal yang akan dipaparkan terlebih dahulu berkaitan dengan kosmologi empiris adalah konsep dasar yang merupakan turunan dari sains modern yang diturunkan kepada kosmologi empiris sebagai salah satu cabang keilmuannya.

Dalam kosmologi empiris yang merupakan turunan sains modern, objek-objek kosmologi hanya diukur secara fisik. Hal ini dipengaruhi oleh bentuk

---

<sup>72</sup> Fathi Hasan Malkawi, *Epistemological Integration*, ..., hal. 17–18.

<sup>73</sup> Fathi Hasan Malkawi, *Epistemological Integration*, ..., hal., 19.

<sup>74</sup> Achmad Maimun, *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*, Yogyakarta: IRcISoD, 2015, hal. 40.

empirisme yang menaunginya, seperti positivisme dan operasionalisme. Aliran berpikir seperti ini membatasi pengetahuan pada data yang didasarkan pada indra, sehingga metafisika yang merupakan ranah pengetahuan kosmologis dalam filsafat sains diabaikan.<sup>75</sup> Namun, penelitian ini tidak menempatkan sains modern dan kosmologi empiris terpengaruh oleh positivisme sehingga mewajibkan adanya sains yang Islam yang diajukan sebagai kontra-naratif terhadap sains modern. Meskipun demikian, landasan positivisme ini menjadikan posisi sains modern bukan satu-satunya yang dijadikan rujukan, bukan pula satu-satunya yang memvalidasi segala kebenaran. Peneliti bermaksud menunjukkan bahwa kelemahan ini perlu diakui oleh sains modern dan mencoba menelaah kembali sifat asli kosmologi yang tidak hanya diarahkan pada realitas empiris, namun di luar dari itu, yaitu realitas metafisik.

Di sisi lain, teori-teori yang berkembang berkaitan dengan kosmologi modern yang saat ini merupakan objek sains modern, sedikit banyak telah memberikan kontribusi ilmiah terhadap perkembangan kosmologi. Sebut saja, teori Big Bang yang diverifikasi dengan baik oleh sains modern. Namun, di tengah verifikasi tersebut, terdapat hal yang tidak dapat dijawab oleh teori Big Bang, yaitu kecermatan tala (*fine tuning*).<sup>76</sup>

Teori Big Bang mendeskripsikan bahwa alam bermula dari keadaan yang sangat mampat dan panas karena ukurannya yang kecil, sehingga ledakan terjadi sebagai efek kemampatan dan panas yang dialami oleh sistem alam semesta tersebut. Setelah ledakan itu terjadi, alam semesta terus mengembang bagaikan balon karet yang ditiup dan mengembang. Prinsip ini menegaskan dinamika alam semesta sekaligus membuktikan falsifikasi yang terdapat pada aspek filosofis kosmologi yang lebih banyak menjadi dasar pertimbangan alam semesta statis.<sup>77</sup>

Jika parameter kerapatan terlampaui besar, akan terjadi keruntuhan alam semesta yang amat cepat, dalam skala waktu yang jauh lebih rendah dari umur bintang. Akibatnya, pengayaan kimiawi pada bintang untuk membentuk sebuah planet tidak terjadi, sehingga kehidupan baru pun tidak terlahir. Namun, sebaliknya, jika parameter kerapatan terlalu rendah, maka alam semesta menjadi renggang. Jika demikian, maka struktur-struktur bermassa rendah tak mampu mempertahankan gas mereka dan mereka pun akan tercerai berai mengisi kekosongan alam semesta. Hal ini pun menyebabkan planet beserta kehidupan barunya tidak terbentuk.

---

<sup>75</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains: Tafsir Islami atas Sains*, diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad dari judul *Issues in Islam and Science*, Bandung: Mizan, 2005, hal. 12.

<sup>76</sup> Bruno Abd Al-Haqq Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat, ...*, hal. 9.

<sup>77</sup> Bruno Abd Al-Haqq Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat, ...*, hal. 182.

Sebab-sebab inilah yang mendorong para astronom untuk mengajukan kausalitas final untuk menerangkan *fine tuning* ini. Dalam penjelasannya, kausalitas final yang dimaksud di sini adalah kondisi-kondisi awal jagat raya yang dirancang untuk kehidupan manusia di muka bumi ini. Adanya anggapan “perancangan alam semesta” menjadi keniscayaan akan adanya pencipta, yaitu Tuhan yang merefleksikan diri-Nya melalui keteraturan di alam semesta ini (kosmos).<sup>78</sup> Di sinilah usaha kontemplatif berperan dan menggiring manusia kepada proses *Tawhid*.

Selain argumentasi atas urgensi kosmologi metafisika – ketika dihadapkan dengan kosmologi empiris – melalui teori Big Bang, seleksi kosmologis Smolin pun menjadi salah satu kontribusi sains modern yang dapat diadopsi sebagai bangunan argumentasi atas urgensi kosmologi metafisika sekaligus menunjukkan keterbatasan kosmologi empiris. Dalam konsepnya, Smolin menyatakan bahwa masing-masing jagat raya bermula dari dentumannya sendiri, akan tetapi semua jagat raya tersebut saling terkoneksi secara kompleks melalui jaringan lubang hitam (*black hole*) bagaikan “tali ari-ari”. Dua jagat raya yang berhubungan langsung mempunyai himpunan hukum alam yang sedikit berbeda. Perbedaan tersebut diidentifikasi melalui cara Darwinian. Dalam hal ini, Armahedi Mahzar menyatakan bahwa argumen di atas dapat dikoreksi melalui sudut pandang teleologis, di mana perbedaan dari dua jagat raya atau lebih tersebut merupakan sarana-sarana diferensiasi dan integrasi dalam proses kreativitas ilahiah.<sup>79</sup>

Pernyataan ini mengajukan integrasi antara kosmologi empiris yang bersandar pada cara Darwinian dengan kosmologi metafisik yang bersandar pada cara Tuhan, di mana yang pertama dapat diobservasi dan yang kedua tidak dapat diobservasi, sehingga jika terdapat kemandekan pada cara pertama, cara kedua dapat dijadikan jawaban yang tidak menjawab, namun dapat menggambarkan batasan-batasan diri manusia dan teori-teori ilmiah yang diajukan. Meski begitu, teori-teori ilmiah yang diajukan tidak dapat dinegasikan sama sekali, mengingat manusia diberi akal untuk terus mencari jawaban-jawaban yang dapat diidentifikasi melalui pemberian yang diberikan Tuhan.

Pernyataan-pernyataan di atas menegaskan kesatuan kosmologi dan subjek keilmuan yang mengkajinya. Kosmologi yang tidak dibedakan lagi antara kosmologi empiris dan kosmologi metafisik menyebabkan subjek keilmuan yang mengkajinya, yaitu sains partikular sebagai subjek kosmologi empiris dan sains metafisik (sains murni) sebagai subjek kosmologi metafisik terintegrasi dan dapat saling melengkapi satu sama lain.

---

<sup>78</sup> Bruno Abd Al-Haqq Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat, ...,* hal. 9–10.

<sup>79</sup> Bruno Abd Al-Haqq Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat, ...,* hal. 13.

## B. Etika

### 1. Problem Etika dalam Kajian Sains Modern

Kosmologi sebagai pengetahuan alam dalam kerangka keilmuan sains modern telah terpisah dari pengetahuan manusia oleh perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di era ini. Separasi ini mengakibatkan alienasi manusia dan alam. Lebih parahnya, paham operasionalisme dalam kajian sains modern menjadikan sains bersifat eksploitatif sehingga menjadikan manusia dan alam sebagai objek eksploitasi. Adanya sifat eksploitatif sains modern menyebabkan isu-isu etis (etika terapan) yang seharusnya menjadi bahan pertimbangan dalam sains modern tidak mendapat tempat dalam kajian keilmuan masa kini.<sup>80</sup>

Berawal dari pemikiran rasionalitas Descartes hingga gagasan etika Kant, etika menjadi hal yang tidak cocok untuk dibicarakan dalam ranah sains. Pada tingkatan yang paling rendah, Hume menyatakan bahwa etika sama sekali tidak dapat dikenakan status ilmu pengetahuan, karena etika merupakan aspek subjektif dan perkara yang tidak dapat diverifikasi. Oleh karena itu, maka sains modern menyarankan kepada manusia sebagai pengamat agar mengorbankan nilai-nilai subjektif yang dianutnya dalam mengamati alam semesta dan keteraturannya (kosmos).<sup>81</sup>

Pemisahan objektif dan subjektif dalam sains modern – dualisme Cartesian – memberikan pengaruh signifikan pada reduksi pandangan manusia terhadap realitas kosmik. Pembicaraan terkait orientasi pengetahuan terhadap penemuan kebijaksanaan di alam semesta diserahkan sepenuhnya kepada agama dan metafisika, sehingga sains modern hanya menyentuh aspek-aspek materialistik yang didasarkan pada data-data yang diidentifikasi secara langsung oleh indera manusia atau melalui teknologi.<sup>82</sup> Karena aspek-aspek yang berada di bawah agama dan metafisika, termasuk etika, tidak dapat dikenakan status ilmu pengetahuan, maka kebenarannya tidak dapat diakui secara ilmiah. Dengan kata lain, objektifikasi sains adalah satu-satunya pengetahuan yang ilmiah dan diakui kebenarannya.

Aspek-aspek materialistis yang diistimewakan dalam sains dan mendapatkan hak kebenaran tunggal menjadikan pemahaman terhadap alam cenderung parsial dan tidak menyeluruh, karena ia tidak mengakses aspek-aspek imaterial dengan mengingkari metafisika<sup>83</sup> dan memutus jaringan sebab vertikal yang menghubungkan kosmos dengan Realitas tertinggi. Jika

---

<sup>80</sup> Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, Jakarta Selatan: Teraju, 2002, hal. 164.

<sup>81</sup> Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*, ..., hal. 170–71.

<sup>82</sup> Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 107.

<sup>83</sup> Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 122.

sains mau membuka diri terhadap dimensi-dimensi lain di luar materi, maka ia akan mengakses realitas kosmik yang lebih luas, termasuk merumuskan hukum-hukum baik bagi manusia dan alam melalui hukum alam sebagai manifestasi dan refleksi Tuhan.<sup>84</sup> Inilah yang disebut Nasr sebagai *The Cosmos as Theophany*.<sup>85</sup>

Permasalahan-permasalahan di atas merupakan alasan mengapa etika dimarginalkan dalam kajian sains modern. Hal ini berawal dari pandangan kosmologis sains modern yang memiliki *worldview* materialistik dan mekanistik yang diidentifikasi melalui bagaimana sains modern memandang kosmos dan realitas kosmik. Senada dengan pendapat Nasr, peneliti berusaha menawarkan pola pandang terhadap kosmos yang juga diadopsi dari kosmologi tradisional – termasuk di dalamnya kosmologi Islam – sebagai usaha rekonstruktif terhadap sains yang tujuannya merumuskan etika-etika yang seharusnya dipertimbangkan kembali dalam kerja saintifik sebagai loncatan dari epistemologi menuju aksiologi melalui ontologi kosmos atau realitas kosmik. Inilah yang menjadi perbedaan tawaran yang diajukan Nasr dan yang diajukan oleh penelitian ini. Di saat Nasr mencoba menawarkan paradigma sains baru melalui prinsip *scientia sacra*, penelitian ini mencoba merekonstruksi pandangan kosmologis yang mengantarkan produk-produk epistemologis sains menuju kesadaran ontologis dan sikapnya terhadap alam sebagai konsekuensi dari produk epistemologis dan kesadaran ontologis tadi. Sikap ini merupakan kerja aksiologi yang meliputi etika dan moral sains atau saintis dan memiliki tujuan yang sama dengan apa yang diinginkan Nasr, yaitu menyelesaikan krisis-krisis yang terjadi di alam dan manusia.

## 2. Refleksi Makrokosmos terhadap Basis Etika

Kosmos sebagai refleksi dari kebijaksanaan Tuhan menyediakan ruang kontemplasi bagi manusia agar dapat memahami kebijaksanaan tersebut. Nilai ini memberikan pandangan dunia yang menyeluruh terhadap sains sebagai bidang ilmu dan saintis sebagai subjeknya. Pandangan dunia terhadap alam yang lebih luas dengan beranjak menuju dimensi-dimensi lain dari alam – tidak hanya dimensi material – menggugah perhatian saintis kepada etika yang menjadi landasan penting sains yang tidak bisa ditinggalkan di tengah semangat objektivitas sains. Berkaitan hal tersebut, peneliti berusaha memberikan gambaran etika yang dapat direfleksikan dari makrokosmos sebagai bagian luar dari manusia sebagai basis ontologis terhadap standar etika.

Kosmos yang mengantarkan manusia menuju ontologi alam semesta termasuk dirinya, memberikan modal untuk mengetahui mana yang baik dan

---

<sup>84</sup> Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr, ...*, hal. 133.

<sup>85</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr, ...*, hal. 189.

buruk. Feriel Bouhafa, dalam artikelnya berjudul “The Dialectics of Ethics: Moral Ontology and Epistemology in Islamic Philosophy”, mengutip beberapa filsuf Islam untuk menjelaskan basis ontologis moral baik dan buruk. Penelitian ini kemudian memilih ontologi moral yang digagas oleh Al-Farabi dalam karyanya *Fushûl*.<sup>86</sup>

Dalam karyanya, Al-Farabi menjelaskan terlebih dahulu modal eksistensi yang perlu diketahui sebelum mengetahui esensi baik dan buruk. Modal eksistensi tersebut antara lain; *pertama*, apa yang sudah pasti eksis, yaitu bagian spiritual atau roh. *Kedua*, apa yang dapat atau mungkin eksis, yaitu bagian-bagian yang merupakan eksistensi langit. Dan yang *ketiga*, adalah apa yang bisa eksis dan bisa tidak, yaitu eksistensi material. Ketiganya merefleksikan sifat kesempurnaan benda-benda yang eksis. Jika diurutkan, maka yang menempati kesempurnaan paling tinggi adalah yang pertama disebutkan dan terakhir disebutkan dianggap Al-Farabi memiliki kesempurnaan yang paling rendah dari ketiganya. Selain eksistensi yang merefleksikan sifat kesempurnaan, Al-Farabi juga menjelaskan eksistensi apa saja yang merefleksikan kekurangan atau kecacatan, di mana yang *pertama* adalah sesuatu yang tidak ada. *Kedua*, adalah sesuatu yang membutuhkan esensi lain untuk eksis. *Ketiga*, adalah sesuatu yang membutuhkan keragaman, di mana sesuatu tersebut dikatakan tidak cukup hanya dengan adanya saja, seperti kehidupan manusia. *Keempat*, adalah segala sesuatu yang memiliki kebalikannya berarti memiliki kekurangan, karena setiap dari yang berlawanan tersebut akan berusaha untuk menganulir yang lainnya.

Dari empat hal yang merefleksikan kekurangan, Al-Farabi menyebutkan dua kesimpulan penting, yaitu sesuatu yang tidak memiliki kekurangan maka ia tidak memiliki lawannya. Kesimpulan yang kedua adalah sesuatu yang tidak membutuhkan yang lain atau cukup ada dirinya saja, juga tidak memiliki lawan. Dengan kata lain, sesuatu yang memiliki eksistensi yang berlawanan berarti ia memiliki kekurangan atau tidak cukup pada eksistensi dirinya saja. Empat hal ini merupakan modal bagi Al-Farabi dalam mendefinisikan “keburukan”, di mana “keburukan” menurutnya berkaitan erat dengan eksistensi yang tidak sempurna. Pada derajat yang ekstrem, “keburukan” itu tidak ada eksistensinya dalam berbagai bentuk dan ia berhubungan dengan sesuatu yang tidak ada. Dalam pandangan Feriel, Al-Farabi berusaha mengafirmasi tidak mungkinnya eksistensi “keburukan” sebagai entitas ontik sekaligus menjadi dalil atas “kebaikan” seluruh eksistensi. Ini juga mengisyaratkan bahwa “keburukan” tidak memenuhi ketiga modal eksistensi yang dianggap Al-Farabi memiliki kekurangan – yaitu, memiliki kekurangan dalam eksistensinya atau tidak ada,

---

<sup>86</sup> Feriel Bouhafa, “The Dialectics of Ethics: Moral Ontology and Epistemology in Islamic Philosophy,” dalam *Journal of Arabic and Islamic Studies* Vol. 21 Tahun 2021, hal. 33.

ketidacukupan dirinya dalam memenuhi eksistensinya, dan keberagaman dalam eksistensi – sehingga dikatakan bahwa “keburukan” tidak memiliki eksistensi. Dengan demikian, karena “keburukan” tidak memiliki eksistensi, maka ia tidak dapat dianggap sebagai lawan dari “kebaikan”.<sup>87</sup>

Jika ditinjau dari ontologi kosmos, Al-Farabi menganut teori emanasi, di mana alam semesta merupakan emanasi dari Sebab Awal. Ia menggaris bawahi bahwa baik eksistensi yang sempurna atau yang memiliki kekurangan, semua eksistensi tersebut hasil emanasi dari substansi Sebab Awal, sehingga seluruh eksistensi tersebut berada dalam naungan “kebaikan”.<sup>88</sup> Namun, eksistensi yang merupakan hasil emanasi tersusun berdasarkan derajat kesempurnaannya dan derajat terendah adalah menuju ketiadaan yang mungkin terjadi pada eksistensi terendah. Berdasarkan definisi “keburukan” Al-Farabi, eksistensi terendah tersebut tidak mencakup “keburukan”, karena “keburukan” berada di luar dunia yang disebut Al-Farabi ini dan seharusnya “keburukan” berada di dalam dunia yang tidak mungkin eksis. Lebih jelasnya, Al-Farabi menyatakan bahwa seluruh eksistensi yang sempurna ataupun yang memiliki kekurangan berada dalam naungan “kebaikan” dikarenakan “keburukan” sebagai entitas non-eksis melekat pada tingkatan di luar eksistensi.<sup>89</sup>

Pernyataan di atas mengafirmasi pernyataan sebelumnya – yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang eksistensi dirinya mencukupinya tidak memiliki lawan –, sehingga Sebab Awal sebagai sesuatu yang menurut Al-Farabi independen dan eksistensinya sudah cukup bagi dirinya, tidak memiliki lawan atas “kebaikan”-nya. Jika demikian, maka “kebaikan” yang terbawa bersamaan dengan emanasi dari Sebab Awal menaungi seluruh eksistensi, baik pada tiga modal eksistensi yang merefleksikan kesempurnaan, maupun pada empat modal eksistensi yang merefleksikan kekurangan. Sedangkan “keburukan”, tidak dapat dianggap sebagai lawannya, karena “kebaikan” pada Sebab Awal sudah tidak memiliki lawannya, begitu pun juga pada hasil emanasinya yang terurut sesuai derajat kesempurnaannya, meskipun pada tingkatan eksistensi terendah, yaitu dunia materi.<sup>90</sup>

Al-Farabi mengemukakan alasan mengapa ia menganggap materi tetap di bawah naungan “kebaikan”. Ia menegaskan bahwa “keburukan” yang menurut ia tidak eksis, bergantung pada konsep keberhakan (*merit*). Maksud konsep keberhakan (*merit*) di sini adalah bahwa alam semesta ini diatur dengan penuh keadilan, karena setiap eksistensi diberikan porsi dan hak

---

<sup>87</sup> Ferial Bouhafa, “The Dialectics of Ethics, ..., hal. 34.

<sup>88</sup> Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi: Pendasaran Filofis bagi Relasi Sains, Filsafat, dan Agama*, Jakarta Selatan: Sadra Press, 2015, hal. 138.

<sup>89</sup> Ferial Bouhafa, “The Dialectics of Ethics, ..., hal. 35.

<sup>90</sup> Ferial Bouhafa, “The Dialectics of Ethics, ..., hal. 35.

dasarnya masing-masing, termasuk materi. Oleh karena itu, pandangan negatif tentang kejahatan sebagai sesuatu yang tidak ada menunjukkan skema eksistensi hierarkis yang adil. Dalam hal ini, Ferial menekankan bahwa konsep keberhakan Al-Farabi memainkan peran penting dalam skema eksistensi tersebut dengan tujuan untuk menetapkan hal-hal yang eksis pada “kebaikan” dan yang tidak eksis pada “keburukan”.<sup>91</sup>

Meski secara ontologis, Al-Farabi menafikan eksistensi “keburukan”, namun ia tetap mengakui adanya konsep “keburukan” yang berkaitan dengan tindakan manusia. Dalam hal ini, ia menyatakan bahwa konsep “keburukan” yang berada pada tindakan manusia merupakan tindakan sukarela yang berkaitan erat dengan tujuan akhir, di mana ia menyebutkan bahwa kesengsaraan (*misery*) menjadi konsekuensi atas “keburukan” yang sudah diperbuat. Pada tingkatan ini, Al-Farabi menyatakan bahwa kebaikan atau keburukan yang berkaitan dengan tindakan manusia mengisyaratkan teleologi moral dan bukan ontologi moral. Artinya, ia tetap berpegang pada pandangan kosmologisnya yang melihat keadilan penuh di alam ini melalui konsep “keberhakan” (*merit*), sehingga secara ontologis, “keburukan” itu tidak eksis, namun secara teleologis – berhubungan dengan konsekuensi dan tujuan dari suatu tindakan – kebaikan dan keburukan sebagai dimensi etik yang memiliki tujuan antara kebahagiaan maupun kesengsaraan dan bukanlah esensi intrinsik dari seluruh eksistensi.<sup>92</sup>

Selain sebagai ontologi etika, kosmologi juga menjadi epistemologi etika, yaitu sumber pengetahuan untuk manusia dalam bertindak dan berlaku. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Immanuel Levinas yang menjelaskan kedudukan alam semesta sebagai sumber moralitas dengan konsep diri dalam orang lain dan orang lain di dalam diri dengan istilah “*The self find Other-in-the-self, or, the self finds itself in-the-Other.*” Levinas mengumpamakan manusia dengan alam bagaikan dua wajah yang saling berhadapan. Artinya, untuk melihat potensi dirinya dan mendapat kebaikan yang terdapat dalam dirinya, manusia harus melihat dan merujuk pada kebaikan-kebaikan yang terdapat pada wajah yang berada di hadapannya, yaitu alam. Dengan demikian, diri subjek akan menemukan eksistensi dirinya ketika ia melihat wajah yang ada di hadapannya (*the other*). Secara ontologis, manusia bergerak untuk mendapatkan eksistensi dirinya ketika ia menyatu dengan yang lain dan mencari kebaikan yang terwahyukan pada diri yang lain – dalam hal ini alam.<sup>93</sup>

Senada dengan teori Immanuel Levinas di atas, hubungan alam sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmos dinyatakan pula oleh G. W.

---

<sup>91</sup> Ferial Bouhafa, “The Dialectics of Ethics, ...”, hal. 36.

<sup>92</sup> Ferial Bouhafa, “The Dialectics of Ethics, ...”, hal. 37.

<sup>93</sup> Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi, ...*, hal. 248.

F. Hegel melalui filsafat fenomenologi dan eksistensialismenya. Konsepnya bertujuan untuk membuktikan bahwa kesadaran manusia tidak akan mampu memahami dirinya sendiri tanpa pengakuan dari yang lain. Dalam konsep ini, *the other* menjadi faktor utama yang dapat menjadikan subjek membangun dan meneguhkan gambaran dirinya (*the self-image*). *The other* tersebut dapat berupa seorang individu atau kelompok yang dapat memberi makna bagi eksistensi subjek. Pengungkapan makna tersebut, baik melalui bantuan atau dorongan untuk memilih cara pandang tertentu, dan dengan cara pandang ini, subjek dapat menentukan posisinya. Dalam domain psiko-analisis, konsep hubungan antara diri orang lain dinyatakan oleh Jacques Lacan, yang menyatakan bahwa eksistensi manusia sebagai subjek berfungsi sebagai penghubung dengan yang lain (*with the Other*). *The Other* adalah segala sesuatu yang harus dipelajari untuk meningkatkan tingkat kedewasaan subjek dan dapat meneguhkan gambaran diri.<sup>94</sup>

Pernyataan ini menegaskan bahwa pengetahuan terhadap alam akan mempengaruhi cara pandang manusia terhadap alam dan dirinya, sehingga ia mengetahui bagaimana ia bertindak dan berlaku. Tertutupnya kajian modern terhadap integrasi manusia dan alam yang merupakan satu kesatuan memutus tatanan realitas dan domain pengetahuan lain, bahkan memutus hubungan dengan sumber pengetahuan, yaitu Tuhan. Wajar jika Jurgen Habermas ikut menggugat objektivitas sains yang menyebabkan alam semesta sebagai objek eksploitasi, sebagaimana yang dikumandangkan oleh Francis Bacon dan Rene Descartes melalui fungsi rasionalitas instrumentalnya. Ia, Habermas, justru memegang pendapat bahwa untuk mendapatkan hikmah dan pelajaran, manusia harus meniru gerak pasrahnya (Islam) alam kepada Tuhan.<sup>95</sup>

### 3. Refleksi Mikrokosmos terhadap Basis Etika

Adanya sub-bab ini dalam kerangka penelitian ini membuktikan bahwa jiwa sebagai bagian dari mikrokosmos tidak dapat dipisahkan dari kosmologi. Sebagai subjek yang mempelajari alam, manusia akan terus memberikan nama terhadap alam. Hal ini sudah dilakukan terlebih dahulu oleh Adam A.s. sebagai nabi pertama yang mendapat pengajaran langsung dari Tuhan dalam menamai benda-benda di alam ini. Penamaan ini, menurut William Chittick, berada dalam rentetan ayat yang meringkas di dalamnya teologi, kosmologi, dan psikologi spiritual Islam. Menurutnya, ayat ini mengingatkan manusia pada tiga realitas dasar yang harus diperhatikan jika ingin memahami hakikat segala sesuatu, yaitu Tuhan, alam semesta, dan jiwa.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi*, ..., hal. 248.

<sup>95</sup> Humaidi, *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi*, ..., hal. 249.

<sup>96</sup> William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, ..., hal. 84.

Penamaan ini kemudian akan membawa manusia pada hakikatnya ketika manusia mampu mengaktualisasikan kesempurnaan fitrah kemanusiaan yang dibawanya secara utuh. Dengan kata lain, manusia akan memahami fitrahnya dan bagaimana bertindak atas fitrahnya melalui aktualisasi tersebut. Jika dikaitkan dengan kasus Adam A.s., adanya nama-nama itu merupakan ekspresi sempurna kesadaran Adam atas seluruh pengetahuan di dalam jiwanya.

Dalam memahami nama-nama tersebut, manusia memerlukan bimbingan Ilahi, karena banyaknya keterbatasan konsep yang dimiliki manusia. Pemahaman terhadap nama-nama tersebut, menurut Chittick, merupakan hal yang urgen dalam memahami alam semesta dan jiwa.<sup>97</sup> Susunan kosmis yang dinamai oleh Tuhan, termasuk di dalamnya susunan manusia, menuntun manusia untuk melihat perannya yang layak di dalam masyarakat dan alam. Artinya, pandangan terhadap alam semesta memiliki efek terhadap bagaimana manusia bertindak kepada alam. Sebagai contoh, ketika kosmos dinamai dengan nama-nama yang digunakan untuk benda-benda mati, mesin-mesin, atau proses impersonal, maka manusia akan memahaminya dalam kerangka kematian, mekanisme dan proses-proses impersonal. Jika demikian, maka pemahaman terhadap alam akan kehilangan signifikansi hidup, rahmat, dan kesadaran yang meliputi setiap atomnya.<sup>98</sup>

Berbeda dengan penamaan seperti di atas, penamaan terhadap alam sesuai dengan nama-nama yang diturunkan Tuhan kepada alam – yakni ketika Tuhan menganugerahkan realitas kepadanya – menuntun manusia terhadap kesadaran atas ketiadaan realitasnya. Kesadaran ini menunjukkan bahwa realitas sejati adalah Tuhan dan manusia yang dianugerahi realitas relatif memiliki tanggung jawab untuk merespons hak-hak dan realitas yang dihadapinya. Realitas tersebut adalah aspek ontologis dari eksistensi manusia yang merupakan hak kreatif Tuhan, karena manusia secara pasif merupakan ciptaan Tuhan yang berdasarkan realitas-Nya. Namun, menurut Chittick, kesempurnaan relatif dari kehadiran Tuhan dalam citra manusia-Nya menganugerahkan pada manusia suatu kebebasan, dan yang demikian merupakan hasil dari hak-hak jiwa dan hak-hak yang lain, sehingga manusia dibebani tanggung jawab moral dan spiritual yang memberikan makna dan arahan bagi dunianya. Kehadiran Tuhan dalam citra manusia-Nya menuntun manusia untuk berusaha bertindak sesuai dengan sifat-sifat Tuhan yang ia temukan dalam dirinya sendiri dan di alam semesta.<sup>99</sup>

Jika penamaan ini disandarkan kepada otoritas Tuhan, yaitu dengan melihat alam sebagai manifestasi realitas-Nya melalui sifat-sifat-Nya yang

---

<sup>97</sup> William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hal. 86.

<sup>98</sup> William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hal. 92.

<sup>99</sup> William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hal. 93.

terefleksi di dalamnya, maka manusia akan mengerti perbedaan antara jiwa-jiwa yang sakit dan sehat. Selain itu, manusia juga akan memahami perbedaan antara benar dan salah.<sup>100</sup> Otoritas ini menjadi lazim berlaku pada manusia disebabkan adanya keterbatasan pandangan manusia terhadap alam dan masyarakat, sehingga moralitas dan etika yang dianugerahkan Tuhan efektif dalam menuntun manusia dalam bertindak terhadap alam.<sup>101</sup>

Pandangan di atas, merupakan pandangan metafisik yang tentunya bukanlah *shortcut* yang dilakukan untuk melangkahi atau mengabaikan pengetahuan empiris terhadap alam. Pencapaian terhadap pandangan metafisik tersebut merupakan hasil dari korespondensi antara makrokosmos dan mikrokosmos melalui aktivasi level kekuatan kognitif manusia yang beriringan dengan realitas dan kesadaran mikrokosmisnya. Hal tersebut dikarenakan manusia tidak akan mencapai realitas dari kosmos tanpa pemahamannya terhadap kesadaran kognitifnya dan tanpa menyalakan kekuatan kognitifnya yang terpendam. Dengan kata lain, dengan mengaktualisasikan kekuatan kognitifnya yang terpendam – yang terhampar melampaui kekuatan penginderaan fisik, imajinasi yang rendah, dan kekuatan rasio, manusia akan mencapai kekuatan empiris tertinggi, yaitu pengetahuan metafisik yang dapat dicapai dengan mengaktifkan kemampuan tertinggi manusia dalam mengetahui segala sesuatu – kognisi spiritual dan intuisi intelektual.<sup>102</sup>

#### 4. Etika sebagai Subjektivitas Sainis

Pada sub-bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa mikrokosmos memiliki peran penting dalam membentuk etika dalam dirinya melalui kesadaran penuh atas seluruh pengetahuan dalam dirinya tanpa dikotak-kotakkan antara materi dan metafisik. Ketika hal tersebut dikaitkan dengan saintis sebagai pelaku sains, peneliti menemukan beberapa masalah dikarenakan sifat sains yang objektif dan empiris. Yang demikian ditekankan juga oleh Hamzah Andreas Tzortzis dalam bukunya *The Divine Reality: God, Islam, and The Mirage of Atheism*. Dalam bukunya, Hamzah menyebutkan bahwa pertimbangan kesadaran dalam sains akan selalu menjadi gap dari sains itu sendiri, mengingat kesadaran subjektif merupakan hal di luar jangkauan sains. Dalam hal ini, saintis dibatasi hanya kepada observasi saja, dikarenakan sains membatasi dirinya pada hal-hal yang dapat diselesaikan melalui proses observasi saja.<sup>103</sup> Dengan demikian, maka perlu adanya sudut

---

<sup>100</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* London: Unwin Paperbacks, 1990, hal. 21.

<sup>101</sup> William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hal. 98.

<sup>102</sup> Osman Bakar, *Qur`anic Pictures of The Universe, ...*, hal. 114–15.

<sup>103</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality: God, Islam & the Mirage of Atheism* San Clemente: FB Publishing, 2016, hal. 119.

pandang lain yang melampaui apa yang dipandang sains itu sendiri – yaitu hal yang melampaui energi dan materi.

Jika melihat kepada sains, ia membedakan antara otak dan kesadaran, di mana yang pertama bersifat materi dan yang kedua bersifat non-materi. Namun, tidak dapat dipungkiri bahwa keduanya saling interaksi dan saling mempengaruhi satu sama lain. Meskipun demikian, sejak otak dan kesadaran benar-benar mengalami dikotomi satu sama lain, pengetahuan terhadap cara interaksi keduanya hampir tidak diketahui. Inilah yang disebut oleh Hamzah sebagai “problem interaksi”, yaitu ketiadaan koherensi terkait bagaimana dan mengapa otak sebagai materi dan kesadaran sebagai non-materi saling berinteraksi.<sup>104</sup> Karena itu, Hamzah menawarkan jawaban terhadap problem ini dengan pandangan teistik, yaitu melandaskan pandangan bahwa kosmos diciptakan oleh Yang Maha Sadar yang memberikan kesadaran pada seluruh ciptaan-Nya.<sup>105</sup> Berbeda dengan landasan ini, pendekatan non-teistik dianggap Hamzah tidak masuk akal dalam menjelaskan bagaimana kesadaran ini hadir. Menurutnya, non-teistik berargumen bahwa kesadaran muncul secara ajaib dengan sendirinya.<sup>106</sup>

Perbedaan antara landasan keduanya mengisyaratkan bahwa pandangan terhadap eksistensi Tuhan dibutuhkan untuk menjelaskan pengalaman kesadaran subjektif. Hal ini kemudian menegaskan kembali pernyataan-pernyataan yang sudah dituliskan dalam sub-bab sebelumnya, yaitu urgensi pandangan terhadap eksistensi Tuhan sebagai landasan dalam mengetahui kesadaran yang hanya dapat diakses melalui pandangan non-materialis – atau dalam beberapa istilah di sub-bab-sub-bab sebelumnya disebut pengetahuan metafisika sebagai sains murni.

Di tengah objektivitas sains, subjektivitas sains menjadi hal yang tidak bisa diabaikan dalam pertimbangan sains. Subjektivitas dilibatkan bukan untuk mengatur hasil observasi sesuai dengan keinginan saintis, namun ia menjadi praanggapan yang mengafirmasi fenomena yang ditemukan. Sebagai contoh, Heisenberg menentang terbaginya benda-benda atomik secara tak tertentu dengan alasan-alasan filosofis, karenanya dia mempertanyakan manfaat membangun mesin pemecah atom yang lebih kuat. Meskipun begitu, langkah-langkah yang digunakan seorang saintis yang melakukan eksperimen bisa saja sama di seluruh dunia. Tetapi, dalam penyusunan teori-teori universal, praanggapan-praanggapan filosofis ikut bermain.<sup>107</sup>

Apa yang dialami oleh Heisenberg diamini oleh Andre Linde seorang kosmolog Rusia yang menyatakan bahwa ketika para saintis memulai pekerjaan mereka, mereka secara setengah sadar terpengaruh oleh tradisi

---

<sup>104</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 120.

<sup>105</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 123.

<sup>106</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 124.

<sup>107</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ..., hal. 48.

budaya mereka.<sup>108</sup> Jika dikontekskan dengan penelitian ini, maka pandangan terhadap alam yang merupakan bagian dari kajian kosmologi, sedikit banyak memberikan pengaruh terhadap perlakuan sebuah produk sains atau teori sains yang dirumuskan terhadap alam. Atas dasar tersebut, maka pandangan kosmologis terhadap aksi saintis – etika – sangat mempengaruhi interaksi dirinya dengan alam melalui sains yang digelutinya. Untuk menjelaskan pernyataan peneliti tersebut, peneliti mencoba mendatangkan contoh konkret yang terjadi di antara para peraih Nobel Fisika tahun 1979 yang diraih oleh Salam, Weinberg, dan Glashow.<sup>109</sup>

Penelitian terhadap kesatuan gaya-gaya fundamental alam merupakan objek yang banyak digeluti oleh para fisikawan termasuk ketiga fisikawan tersebut. Ketiganya mendapatkan penghargaan atas jasanya dalam menemukan kesatuan gaya elektromagnetik dan gaya nuklir lemah. Meskipun ketiganya mendapatkan penghargaan pada bidang yang sama, namun motivasi ketiganya tidaklah sama. Salam meyakini bahwa kesatuan gaya-gaya alam adalah petunjuk akan keesaan Penguasa alam; Glashow melihat signifikansi upaya ini dalam kegunaan praktisnya; sedangkan Weinberg tertarik pada gagasan ini karena penyederhanaan yang dihasilkannya.<sup>110</sup> Tujuan yang berbeda ini, kemudian menghasilkan hasil teori dan rumusan yang berbeda pula. Teori dan rumusan tersebut nantinya akan diaplikasikan dalam bentuk produk sains yang menghargai lingkungan atau justru mengeksploitasi lingkungan, tergantung kepada praanggapan yang dimiliki oleh saintis.

Praanggapan atau presuposisi ini tidak hanya pandangannya terhadap alam atau kosmos yang bermuara kepada metafisik atau fisik saja, namun juga praanggapan metodologis yang menjadi kerangka dari referensi kepada teori-teori yang sudah ada sebelumnya. Praanggapan ini nantinya akan menjadi alat justifikasi terhadap teori-teori sains yang sudah ada sebelumnya beserta metode yang digunakan.<sup>111</sup>

Tidak kalah penting dari praanggapan metodologis, yaitu praanggapan aksiologis yang identik dengan tiga poin berikut, yaitu; keyakinan terhadap metode saintifik yang lebih dapat diandalkan dalam menghasilkan pengetahuan, nilai yang menjadi pertimbangan saintis dalam memilih tugas saintifiknya, dan nilai final yang mempengaruhi saintis dalam menilai beberapa hipotesis yang diajukan atau didapatkan.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ..., hal. 49.

<sup>109</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ..., hal. 50.

<sup>110</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ..., hal. 50.

<sup>111</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, Istanbul: Insan Publications, 2008, hal. 90.

<sup>112</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, ..., hal. 90.

Pertimbangan-pertimbangan di atas sedikit demi sedikit menggugurkan anggapan bahwa sains menafikan nilai – sains bebas nilai – dan mengabaikan subjektivitas saintis. Dalam hal ini, peneliti berasumsi bahwa rumusan etika untuk saintis bukanlah hal yang akan ditolak mentah-mentah oleh aktivitas saintifik dan juga bukanlah hal yang tidak memiliki peran sama sekali terhadap pencapaian sains modern sekarang. Dengan adanya kritik dari para saintis yang juga memiliki perhatian kepada efek yang ditimbulkan sains modern, seperti Seyyed Hossein Nasr, Osman Bakar, Mehdi Ghalsani, dan para saintis Muslim lainnya, peneliti mengafirmasi perlunya rekonstruksi praanggapan sains, termasuk pandangannya, terhadap alam secara keseluruhan, baik itu alam besar (makrokosmos) ataupun alam kecil (mikrokosmos).

Dari ketiga saintis tersebut, peneliti cenderung memilih tawaran rekonstruktif pandangan sains terhadap alam yang diajukan oleh Seyyed Hossein Nasr karena ia melandaskan tawarannya dari kosmologi sebagai landasan filosofis sains yang berkaitan dengan alam. Selain itu, pandangan kosmologisnya ia tumpahkan dalam komentar-komentarnya terhadap ayat-ayat Al-Quran secara keseluruhan yang tersusun dari Surah Al-Fatihah hingga Surah An-Naas dan terhimpun dalam buku *The Study Quran* yang menjadi objek penelitian tafsir dalam penelitian ini.

### **BAB III**

#### **KOSMOLOGI DALAM *THE STUDY QUR`AN***

##### **A. Latar Belakang Penyusunan *The Study Qur`an***

##### **1. Penyajian Pesan Al-Qur`an dalam Pendahuluan sebagai Konsekuensi Penyusunan *The Study Qur`an***

*The Study Qur`an* merupakan karya penafsiran monumental 30 juz yang diterbitkan oleh HarperCollins pada tahun 2015. Karya ini merupakan karya penafsiran kolaboratif yang diselesaikan oleh beberapa sarjana Muslim di Barat. Dalam beberapa *review* terhadap karya ini, terdapat tujuan-tujuan yang diidentifikasi oleh setiap *reviewer* berkaitan dengan karya monumental ini. Elizabet R. Alexandrin misalnya, dalam *review* yang ia tulis terhadap *The Study Qur`an*, ia menemukan beberapa tujuan dari karya ini. Menurut Elizabeth, tujuan utama dari karya ini adalah untuk menyediakan produk pembacaan yang tidak hanya terpaku pada kepentingan historis, sosial, ataupun linguistik, tapi ia menyatukan aspek-aspek ini sehingga memiliki ruh sebagaimana Al-Qur`an itu sendiri yang sudah memiliki esensi sakral dan tersingkap. Dalam menyampaikan pesan Al-Qur`an, Nasr memfokuskan kajian pada pandangan-pandangan tradisional Islam dengan menggabungkan komentar-komentar yang berkaitan dengan Al-Qur`an dan penafsiran-penafsiran Al-Qur`an yang sudah ada sebelumnya. Hal ini bertujuan untuk

membentuk teks yang saling berinteraksi satu sama lain dan menghasilkan catatan yang tertulis di antara teks.<sup>1</sup>

Jika melihat latar belakang dari penyusunan *The Study Qur'an*, peneliti menemukan hal yang menarik dalam penjabaran. Dalam introduksinya, ia memulai dari deskripsi terkait Al-Qur'an dalam pandangannya dan dalam pandangan umat Islam pada umumnya. Seperti para sarjana studi Al-Qur'an, Nasr menjabarkan pandangannya terhadap Al-Qur'an. Di antara pandangan yang beredar di kalangan sarjana peneliti Al-Qur'an, Seyyed Hossein Nasr lebih memilih pendapat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah *kalâmullah* yang diwahyukan kepada Rasulullah Saw. Artinya, bahasa yang berupa suara dan teks yang berupa tulisan seluruhnya bersifat suci.<sup>2</sup> Hal ini jelas berbeda dari beberapa kalangan sarjana seperti Arthur Jeffrey yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah karangan Nabi Muhammad Saw.<sup>3</sup>

Pandangan Nasr tentang Al-Qur'an kemudian dikaitkan dengan pandangan mayoritas umat Islam terhadap Al-Qur'an, seperti kebiasaan beberapa golongan yang menjadikan pembacaan Al-Qur'an sebagai bagian dari adat istiadat atau bagian penting pada munasabah tertentu, seperti pembacaan Al-Qur'an ketika munasabah pernikahan atau kelahiran anak. Dari sini, ia menyimpulkan pentingnya posisi Al-Qur'an dalam spiritual masyarakat Muslim maupun sosial.<sup>4</sup> Hal ini menjadi salah satu objek yang disasar oleh Nasr dalam penyusunan *The Study Qur'an* ini. Ia mencoba menyajikan karya tersebut sebagai wadah untuk merepresentasikan resepsi dan interpretasi para sarjana Muslim, khususnya yang berkaitan dengan tradisi intelektual dan spiritual. Meskipun karya ini menyajikan representasi tersebut, namun Nasr tidak hanya menjadikan umat Islam sebagai satu-satunya audiens atas karyanya, akan tetapi, ia juga menginginkan karyanya bisa dipelajari oleh orang-orang non-muslim sekalipun agar tujuan dan maksud Al-Qur'an bisa dinikmati pula oleh mereka.<sup>5</sup>

Dengan pandangan Nasr terhadap Al-Qur'an yang merupakan kitab sakral dan suci, maka ia membawa studinya dalam *The Study Qur'an* menuju pendekatan yang lebih tradisional dan spiritual, karena menurutnya model studi Al-Qur'an yang ia dekati dalam karyanya bukanlah untuk menelaah Al-

<sup>1</sup> Elizabet R. Alexandrin, "The Study Quran: A New Translation and Commentary. Editor-in-chief, Seyyed Hossein Nasr. General editors, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake and Joseph E. B. Lumbard. Assistant editor, Mohammed Rustom. HarperOne: New York, 2015. lx + 1,988 pages.," dalam *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* Vol. 59 Tahun 2016, hal. 104.

<sup>2</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, New York: Harper One, 2015, hal. 19.

<sup>3</sup> Arthur Jeffrey, *Material for The History of The Text of The Qur'an: The Old Codices* Leiden: Brill, 1937, hal. 15.

<sup>4</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 19.

<sup>5</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 20.

Qur`an hanya sebagai objek studi filologi Semitik atau kondisi sosial Bangsa Arab pada abad ketujuh Masehi.<sup>6</sup>

Pendekatan tradisional dan spiritual yang ia lakukan dalam menyelesaikan *The Study Qur`an* juga terefleksi dalam pandangannya terhadap pesan yang dibawa Al-Qur`an. Pencapaian yang dicapai oleh tradisi-tradisi Islam seperti kejayaan ilmu pengetahuan, seni, dan hubungan sosial yang harmoni dijadikan sebagai pengejawantahan dari pesan Al-Qur`an itu sendiri.<sup>7</sup> Pendekatan ini menjadi menarik mengingat studi Al-Qur`an yang marak di Barat merupakan studi yang fokus kepada Al-Qur`an dan interpretasinya sebagai objek tanpa melihat pencapaian yang dicapai sejarah Islam sebagai hasil pengejawantahan pesan Al-Quran. Oleh karena itu, peneliti melihat adanya urgensi kilas balik kepada tradisi Islam sebagai bukti konkret bagaimana nilai Al-Qur`an diaplikasikan dalam bidang sains, seni, dan relasi religius.

Berkaitan dengan pendekatan spiritual, Nasr melihat adanya pesan Al-Qur`an yang terkait makrokosmos dan mikrokosmos sebagai landasan dalam mengenal Realitas sesungguhnya, yaitu Allah SWT. Perjalanan menuju realitas inilah yang disebut Nasr sebagai pusat dari pesan Islam yang mengarahkan manusia kepada kesatuan realitas (*tawhîd*). Dari makrokosmos dan mikrokosmos inilah, manusia sebagai bagian mikrokosmos mengenal makrokosmos yang sangat luas yang keluasannya tidak dapat diidentifikasi, sehingga manusia menyadari adanya kekuatan supranatural di alam ini. Kekuatan supranatural ini ditunjukkan oleh Allah Swt. melalui sifat-sifat ilahiah yang terucap melalui nama-nama-Nya yang Dia sebutkan dalam Al-Qur`an dalam rangka memperkenalkan diri-Nya kepada manusia.<sup>8</sup>

Selain hubungan manusia kepada dunia atas melalui makrokosmos, Al-Qur`an juga mengandung pesan bagaimana mikrokosmos menjalin hubungan dengan dirinya.<sup>9</sup> Menurut Nasr, Al-Qur`an mengajarkan kepada manusia hakikat siapa sebenarnya manusia, tujuan penciptaannya, tujuan kehidupannya, tanggung jawab dan haknya di hadapan Hukum Tuhan, pengetahuan tentang jiwa dan statusnya setelah masa pos-human, dan konsekuensi dari semua perbuatan di dunia. Meskipun Al-Qur`an menjelaskan mikrokosmos secara umum (tanpa ada perbedaan gender), namun, tugas keduanya sebagai pasangan merupakan konsekuensi dari

---

<sup>6</sup> Contoh model penelitian seperti ini adalah karya Muhammad Mustafa Al-Azami yang berjudul *The History of the Qur`anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*. Muhammad Mustafa Al-Azami, *The History of the Qur`anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*, Riyadh: Turath Publishing, 2010, hal. 109-114.

<sup>7</sup> Seyyed Hossein Nasr, et.al. (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 24–25.

<sup>8</sup> Seyyed Hossein Nasr, et.al. (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 20–21.

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur`an*, London: I. B. Tauris, 1994, hal. 13-14.

ontologi penciptaannya. Tidak hanya menjalin hubungan dengan diri manusia itu sendiri, namun hubungan dengan sosial dan ciptaan Tuhan yang lain menjadi salah satu perhatian Al-Qur`an dalam memberikan pesan terkait mikrokosmos.<sup>10</sup>

Pesan kosmologis Al-Qur`an yang direpresentasikan dalam *âyat* diperhatikan oleh Nasr sebagai wahyu primordial, karena ia merupakan rujukan banyak peradaban dalam memandang kosmos sebagai wahyu.<sup>11</sup> Dengan kata lain, Nasr ingin menunjukkan adanya dua term yang sudah disebutkan dalam beberapa karyanya sebelumnya untuk diaplikasikan dalam penafsirannya, yaitu *Al-Qur`ân At-Takwînî* (Al-Qur`an kosmis) dan *Al-Qur`ân At-Tadwînî* (Al-Qur`an tertulis), yaitu kitab suci Islam itu sendiri. Pembagian ini menjadi penting ketika dikaitkan dengan kondisi kosmologi modern yang menjadi kerangka sains modern dan menyebabkan disorder pada keseimbangan alam.<sup>12</sup> Pembagian tersebut diasumsikan oleh peneliti sebagai poin kosmologis yang ingin dipaparkan oleh *The Study Qur`an* ini dan menjadi kerangka dari ayat-ayat *kauniyyah* yang persentasenya hingga 70 % dari isi Al-Qur`an.

Walaupun begitu, tetap saja ada poin-poin kosmologis yang tidak dapat dicapai oleh akal manusia, sehingga Nasr berpendapat bahwa Al-Qur`an memiliki sisi batin yang tidak dapat diidentifikasi maknanya oleh manusia. Di sisi lain, makna zahir dari Al-Qur`an pun tidak seluruhnya bisa dipahami langsung secara tekstual. Ia memiliki level-level tertentu yang tingkat kesulitan identifikasi maknanya bertahap. Dengan pendapat ini, peneliti memahami bahwa adanya levelitas makna dalam Al-Qur`an, Nasr, dalam penyusunan karya tafsir ini, bertujuan untuk menunjukkan levelitas tersebut melalui pesan yang disampaikan dalam Al-Qur`an yang mencakup metafisika, kosmologi, sains tentang keadaan manusia, eskatologi, dan kehidupan spiritual manusia.<sup>13</sup>

Pesan Al-Qur`an berkaitan mikrokosmos kemudian dijabarkan oleh Nasr menjadi beberapa tema pesan yang berhubungan dengan kehidupan manusia sebagai individu dan sebagai bagian dari kehidupan sosial, seperti hukum, etika, ekonomi, politik,<sup>14</sup> termasuk eskatologi yang menurutnya memiliki hubungan antara individu dan kehidupan sosial manusia.<sup>15</sup> Dalam hal tersebut, Al-Qur`an berperan sebagai fondasi dan landasan dari aspek-aspek tersebut dengan menyajikan kisah-kisah suci dari kitab-kitab sebelumnya

<sup>10</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 21.

<sup>11</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: State University of New York Press, 1993, hal. 4.

<sup>12</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 22.

<sup>13</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 22.

<sup>14</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur`an*, ..., hal. 25.

<sup>15</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 24.

walaupun terdapat beberapa perbedaan cerita. Menurut Nasr, hal ini menunjukkan bahwa wahyu Islami ditujukan untuk seluruh aspek kemanusiaan daripada hanya sampai kepada golongan tertentu saja. Secara spesifik, kisah tersebut lebih memperhatikan sisi rohaniah dari kejadian-kejadian yang terjadi daripada hanya memperhatikan sisi fisik saja. Misalnya, adanya hikmah dan pelajaran dari kisah tersebut yang membedakan antara kebenaran dan kebatilan dan sehingga umat Islam dapat mengelola rohani mereka.<sup>16</sup> Oleh karena itu, perhatian lebih Al-Qur`an terhadap aspek rohaniah manusia menggugah Nasr untuk melakukan pendekatan tradisional dalam menafsirkan Al-Qur`an demi merealisasikan tujuan rohaniah manusia yang digariskan oleh Al-Qur`an.

Pandangan tradisional terhadap kisah-kisah religius – disebut Nasr demikian karena kisah-kisah tersebut tidak hanya memperhatikan aspek fisik dari rentetan kejadian – dalam Al-Qur`an selalu memiliki kaitan terhadap eskatologi karena ia tidak hanya menyajikan kisah-kisah masa lalu yang terbatas pada masa tersebut saja, namun ia menyajikan kejadian-kejadian yang akan datang sebagai refleksi dari kisah-kisah tersebut, sehingga membentuk siklus eskatologis, seperti diutusnya para nabi, azab yang diturunkan kepada para pendustanya yang telah melupakan pesannya hingga munculnya nabi baru.<sup>17</sup> Ketika sampai kepada masa penutup para nabi yang ditandai dengan diutusnya Nabi Muhammad Saw., siklus tersebut kemudian ditandai dengan berakhirnya dunia dan kemunculan dunia baru.<sup>18</sup>

Penggambaran dunia baru yang disajikan oleh Al-Qur`an dipresentasikan oleh Nasr sebagai realita eskatologis yang konkret dan simbolik.<sup>19</sup> Sebagai contoh, hari akhir dalam Al-Qur`an, ia presentasikan sebagai keadaan realitas konstan kesadaran umat Islam terhadap kehidupan mereka di dunia ini. Secara lebih spesifik, penggambaran kenikmatan surga dan siksa neraka memberikan dampak pada pikiran dan jiwa umat Islam dalam menjalani hidup di dunia ini. Hal ini tentunya memberikan pengaruh kepada umat Islam dalam bertindak di dunia ini, baik sebagai individu maupun sebagai bagian dari kehidupan sosial. Perhatian Nasr terhadap hal tersebut ketika menjabarkan pesan Al-Qur`an mengindikasikan bahwa Nasr menginginkan adanya kesadaran konkret dari masyarakat Muslim terkait pandangan dunia (*worldview*) yang sudah digambarkan Al-Qur`an berupa aplikasi pandangan tersebut dalam tindakan nyata (aplikasi etis) sebagai konsekuensi dari pesan Al-Qur`an yang bersifat *sapiental* dan praktis, legal dan etis, dan

---

<sup>16</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 23.

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur`an*, ..., hal. 74.

<sup>18</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 24.

<sup>19</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, New York: HarperCollins, 2007, hal. 73.

memperhatikan kehidupan sehari-hari masyarakat Muslim.<sup>20</sup> Sebagai kalam Tuhan yang hidup, Al-Qur`an menemani umat Islam dari buaian hingga liang lahad dengan menyajikan ruang spiritual dan religius bagi mereka. Oleh karena itu, penyajian tafsir sebagai penjabaran dari pesan-pesan tersebut merupakan hal yang urgen dilakukan, termasuk oleh Nasr sendiri melalui karya kolaboratifnya *The Study Qur`an*.

## 2. Linearitas Fungsi dan Peran Al-Qur`an dalam Kehidupan Muslim dengan Urgensi Penyusunan *The Study Qur`an*

Tradisi sebagai bagian dari pendekatan karya ini meniscayakan penjabaran ayat yang tidak hanya berupa pemahaman akal dan spiritual saja, namun, lebih dari itu, ia perlu menyajikan sisi yang terejawantahkan dari pesan Al-Qur`an tersebut melalui kehidupan Muslim sehari-hari. Hal ini dapat diidentifikasi dari bagaimana Al-Qur`an menjadi bagian adat istiadat di dunia Muslim, bahkan menjadi kerangka berpikir para ulama dalam menumpahkan hasil karyanya. Sebagai contoh, Ibnu Sînâ, seorang ulama kedokteran yang karya monumentalnya *Al-Qanûn fî Ath-Thîb* menjadi rujukan dalam dunia kedokteran, merupakan ulama yang hafal Al-Qur`an. Dengan status sebagai ulama yang demikian, maka pemikiran dan ingatannya terpenuhi dengan ayat-ayat Al-Qur`an. Keadaan yang demikian mempengaruhi keseluruhan sikap dan perilakunya terhadap ilmu dan sains sebagaimana ia menulis penafsirannya. Selain Ibnu Sînâ, beberapa penyair spiritual Muslim seperti Hallâj, Ibnu al-Farîd, Ibn `Arabî, `Aththâr, Rûmî, dan Hâfîzh melakukan hal yang telah dilakukan oleh Ibnu Sînâ, yaitu menumpahkan karyanya di bawah pengaruh Al-Qur`an yang sudah terinternalisasi ke dalam jiwa mereka. Dalam hal ini, Al-Qur`an menjadi realitas sentral dari kekuatan mereka dalam berkarya.<sup>21</sup>

Pada komunitas Muslim secara umum, Al-Qur`an menjadi bacaan yang menemani mereka dalam kehidupan ini, dimulai dari kelahiran yang merupakan keadaan *alpha* otak manusia hingga kematian yang merupakan keadaan *omega* otak manusia. Kenyataan ini memungkinkan terpenuhinya kehidupan Muslim dengan kehadiran Al-Qur`an pada dirinya. Terlebih jika Al-Qur`an dibacakan melalui media suara di setiap kota, desa, maupun rumah akan membentuk secara tidak langsung pengalaman kualitatif pada ruang di mana Muslim tradisional hidup.<sup>22</sup> Oleh karena itu, maka bisa dikatakan pula bahwa substansi dari jiwa Muslim bagaikan mosaik yang tersusun dari kesan-kesan dari ayat-ayat Al-Qur`an yang mempengaruhi hakikat manusia. Tidak hanya sebagai hukum yang mengatur kehidupan Muslim ataupun landasan

<sup>20</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 25.

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 35.

<sup>22</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 33.

norma etika yang diikuti oleh Muslim sekaligus menyajikan akar pengetahuan yang otentik, namun Al-Qur`an juga turut hadir dalam jiwa dan pikiran orang-orang beriman pada setiap fragmen kehidupan yang dijalaninya. Hal ini dikarenakan efek yang diberikan Al-Qur`an kepada setiap aspek eksistensi seorang Muslim, dari tubuh, fisik, dan perangkat batiniah, hingga pikiran, intelektualitas, dan jiwa.<sup>23</sup>

Selain peran batin Al-Qur`an yang merasuk ke dalam kehidupan Muslim melalui bacaan dan maknanya, fisik Al-Qur`an yang berupa teks pun menjadi salah satu peran penting yang juga tidak bisa dilepaskan dari kehidupan Muslim, khususnya tradisi Muslim. Nasr turut menyoroti hal tersebut. Ia menggambarkan dengan fenomena beberapa Muslim yang membawa Al-Qur`an atau beberapa ayatnya pada tubuh mereka sebagai pelindung mereka dari bahaya yang datang dari luar.<sup>24</sup>

Peran-peran Al-Qur`an yang penting dalam kehidupan masyarakat Muslim, termasuk bagaimana ia berpengaruh dalam mengonstruksi aspek-aspek dalam peradaban Islam menyadarkan Nasr untuk menyusun *The Study Qur`an* ini sebagai karya yang berdasar pada tradisi Islam klasik agar menyajikan para pembaca akses menuju beberapa jalan di mana Al-Qur`an dipahami dan dijelaskan oleh para Muslim selama lebih dari 14 abad. Yang demikian dianggap urgen oleh Nasr mengingat paradigma kebanyakan umat Islam yang memosisikan Al-Qur`an sebagai kalam Tuhan yang hidup mengiringi kehidupan mereka.<sup>25</sup> Oleh karena itu, Nasr dalam ungkapan pendahuluannya merasa bertanggung jawab untuk menyelesaikan karya monumental ini untuk menafsirkan dan memahami Al-Qur`an yang beriringan dengan paradigma tersebut, dan bukan paradigma para sarjana non-Muslim Barat yang menempatkan Al-Qur`an sebagai objek penelitian berupa dokumen historis, linguistik, ataupun sosiologis sekaligus menolak paradigma kebanyakan Muslim seperti yang telah disebutkan di atas.<sup>26</sup>

Paradigma ini menjadi standarisasi yang dipasang oleh Nasr dalam menentukan sarjana-sarjana yang akan bekerja sama dengannya dalam menyusun *The Study Qur`an*. Meskipun begitu, ia memiliki keinginan agar tidak membatasi para sarjana yang akan berkolaborasi dengannya hanya karena etnisnya atau lokasi geografisnya. Ia menginginkan agar tidak adanya pembatasan tersebut dapat menghasilkan karya yang universal dan tradisional secara bersamaan, yaitu dengan mengekspresikan pandangan tradisional Islami dan mengeluarkan interpretasi modern dan fundamentalis yang telah muncul di dunia Islam selama akhir dua abad ini. Dalam karya ini, ia ingin memproduksi sebuah teks yang merefleksikan bagaimana masyarakat

---

<sup>23</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 34.

<sup>24</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 35.

<sup>25</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, ..., hal. 85.

<sup>26</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 36.

Muslim memahami Al-Qur`an sepanjang sejarah Islam dan bagaimana mereka yang masih tradisional memahami Islam hari ini.<sup>27</sup>

### 3. Pemilihan Editor dan Urgensinya terhadap Tujuan Penyusunan *The Study Qur`an*

Sebagaimana disebutkan dalam sub-bab sebelumnya, Nasr memasang standarisasi pemilihan editor sesuai dengan paradigmanya terhadap Al-Qur`an. Dalam hal ini, ia memilih tiga editor yang semuanya merupakan sarjana berkebangsaan Amerika dan memiliki kepakaran dalam bidang studi Islam di beberapa kampus ternama di Amerika. Selain itu, para editor ini dianggap Nasr sebagai para sarjana yang memiliki hubungan langsung dengan dunia Islam, mengenal baik keilmuan Islam tradisional, dan menguasai Bahasa Arab klasik. Para editor tersebut adalah Joseph Lumbard dan Maria Dakake yang merupakan sarjana Amerika Muslim yang sebelumnya beragama Kristen. Selain keduanya, ia memilih juga Caner Dagli yang merupakan seorang Muslim dari lahirnya karena ia merupakan salah satu sarjana asli Sirkasia.<sup>28</sup> Selanjutnya, setelah transliterasi dibuat dan esai diedit, Nasr menambahkan satu editor lagi yaitu Mohammed Rustom yang terlahir sebagai seorang Muslim di tengah keluarga berkebangsaan Kanada yang berasal dari Asia Selatan dan ia merupakan pakar studi Islam di banyak universitas di Kanada.

Dikarenakan karya kolaboratif ini berupa penafsiran Al-Qur`an 30 juz penuh, maka usaha untuk menjaga kesatuan dari penyusunannya menjadi urgen untuk diperhatikan. Oleh karena itu, para sarjana yang dipilih Nasr dianggap olehnya memiliki kesatuan visi intelektual, perspektif spiritual, dan sikap ilmiah yang memungkinkan Nasr tidak menemukan banyak kesulitan dalam menghasilkan karya yang memiliki pembahasan yang menyeluruh dan menyatu, meskipun dikerjakan secara kolaboratif. Meskipun *The Study Qur`an* merupakan karya kolaboratif, namun Nasr berperan sebagai pemegang keputusan final dalam memutuskan hasil pengkajian yang dilakukan oleh seluruh editor.<sup>29</sup>

Berkenaan dengan pemilihan penulis esai yang disertakan dalam karya ini, Nasr berkonsultasi dengan beberapa editor terkait judul yang akan disajikan dalam karya tersebut. Dalam pemilihannya, Nasr menginginkan pembahasan yang sebisa mungkin bersifat global dan universal dalam kerangka kesarjanaan Islam tradisional. Oleh karena itu, Nasr mengakui

---

<sup>27</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 37.

<sup>28</sup> Sirkasia merupakan etnis asli wilayah Kaukasus Utara, tepatnya di Barat Daya Gunung Kaukasus yang dalam konteks saat ini mencakup wilayah Russia, Turki, dan Georgia. Mereka juga dikenal dengan etnis Adighe.

<sup>29</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 37.

bahwa ia memilih beberapa sarjana dari beberapa aliran pemikiran Islam dan mazhab Fiqh yang dianut umat Islam di seluruh dunia Islam, termasuk umat Islam yang ada di Barat. Para penulis yang dipilih adalah otoritas Muslim yang terkenal di dunia yang terdiri dari mulai *Grand Syaikh* Universitas Al-Azhar – sebagai kampus yang merupakan pusat pembelajaran Sunni terpenting –, salah satu Ayatullah ternama di Iran, hingga profesor-profesor muda yang ada di universitas-universitas di Barat.<sup>30</sup>

#### 4. Struktur Penyusunan dan Implikasinya terhadap Tujuan Penyusunan *The Study Qur`an*

Sebagai karya tafsir yang muncul dalam Bahasa Inggris, *The Study Qur`an* menyajikan transliterasi. Hal ini jelas berbeda dari penafsiran-penafsiran ulama sebelumnya yang kebanyakan berbahasa Arab dan tidak membutuhkan transliterasi ke dalam bahasa lain. Penerjemahan ke dalam Bahasa Inggris sendiri sudah dilakukan pada abad ke-17 Masehi. Pada masa-masa ini, penerjemahan ke dalam Bahasa Inggris dilakukan oleh sarjana non-Muslim yang menurut Nasr, tujuannya adalah untuk menyangkal kebenaran Islam. Pada akhir-akhir dekade ini, transliterasi ke dalam Bahasa Inggris sudah mulai digeluti oleh sarjana Muslim. Meski demikian, Nasr tidak menyangkal adanya kekurangan dalam transliterasi tersebut walaupun dilakukan oleh ‘*ulamâ`* ternama di beberapa kampus Islam ternama, seperti Universitas Al-Azhar. Hal ini mendorong penyelesaian transliterasi dalam karya ini membutuhkan banyak konsultasi dengan beberapa sarjana Muslim yang sudah melakukan transliterasi sebelumnya, seperti Yusuf Ali, Muhammad Marmaduke Pickthall, Muhammad Asad, A. J. Arberry, ‘Alî Qûlî Qarâ`î, dan Muhammad Abdel Haleem. Meski demikian, ia menegaskan bahwa proses transliterasi yang dilakukan oleh *The Study Qur`an* tidak berdasarkan kepada transliterasi yang sudah dilakukan, namun ia berdasarkan teks Arab Al-Qur`an itu sendiri dan bukan teks Arab penafsirannya.<sup>31</sup>

Berkaitan dengan hal tersebut, maka Nasr menyatakan tujuan transliterasinya yang membantu merealisasikan tujuan awal penyusunan *The Study Qur`an*. *Pertama*, ia mengharapkan agar transliterasinya akurat dan konsisten semampunya dalam kemungkinan-kemungkinan yang ada dalam Bahasa Inggris dan ketelitian terhadap adanya perbedaan “bidang makna” yang dimiliki oleh banyak kata, baik kata dalam Bahasa Inggris maupun Bahasa Arab, khususnya bidang yang sering kali tumpang tindih hanya sebagian sehingga menyebabkan bidang tersebut tidak sepenuhnya sama. Pandangan Nasr tentang kesucian bahasa Al-Qur`an menjadi salah satu pertimbangan utama dalam pemilihan diksi kata yang sesuai dari beberapa

<sup>30</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 38.

<sup>31</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 38.

kemungkinan pengartian Bahasa Inggris.<sup>32</sup> Dengan demikian, dalam transliterasinya, *The Study Qur'an* lebih memperhatikan penggunaan diksi bahasa yang paling mendekati dengan teks Bahasa Arab Al-Qur'an dan bukan bahasa yang paling *up-to-date* dan sesuai dengan era kontemporer.<sup>33</sup>

*Kedua*, ia mengharapkan agar transliterasi yang dilakukan tidak mengurangi kemukjizatan Bahasa Arab Al-Qur'an. Posisi Al-Qur'an sebagai mukjizat yang menjadikan manusia tidak bisa mendatangkan yang semisal, menurut Nasr tercermin, dari kefasihan Bahasa Arab Al-Qur'an. Oleh karena itu, dalam pendahuluan *The Study Qur'an*, dia menyatakan usahanya untuk merealisasikan hal tersebut, salah satunya adalah melalui transliterasi literal. Menurutnya, transliterasi literal terhadap ayat-ayat ataupun frasa-frasa dalam Al-Qur'an penting untuk memahami penafsiran tradisional pada ayat tertentu karena ia menawarkan interpretasi spiritual substantif berdasarkan analisis filologis dan gramatikal ayat.<sup>34</sup> Selain itu, transliterasi literal juga sangat penting ketika ingin menyajikan pemaknaan yang lebih memadai di tengah gaya inter-tekstualitas Al-Qur'an yang kompleks.<sup>35</sup>

Dengan adanya transliterasi yang paling mendekati makna Al-Qur'an, penafsiran atau komentar terhadap ayat secara luas akan mengacu kepada transliterasi tersebut, khususnya yang berkaitan dengan idiom atau frasa dalam Al-Qur'an. Transliterasi yang dihasilkan melalui pendekatan literal bersifat tekstual dan tidak mengungkap makna yang lebih luas. Oleh karena itu, diperlukan komentar atau penafsiran dalam rangka mengungkap makna yang lebih dari makna literalnya untuk memperjelas bagian-bagian yang sulit, mengungkap makna batin dari ayat ketika diminta, dan menyajikan penjelasan yang masuk akal dari perbedaan pandangan-pandangan dan interpretasi dalam perkara terkait hukum, teologi, spiritual, dan kisah-kisah suci yang dikemukakan oleh para otoritas keilmuan Islam tradisional. Tujuannya adalah untuk memungkinkan para pembaca untuk berinteraksi dengan Al-Qur'an pada berbagai tingkatannya dan menghilangkan pandangan keliru yang dianut oleh non-Muslim yang menyatakan bahwa keyakinan umat Islam bahwa Al-Qur'an adalah kalam Tuhan menjadikan mereka tidak mau memikirkannya dan berinteraksi dengannya secara intelektual. Pernyataan ini kemudian disanggah Nasr dengan karya penafsirannya yang sekaligus memenuhi undangan Al-Qur'an kepada pembacanya untuk bermeditasi dan memikirkan ajarannya.<sup>36</sup>

Dalam menafsirkan atau memberikan komentar – istilah yang sering digunakan dalam *The Study Qur'an* –, Nasr memilih beberapa penafsiran-

---

<sup>32</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, ..., hal. 8.

<sup>33</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 38–39.

<sup>34</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, ..., hal. 43.

<sup>35</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 39.

<sup>36</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 40.

penafsiran tradisional yang paling otoritatif, paling banyak dibaca, dan diterima. Selain itu, Nasr juga mengutip penafsiran-penafsiran khusus yang tidak ditemukan dalam penafsiran yang lebih banyak dibaca tersebut. Ketika dibutuhkan, Nasr juga merujuk kepada literatur *sirâh* dan dari literatur hadis Sunni dan Syiah.

Meskipun Nasr banyak mengutip dari beberapa penafsiran tradisional yang lebih dulu ada, namun ia menegaskan bahwa karyanya ini bukanlah merupakan klipng yang menghimpun penafsiran-penafsiran tersebut. Dalam memilih penafsiran yang dikutip, Nasr memiliki banyak pertimbangan seperti adanya beberapa pendapat yang kontradiktif pada ayat-ayat tertentu. Walaupun begitu, beberapa penafsiran tetap dikutip dalam *The Study Qur`an* meskipun ia tidak menganut pemikiran yang terkandung dalam penafsiran. Untuk memudahkan pembaca dalam memahami kutipan tersebut, Nasr menambahkan penjelasan terkait metodologi pengutipan dalam bagian “*Understanding the Citations in the Commentary*”.<sup>37</sup>

Selain pertimbangan tersebut, ia juga mengidentifikasi penafsiran-penafsiran berdasarkan keabsahan kontennya. Artinya, ia cenderung menghapus penafsiran yang mengandung interpretasi yang murni dugaan dan khayalan atau kisah-kisah legendaris dan cerita rakyat, khususnya jika hal tersebut tidak dibuktikan secara luas dalam sumber-sumber tafsir tradisional atau penafsiran tersebut memberikan sedikit penafsiran yang bermakna. dan yang menurutnya lebih banyak menjabarkan kisah-kisah yang murni beberapa tema yang menarik beberapa pembaca terkait isu-isu tertentu. Namun, Nasr sepertinya tidak bisa sepenuhnya lepas dari materi-materi tersebut dalam *The Study Qur`an*, sehingga ia perlu menjelaskan penilaiannya dan rekan-rekan editornya mengenai asal usul dan orisinalitas sumber materi tersebut dan sejauh mana ia konsisten atau inkonsisten terhadap ayat-ayat lain atau ide-ide yang ditemukan di dalam Hadis.<sup>38</sup>

Penafsiran tradisional yang dikutip oleh Nasr tidak serta merta menjadikan penafsiran yang disajikan oleh *The Study Qur`an* sebagai penafsiran yang tradisional dan tidak memperhatikan aspek-aspek yang terjadi di masa modern. Nasr menegaskan bahwa penafsiran tradisional yang dikutip turut dikonsultasikan dengan beberapa sumber-sumber berdasarkan kesarjanaan studi Al-Qur`an, baik yang menjadi hasil kajian di masa lalu maupun yang sekarang menjadi objek kajian dan masih dikaji. Akan tetapi, di samping itu, Nasr tetap menaruh kewaspadaannya terhadap bias dan gaya-gaya pemikiran yang hadir seputar penulisan historis dan isu-isu kontemporer lain tentang Al-Qur`an.<sup>39</sup> Ia menyadari bahwa beberapa sumber daya – para

---

<sup>37</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 40.

<sup>38</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 40.

<sup>39</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, ..., hal. 44.

sarjana studi Al-Qur`an – yang berkaitan dengan hal tersebut menderita jika dilihat dari sudut pandang Islam. Hal ini dikarenakan adanya fakta bahwa mereka tidak menerima Al-Qur`an sebagai wahyu. Selain itu, mereka juga memiliki pandangan yang terpotong-potong terhadap tradisi keilmuan Islam atau bahkan mereka sama sekali menolak *worldview* Islam secara keseluruhan. Pada kasus yang lebih ekstrem, Nasr menganggap bahwa orang-orang tersebut berdasarkan pada kebencian terhadap Islam, baik secara terselubung maupun terang-terangan dan secara bersamaan mereka berdasarkan teori-teori yang sering menimbulkan pertanyaan. Lebih dari itu, Nasr menganggap bahwa penerbitan mereka ditujukan untuk kepentingan dunia, seperti untuk memperoleh ketenaran ataupun meningkatkan karier akademik.<sup>40</sup>

Di balik semua itu, *The Study Qur`an* menempatkan penafsiran tradisional sebagai tonggak penafsiran dalam karya ini, terlebih penafsiran-penafsiran tersebut memperluas hasil penafsiran hingga menyentuh berbagai aspek keilmuan Islam seperti hukum, teologi, metafisik, kosmologi, sains, spiritualitas, esoterisme, mistisisme dan bentuk-bentuk keilmuan lain yang merupakan pengembangan dari kesarjanaan Islam.<sup>41</sup> Meski demikian, *The Study Qur`an* memprioritaskan penafsiran yang menuliskan perluasan makna dan implikasi dari ayat yang tersusun sesuai *tartīb mushafī*, kemudian jika dibutuhkan, ia menaruh perhatian kepada penafsiran yang terfokus pada tema-tema tersebut atau yang terkategori pada divisi keilmuan seperti yang disebutkan di atas.

Penafsiran tradisional yang fokus pada tema-tema tersebut, menurut Nasr, memberikan gambaran yang jelas terhadap bagaimana keilmuan Islam berkembang pada masa mereka, khususnya yang berkaitan dengan tema-tema di atas, karena kemungkinan penafsiran dengan tema tertentu dihasilkan pada masa-masa yang berbeda-beda. Perbedaan tersebut merefleksikan karakteristik penafsiran tradisional yang fleksibel, dinamis, dan teliti. Dalam hal ini, Nasr melalui komentarnya dalam *The Study Qur`an* berusaha menjaga karakteristik penafsiran tradisional tersebut untuk menghilangkan anggapan yang mengklaim bahwa penafsiran tradisional kaku dan tidak teliti atau sembarangan.<sup>42</sup>

Selain menyajikan penafsiran-penafsiran tradisional yang menyokong penyusunan *The Study Qur`an*, karya ini juga menyokong keilmuan studi Al-Qur`an dengan menyajikan beberapa esai yang berkaitan dengan tema-tema besar variatif yang terkandung dalam Al-Qur`an. Adanya tema-tema ini diharapkan Nasr dapat menyentuh isu-isu kontemporer yang berkaitan

---

<sup>40</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 41.

<sup>41</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, ..., hal. 44-45.

<sup>42</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 41.

dengan Al-Qur`an dan kandungannya. Meskipun isu-isu ini sebagian besar sudah dituangkan oleh para sarjana Muslim dalam banyak karya, namun Nasr mengkhususkannya dalam esai dikarenakan isu tersebut perlu dikaji lebih khusus terpisah dari penafsiran, baik dibaca sebagai pelengkap dari transliterasi dan penafsiran yang dihasilkan dalam karya ini, maupun sebagai karya independen dalam kajian Al-Qur`an yang ditulis oleh para sarjana Muslim yang paling kompeten di bidangnya pada masa ini.<sup>43</sup>

## 5. Objek Pembaca *The Study Qur`an*

Dalam menyorot objek pembaca dalam karya ini, Nasr memfokuskan pada beberapa poin. *Pertama*, untuk menyorot seluruh pembaca yang dapat mengakses bacaan berbahasa Inggris, Nasr menuliskan karyanya dengan Bahasa Inggris dan memberikan fasilitas-fasilitas yang memudahkan pembacanya, seperti adanya transliterasi dari beberapa istilah-istilah Bahasa Arab, sehingga siapa pun yang ingin membaca karyanya, ia tidak perlu memiliki pengetahuan Bahasa Arab ataupun kosakata teknis Al-Qur`an. *Kedua*, *The Study Qur`an* disusun untuk memenuhi keinginan pembaca yang ingin memahami penafsiran Al-Qur`an secara keseluruhan, maupun yang tertarik dengan beberapa topik yang terkandung dalam Al-Qur`an. Bagi yang tertarik mempelajari penafsiran Al-Qur`an secara keseluruhan, karya ini menyajikan indeks dan kutipan internal serta merancang karya ini dengan nama surah yang diberi warna merah dan penomoran ayat di *header* halaman yang disertai transliterasi, dan penafsiran atau komentar untuk menavigasi pembaca dalam menemukan ayat dan surah yang dicari dengan mudah. Bagi yang tertarik dengan pengkajian topik-topik dalam Al-Qur`an, maka esai dalam karya ini tidak hanya memfasilitasi para pengkaji topik-topik Al-Qur`an saja secara khusus, namun ia memfasilitasi pemahaman yang melengkapi pembacaan terhadap transliterasi dan penafsiran dalam *The Study Qur`an*.<sup>44</sup>

## B. Urgensi Penelaahan *The Study Qur`an* dalam Mengkaji Kosmologi dalam Al-Qur`an

### 1. Posisi Seyyed Hossein Nasr dalam Memandang Kosmologi

Salah satu pertimbangan peneliti dalam memilih *The Study Qur`an* sebagai objek kajian tafsir untuk menelaah kosmologi dalam Al-Qur`an adalah kepakaran Nasr dalam berbicara terkait kosmologi. Ia merupakan salah satu dari para sarjana Muslim yang memiliki perhatian terhadap kosmologi. Hal ini diketahui melalui buku pertamanya yang berjudul *An*

<sup>43</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 42.

<sup>44</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 42.

*Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* yang diterbitkan tahun 1993. Penerbitan buku ini merupakan rangkaian karya-karyanya yang mengeksplorasi sisi-sisi tradisional Islam yang ia ajukan untuk menyelesaikan problem-problem manusia modern, seperti *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1990<sup>45</sup> dan *Islam and The Plight of Modern Man* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1975.<sup>46</sup> Namun, karyanya *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, menurut peneliti, merupakan aspek asasi dari berbagai tawaran terhadap modernitas yang terkandung dalam banyak bukunya.

Nasr dalam pembahasan kosmologi berangkat dari mentalitas saintistik yang mendominasi berbagai lanskap kontemporer. Tujuannya adalah melihat kemungkinan kosmologi pramodern – kosmologi tradisional – sebagai kerangka teoritis dari ilmu-ilmu alam. Sains modern yang melegitimasi dirinya sebagai satu-satunya sains yang mampu berbicara tatanan alam secara tidak langsung menolak adanya kosmologi tradisional yang mengakomodasi makna simbolis dari fenomena kosmik dan hubungan antara alam fisik dan realitas tertinggi dari seluruh eksistensi. Pandangan dunia yang kontra terhadap kosmologi tradisional ini mempengaruhi saintis untuk mengabaikan ancaman kerusakan lingkungan yang dihadapi oleh banyak orang di era kontemporer ini. Hal ini disebabkan pandangan kosmologis sains modern sebagai produsen kerusakan mengecualikan manusia dari alam dalam pandangan kosmologisnya, terlebih manusia kontemporer menganggap sains modern sebagai satu-satunya jalan untuk menemukan banyak hal tentang dunia fisik. Namun, pengabaian sains modern terhadap dimensi esensial dari kosmos mendesak Nasr untuk memperhatikan urgensi kosmologi tradisional untuk menjadi kerangka sains.<sup>47</sup>

Dalam tulisannya “Islamic Cosmology: Basic Tenets and Implications, Yesterday and Today” yang merupakan *book chapter* dari buku yang diedit oleh John F. Haught *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, Nasr menegaskan perbedaan kosmologi tradisional termasuk kosmologi Islam di dalamnya dengan kosmologi yang menjadi kerangka sains modern. Adanya penegasan ini dikarenakan “kosmologi” menjadi kata yang polisemi semenjak perkembangan sains modern. Kosmologi tradisional sendiri berkaitan dengan realitas kosmik secara keseluruhan, termasuk hal yang masuk akal atau gaib seperti malaikat (*intelligible or angelic*), imajinal dan

---

<sup>45</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* London: Unwin Paperbacks, 1990.

<sup>46</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, Chicago: ABC International Group, 2001.

<sup>47</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: State University of New York Press, 1993, hal. xix.

fisik, yang dipahami sebagaimana wilayah fisik dipahami. Hal-hal tersebut merupakan aplikasi dari dasar-dasar metafisik di realitas kosmik. Berbeda dengan kosmologi tradisional, kosmologi modern masih berdasarkan pada percabangan Cartesian, dengan tetap mereduksi realitas kosmik menjadi *res extensa* dan kuantitas murni sebagai standar kosmos yang hanya fisik. Hasilnya, aspek kualitatif dalam kosmos diabaikan karena ia dianggap sebagai ranah subjektif, bahkan ia diturunkan menuju realitas sekunder pada tatanan kosmik Galileo, di mana aspek-aspek tersebut dianggap “tidak nyata” secara kosmis dan pada akhirnya direduksi menjadi kuantitas. Konsekuensinya, kosmologi modern yang merupakan percabangan dari keilmuan Fisika, mengecualikan realitas kosmis lain yang kualitatif ini dan direduksi menjadi kuantitatif. Artinya, aspek kualitatif ini hilang sama sekali selama ia tidak dapat diukur secara matematis.<sup>48</sup>

*Scientia Sacra* yang digagas Nasr merupakan salah satu produk teoritis Nasr yang dinaungi oleh kerangka kosmologi tradisional. Menurutnya, kosmologi tradisional lebih tepat digunakan sebagai kerangka sains karena ia menyajikan akses menuju pencarian atas pengetahuan tertinggi. Selain itu, kosmologi tradisional juga menjelaskan bagaimana hubungan manusia dengan alam, di mana penjelasan hubungan tersebut dapat mengurangi krisis lingkungan. Dari sini, maka banyak ilmuwan Barat yang mulai merumuskan kembali metafisika dan teologi alam yang berdasarkan pada kosmologi tradisional. Meski demikian, Nasr belum menemukan studi mendalam terkait kosmologi Al-Qur`an yang terinspirasi dari berbagai penafsiran yang menginspirasi. Oleh karena itu, dalam bukunya *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Nasr tidak memaparkan beberapa mazhab kosmologi Islam yang berkembang pada akhir-akhir sejarah Islam, seperti Isma`ili, *Isyrâqi*, Ibnu ‘Arabian, hingga Sadrian yang diasosiasikan dengan mazhab *al-hikmat al-muta`aliyah* milik Mulla Sadra.<sup>49</sup>

Dalam buku tersebut, Nasr memaparkan periode formatif dari perkembangan mazhab-mazhab besar kosmologi Islam yang paling menonjol dan berkontribusi dalam perkembangan intelektual Islam. Mazhab-mazhab ini, menurut Nasr, berbasis pada Al-Qur`an, Hadis, dan penafsiran-penafsiran Al-Qur`an dalam mengonstruksi pandangan terhadap kosmos. Dalam mengonstruksi pandangan kosmologis dalam bukunya, Nasr merujuk kepada beberapa karya yang terlebih dahulu memfokuskan kajian pada kosmologi, seperti Ikhwân Ash-Shafâ`, Al-Biruni, dan Ibnu Sina untuk kemudian dikembangkan olehnya secara lebih luas untuk mendeskripsikan bagaimana kosmos dalam Islam.

---

<sup>48</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology,” ..., hal. 42.

<sup>49</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. xxi.

Sebelum menjelaskan kosmologi dalam Islam, Nasr terlebih dahulu menjelaskan karakteristik kosmologi tradisional dan signifikansinya dalam peradaban mereka. Hal ini juga penting dijelaskan dalam penelitian ini, mengingat peradaban tradisional merupakan sumber dari peradaban modern yang sekarang mendominasi. Pengetahuan tradisional, yang merupakan sumber dari pengetahuan modern, memandang pengkajian terhadap kosmos memiliki tujuan, di antaranya adalah memberikan keuntungan bagi manusia, sebagaimana terlihat dari teknologi yang sudah dicapai oleh peradaban kuno ataupun peradaban pertengahan. Selain itu, pengkajian terhadap kosmos dalam peradaban tradisional juga bertujuan untuk mengintegrasikan antara eksistensi kosmos dengan sistem keilmuan rasional seperti Peripatetik atau sistem matematika seperti Archimedes. Atau pengkajian tersebut mungkin saja bertujuan untuk mendeskripsikan secara rinci fungsi suatu domain alam tertentu, seperti studi tentang biologi yang mengadopsi karya biologi Aristoteles, ataupun studi tentang sejarah alam yang sudah dikaji di abad pertengahan.<sup>50</sup>

Pada akhirnya, alam dalam peradaban tradisional dipelajari sebagai kumpulan simbol dan ikon yang dijadikan objek kontemplasi pada tahap tertentu pada perjalanan spiritual, seperti yang dilakukan oleh para Sufi seperti Suhrawardi dan Ibnu 'Arabi. Simbol-simbol yang digunakan untuk menginterpretasi dan memahami alam tergantung oleh bentuk Wahyu, atau Ide, yang dominan pada suatu peradaban dan berbeda dari simbol-simbol umum yang sudah melekat secara ontologis dalam suatu benda, seperti warna tumbuhan dan bunga, sinar dan panas matahari. Sifat dan simbol-simbol umum tersebut bebas dari subjektivisme pengamat karena ia merupakan sifat ontologis benda yang menempel pada dirinya. Oleh karena itu, menurut Nasr, keilmuan kosmologi dari suatu peradaban harus mempertimbangkan tidak hanya peminjaman ide dan fakta historis dari kebudayaan sebelumnya saja, namun harus juga mempertimbangkan hubungan wahyu dengan simbol-simbol yang digunakan untuk mempelajari alam. Dengan cara inilah, menurut Nasr, seseorang akan mengetahui mengapa setiap peradaban memilih serangkaian fenomena tertentu dari keragaman alam sebagai subjek studi, dan mengapa ia mengembangkan serangkaian ilmu kosmologi tertentu dengan mengesampingkan kemungkinan-kemungkinan lain.<sup>51</sup>

Di tengah keberagaman bentuk keilmuan kosmologi pada peradaban kuno maupun peradaban abad pertengahan, terdapat satu elemen umum yang diadopsi oleh seluruh peradaban tersebut, yaitu kesatuan alam yang ingin ditunjukkan oleh semua ilmu pengetahuan tentang kosmologi ini dan menjadi landasan ilmu-ilmu tersebut. Kesatuan ini adalah konsekuensi alami dari

---

<sup>50</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 2.

<sup>51</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 3.

kesatuan Prinsip Ilahiah yang membentuk dasar dari seluruh konsep “*Greater Mysteries*” pada peradaban kuno dan konsep-konsep lain yang terselubung dalam mitologi atau diungkapkan secara langsung sebagai kebenaran metafisik. Konsep-konsep ini menjadi ide sentral dalam seluruh peradaban tradisional. Namun, hal yang patut digarisbawahi di sini adalah peradaban kuno yang terkesan lebih mengedepankan mitos daripada rasionalitas, dibantah oleh pernyataan Nasr yang menyatakan bahwa usaha peradaban kuno dalam menjelaskan fenomena alam tidaklah kekanak-kanakan seperti yang dituduhkan. Menurutnya, penjelasan mereka terhadap alam merupakan dasar keilmuan mereka terhadap alam yang menunjukkan kesatuan segala sesuatu yang ada.<sup>52</sup>

Perspektif dan sudut pandang yang berbeda dalam mengkaji kosmologi tidak melepaskan masing-masing tradisi dari prinsip metafisik yang diterapkan kepada seluruh wilayah realitas kosmik dengan lebih mengedepankan aktivasi akal daripada hanya mengandalkan kesan sensorik. Model keilmuan yang demikian sesuai dengan dunia alamiah dan telah menghasilkan pengetahuan tentang dunia yang bersifat “saintifik”. Namun, pengetahuan tradisional tidak hanya sebatas pengetahuan yang mencapai tatanan tertentu dari realitas dalam suatu sistem yang tertutup dan terputus dari tatanan realitas dan wilayah pengetahuan lain, akan tetapi ia mengakses pengetahuan pada wilayah pengetahuan yang lebih tinggi melalui pertanyaan ke tatanan realitas yang lebih tinggi. Sayangnya, pengetahuan modern hanya memperhatikan konsep luaran dari pengetahuan tradisional saja tanpa memahami dan menerima pandangan dunia tradisional, yang sebenarnya, menurut Nasr, memiliki dampak yang signifikan dan menyeluruh terhadap pengetahuan modern tentang alam.<sup>53</sup>

## **2. Wahyu sebagai Landasan Idealisme Kosmologi dalam Islam**

Dalam Islam, menurut Nasr, kesatuan Prinsip Ilahiah dan konsekuensi kesatuan alam merupakan hal yang penting, di mana *Tawhîd* merupakan prinsip paling dasar dalam peradaban Islam dan menaungi semua aspeknya. Dalam mengakses kesatuan alam, tradisi keilmuan Islam tidak bergantung pada satu metode saja dan mengesampingkan metode lain. Tradisi keilmuan Islam menggunakan banyak metode untuk merumuskan ilmu-ilmu berdasarkan gagasan tentang kesatuan alam yang bersumber dari wahyu dan intuisi intelektual. Ia menerapkan banyak metode dalam merumuskan berbagai sains atau keilmuan, dari observasi dan penggunaan rasio menuju kontemplasi dan iluminasi. Akan tetapi, ciri khas yang dimiliki oleh tradisi keilmuan Islam adalah adanya wahyu yang menuntun keilmuan tersebut

---

<sup>52</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 4.

<sup>53</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 189.

mencapai tujuan untuk mendemonstrasikan keterkaitan semua hal satu sama lain. Dengan kata lain, wahyu sebagai penuntun tujuan keilmuan Islam – termasuk di dalamnya keilmuan kosmologi – berkembang menjadi tradisi dalam keilmuan tersebut.<sup>54</sup>

Prinsip kesatuan dalam Islam (*Tawhîd*) terekspresikan secara universal dalam syahadat pertama, *Lâ ilâha illaLlâh* yang artinya menurut Nasr tiada keilahian selain Ilahi yang Satu. Dalam pengertian terdalamnya, Nasr memaknainya dengan negasi eksistensi seluruh realitas kecuali Realitas Absolut, yaitu Allah itu sendiri. Pandangan ini sering dimaknai oleh beberapa sufi dalam memformulasi konsep *wahdat al-wujûd* dan menjadikan syahadat sebagai basis Qur`aninya. Meski begitu, pandangan ini tidak mengindikasikan adanya hubungan substansial antara Tuhan dan dunia, bukan juga bentuk panteisme atau monoteisme, melainkan ia menegaskan bahwa tidak mungkin ada dua realitas yang independen satu sama lain.<sup>55</sup>

Sebelum Islam, prinsip kesatuan (*Tawhîd*) ini terefleksi dari ajaran yang satu (*ad-dîn al-hanîf*) yang diafirmasi oleh setiap nabi yang diutus. Prinsip ini kemudian diwarisi secara turun temurun di setiap tradisi, termasuk tradisi sebelum Islam. Tradisi yang terbentang dari masa peradaban kuno hingga diutusnya Nabi Muhammad Saw. ini mendasarkan keilmuan kosmologinya pada prinsip kesatuan tersebut dan mencari penyebab transenden atas segala sesuatu. Pernyataan ini merupakan argumen Nasr dalam mengafirmasi kecocokan tradisi kuno dengan wahyu Islam. Terlebih ia menyatakan bahwa pencapaian keilmuan kosmologi dalam peradaban kuno seperti pengikut Pythagoras dan Hermes Trismegistus selaras dengan wahyu Islam. Dengan kata lain, Nasr menemukan bahwa Wahyu Islam secara langsung bertanggung jawab atas integrasi ilmu-ilmu kuno ke dalam Islam serta jenis-jenis ilmu yang dikembangkan di dunia Islam itu sendiri. Oleh karena itu, doktrin kesatuan alam yang bersandar pada *Tawhîd* dan yang bersandar pada hakikat dan spirit wahyu merupakan tujuan dari seluruh sains alam, sekaligus merupakan tingkatan yang berhasil dicapai oleh sains-sains tersebut dalam mengekspresikan kesatuan ini. Selain itu, doktrin kesatuan alam menjadi acuan kriteria dalam menilai keberhasilan dan validitas ilmu kosmologi pada peradaban tradisional tersebut.<sup>56</sup>

Kosmologi Islam menurut Nasr, tidaklah kurang dalam menggambarkan skema kosmologis sebagaimana digambarkan dalam sains modern dan pencapaiannya di era sekarang ini. Hal ini menunjukkan bahwa sains modern bukanlah satu-satunya sains yang otoritatif dalam menggambarkan skema alam semesta. Kekhususan dari kosmologi Islam menurut Nasr adalah basis

---

<sup>54</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 4.

<sup>55</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 5.

<sup>56</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 5.

wahyu – Al-Qur`an dan Hadis – dan doktrin kesatuan – *Tawhîd*. Secara filosofis, kosmologi Islam berdasarkan pada integrasi antara unsur-unsur ide kosmologis Helenistik Yunani, pra-Islam Persia, dan India ke dalam perspektif kesatuannya. Gagasan kesatuan (*tawhîd*) yang menjadi fondasi kosmologi Islam menarik para sarjana untuk menelaah hubungan antara kosmos dan prinsip Ilahi yang dibahas dalam ayat Al-Qur`an. Tidak hanya Al-Qur`an, Hadis juga turut menyajikan pandangan yang luas dalam mengembangkan pandangan terkait asal mula kosmos.<sup>57</sup>

Hubungan antara wahyu (Al-Qur`an dan Hadis) dan orang-orang yang menerima hasil wahyu tersebut, menurut Nasr, mirip dengan hubungan bentuk dan materi (*form and matter*) dalam teori hylomorfisme Aristoteles. Wahyu atau ide dalam aspek perwujudannya adalah bentuk (*form*), sedangkan struktur mental dan psikis para penerimanya bertindak sebagai materi yang dikenakan pada bentuk tersebut. Peradaban yang muncul melalui perkawinan antara bentuk (*form*) dan materi (*matter*) bergantung pada kualitas psikis dan ras dari orang-orang yang menjadi pembawanya dalam dua cara, yaitu *pertama*, bahwa wahyu yang diturunkan berbahasa seperti bahasa kaum yang dituju pertama kali saat wahyu turun. Hal ini sering ditegaskan dalam Al-Qur`an. *Kedua*, bahwa “materi” dalam peradaban komunitas pertama berperan dalam kristalisasi dan pertumbuhan lebih lanjut.<sup>58</sup>

Kebenaran yang esensinya tak terbatas dikhususkan secara spesifik melalui wahyu dan karakteristik komunitas yang menerimanya secara langsung. Pengkhususan kebenaran ini memiliki hubungan langsung dengan studi terhadap alam dan seluruh perspektif kosmologis yang sebagian besar berkaitan dengan dunia bentuk (*form*). Berbeda dengan metafisika murni dan matematika yang relativitasnya bersifat independen, keilmuan kosmologi berkaitan erat dengan sudut pandangan “pengamat” (*observer*) sehingga ilmu-ilmu tersebut bergantung pada wahyu ataupun esensi kualitatif dari peradaban yang matriksnya dikembangkan. Dengan demikian, maka ilmu-ilmu kosmologi dalam satu tradisi dan yang lainnya bisa jadi memiliki domain yang sama namun memiliki perspektif dan sudut pandang yang berbeda.<sup>59</sup>

Islam dengan wahyunya yang berupa Al-Qur`an (*form*) merupakan bagian sentral dan penting dalam berbagai fase perkembangan peradabannya, khususnya yang berkaitan dengan sikap terhadap alam. Al-Qur`an menurut Nasr secara terus-menerus merujuk pada fenomena alam sebagai tanda-tanda Tuhan yang harus direnungkan oleh orang-orang beriman. Karena alasan inilah sepanjang sejarah Islam, ilmuwan Muslim yang terlibat dalam

---

<sup>57</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology,” ..., hal. 43.

<sup>58</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 1.

<sup>59</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 2.

pencaharian ilmu pengetahuan melakukan hal yang sama, untuk menemukan keajaiban alam dan tanda-tanda keagungan Tuhan.<sup>60</sup>

Masyarakat Arab pra-Islam sebagai *matter* dari wahyu, memiliki kecintaan yang besar terhadap alam dan memiliki intuisi yang mendalam tentang kehadiran Yang Tidak Terlihat dan yang terlihat. Islam, yang menurut Nasr melestarikan bentuk spiritualitas nomad Semitik, menekankan sifat khusus dari spiritualitas kaum nomaden dan menjadikan alam sebagai taman luas yang merupakan hasil karya dari tukang kebun tak kasat mata. Islam juga menekankan hubungan erat antara manusia dan ciptaan lainnya. Hal ini terefleksi dari *shalawât* ke atas Nabi Muhammad Saw. yang dalam pengertian universalnya adalah *shalawât* atas keseluruhan manifestasi.

Selain masyarakat Arab yang merupakan *matter* dari wahyu,<sup>61</sup> Bahasa Arab yang merupakan perwujudan dari wahyu (*form*) merupakan kendaraan bagi wahyu maupun keilmuan Muslim. Bahasa Arab sebagai jembatan penghubung antara bagian di dunia Islam sekaligus bahasa suci dalam Islam, memiliki ketelitian yang membuatnya menjadi instrumen yang unggul dalam wacana ilmiah dan pada saat yang bersamaan memiliki dimensi batin yang menjadikannya bahasa yang paling tepat untuk menyampaikan idealisme Islam, khususnya yang berkaitan dengan kosmologi. Dari dimensi batin ini, Al-Qur`an menyediakan wahana yang sempurna untuk memahami aspek paling esoteris dari berbagai pengetahuan. Oleh sebab ini, maka penerjemahan teks-teks asing seperti Yunani, Syria, dan Sansekerta ke dalam Bahasa Arab relatif mudah, seperti menciptakan kata-kata baru yang diserap dari bahasa-bahasa tersebut ataupun memperluas arti istilah yang sudah ada untuk memasukkan konsep baru. Oleh karena itu, karakteristik Bahasa Arab itu sendiri berpengaruh dalam kajian keilmuan di dunia Islam, termasuk yang berkaitan dengan ilmu alam.<sup>62</sup>

Dalam ilmu alam, tradisi keilmuan Islam memiliki kosakata Bahasa Arab yang kaya untuk mengungkapkan semua konsep dan gagasan yang beragam yang berhubungan dengan ilmu-ilmu kosmologis. Sebagai contoh, kata “*Nature*” yang dalam Bahasa Indonesia berarti alam, berasal dari Bahasa Latin “*natura*” dan dalam Bahasa Yunani “*physic*”. Penerjemah Muslim menerjemahkan kata tersebut menjadi “*thabî’ah*” yang akar katanya adalah *thab’*. Di sisi lain, beberapa penerjemah menerjemahkan “*nature*” menjadi *kiyân* yang merupakan hasil adopsi dari Bahasa Syria “*kjônô* sebagai sinonim dari “*thabî’ah*”. Kata “*thabî’ah*” tidak muncul dalam Al-Qur`an, namun ia muncul dengan ungkapan “*thab*” yang diinterpretasikan oleh penafsir Sunni dan Syiah dengan makna hijab yang memisahkan manusia dan Tuhan.

---

<sup>60</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 6.

<sup>61</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion History and Civilization*, ..., hal. 43.

<sup>62</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 8.

Beberapa Sufi seperti Hallâj juga mengontraskan antara “*thabi’ah*” dengan rahmat Tuhan.<sup>63</sup> Karena kata “*thabi’ah*” tidak bisa dikatakan merepresentasikan pemaknaan “alam” dalam Al-Qur`an disebabkan ia digunakan untuk memaknai hijab pembatas antara Tuhan dan manusia, maka Nasr menyimpulkan bahwa pemaknaan “alam” yang sesuai dengan kosmologi Islam – menghubungkan antara manusia dan Tuhannya – dalam Al-Qur`an adalah lafaz *khalq* yang berpasangan dengan lafaz *haqq*. Hal ini ia nukil dari tulisan para teolog Muslim yang menjadikan dua term di atas sebagai pasangan dalam memahami hubungan Tuhan dan alam, yang dalam penjelasannya terdapat banyak perbedaan yang muncul berdasarkan penafsiran masing-masing aliran Kalam.

### 3. *The Study Qur`an* dan Tujuan Merealisasikan Idealisme Kosmologi Islam

Pemaparan di atas, sebenarnya menyajikan deskripsi pemahaman kosmologi Nasr yang sekaligus menyatakan kepakaran Nasr dalam bidang kosmologi dan hubungannya dengan sumber ide Islam yang berupa wahyu. Sebagai kepala editor yang berkontribusi dalam karya *The Study Qur`an*, khususnya dalam memutuskan pemilihan konten penafsiran, pemikiran Nasr disinyalir berpengaruh besar dalam karya ini.<sup>64</sup> Hal ini mendasari peneliti dalam mengambil buah pemikirannya terkait kosmologi yang dituangkan dalam bentuk penafsiran, sehingga penelitian ini memberi akses bagi perkembangan pemikiran Nasr terkait kosmologi dari filosofis menuju Qur`ani.

Sebagai seorang yang menyelesaikan permasalahan kontemporer dengan pendekatan tradisional, kosmologi modern merupakan salah satu permasalahan yang sering dihadapi dalam mengkritik sains modern. Kosmologi yang merupakan keilmuan yang berasal dari peradaban tradisional dan diestafetkan dari masa ke masa hingga masa kontemporer ini, menuntut keasliannya ketika sains modern mengubah paradigma kosmologisnya. Oleh karena itu, Nasr mendasari penulisan buku *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* atas masalah yang ditimbulkan oleh sains modern.<sup>65</sup> Bersamaan dengan hal tersebut, peneliti juga berusaha menjadikan penelitian ini sebagai tawaran dalam menghadapi permasalahan sains modern, yaitu dengan menawarkan sisi aksiologis saintis yang sebenarnya memiliki latar belakang keagamaan dan *worldview* yang berbeda.

---

<sup>63</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 9.

<sup>64</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 37.

<sup>65</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. xix.

Tidak hanya itu, Nasr pun berkontribusi pada karya lain dengan menyumbang pandangan kosmologi tradisionalnya, khususnya kosmologi Islam. Hal ini terbukti dari tulisannya yang berjudul “Islamic Cosmology: Basic Tenets and Implications, Yesterday and Today” yang merupakan *book chapter* dari buku yang diedit oleh John F. Haught *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*. Tulisan yang fokus pada empat topik besar – yaitu asal-usul kosmos (*cosmogogenesis*), hierarki kosmos dan hubungannya dengan kausalitas vertikal dan horizontal, waktu dan maksud penciptaan, dan proses-proses yang terjadi di alam<sup>66</sup> – juga berangkat dari problem sains modern yang bersandar pada kerangka kosmologi baru yang menurut Nasr telah melakukan reduksi terhadap kosmologi yang seharusnya.<sup>67</sup>

Penyelesaian terhadap problem yang ditimbulkan sains modern dengan tawaran kosmologi tradisional yang sumbernya dari wahyu menginspirasi peneliti dalam melihat kosmologi dalam Al-Qur`an dan sejauh mana penelitian ini dapat memberi tawaran dengannya dalam menyelesaikan problem sains modern. Dalam rangka merealisasikan tujuan tersebut, penelitian ini mengambil penafsiran kontemporer yang menghimpun penafsiran-penafsiran tradisional pada semua bidang, khususnya yang berkaitan dengan kosmologi. Dengan melihat kepakaran Nasr dalam bidang kosmologi dan analisisnya terhadap kosmologi Islam yang bersumber dari wahyu dan para tokoh sebelumnya, dan bersamaan dengan itu, karya *The Study Qur`an* ini terbit melalui kontribusi besarnya, maka peneliti memutuskan untuk menjadikan *The Study Qur`an* sebagai objek kajian dalam penelitian ini. Adapun sosok Nasr dalam hal ini merupakan sosok yang signifikan dalam melihat bagaimana pandangan filosofis Nasr terkait kosmologi dan tujuannya untuk menyelesaikan problem sains modern ditumpahkan dalam menafsirkan ayat-ayat yang mengindikasikan kosmologi dalam Al-Qur`an.

Jika meninjau *The Study Qur`an* itu sendiri, kepakaran Nasr terhadap kosmologi terlihat dari bagaimana ia memaparkan pesan-pesan yang terdapat dalam Al-Qur`an. Dalam pendahuluan *The Study Qur`an*, Nasr memulai pemaparan pesan-pesan Al-Qur`an dari pandangan kosmologisnya dengan menyatakan bahwa Al-Qur`an mengandung seluruh doktrin tentang karakteristik realitas di seluruh level, yaitu dari wujud Tuhan sebagai “*Absolute Reality*” sebagai sumber kosmos dan turunan-Nya yang merupakan karya ciptaan-Nya, yaitu makrokosmos dan mikrokosmos.<sup>68</sup> Aspek realitas ini tidak bisa terlepas dari penggambaran Tuhan melalui sifat-sifat dan nama-Nya yang terefleksi dalam seluruh tatanan realitas, seperti sifat *Khâliq* dan

---

<sup>66</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology,”..., hal. 43.

<sup>67</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology,”..., hal.44.

<sup>68</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 20.

*Hâfizh* – Yang Maha Mencipta dan Yang Maha Menjaga – yang dapat diidentifikasi langsung melalui bagaimana alam ini bekerja.<sup>69</sup>

Selain itu, pernyataan Nasr yang menafikan otoritas kitab suci lain dalam berbicara terkait kosmos dan dunia alam, menjadikan Al-Qur`an sebagai kosmos yang tertulis yang darinya lahir prinsip-prinsip kosmos yang sudah menjadi fenomena (*Al-Qur`ân At-Takwîni*).<sup>70</sup> Dengan pandangan terhadap Al-Qur`an yang demikian, maka kosmologi bagi Nasr menjadi bagian penting dalam Al-Qur`an yang juga secara tidak langsung akan menjadi prioritas pertimbangan Nasr dalam menyusun penafsiran di *The Study Qur`an*, khususnya yang berkaitan dengan penciptaan alam, campur tangan Tuhan di dalam alam, dan hal-hal lainnya. Prinsip-prinsip ini merupakan ide yang dituju oleh penelitian ini dalam menawarkan pandangan terhadap dunia yang baru bagi saintis dalam memproduksi sains dan terapannya.

### C. Pemaknaan *The Study Qur`an* terhadap Simbol-simbol Kosmologis dalam Al-Qur`an

Kosmologi sebagai ilmu untuk mengakses pengetahuan kepada Realitas Absolut melalui fenomena alam yang diidentifikasi secara empiris menyajikan bentuk-bentuk akses yang tidak hanya terbatas pada materi saja, namun ia menyajikan bentuk lain yang bersifat metafisik. Sebagai pandangan yang orisinal dalam kajian kosmologi, pernyataan di atas diakomodasi oleh wahyu dalam Islam yang berupa Al-Qur`an. Oleh karena itu, dalam menelaah simbol-simbol kosmologis yang dipahami dalam *The Study Qur`an*, peneliti menukil simbol-simbol tersebut dari tulisan Nasr sebelumnya atau penafsiran yang disajikan dalam *The Study Qur`an* yang berhubungan dengan kosmologi dan implikasinya dengan pandangan terhadap alam dan tindakan saintis dalam kegiatan saintifiknya.

#### 1. Lafaz “Âyât” sebagai Simbol Kosmologis berupa Tanda-tanda Allah

Sebagai *Al-Qur`ân At-Tadwîni*, Al-Qur`an memuat ayat-ayat yang merujuk kepada fenomena kosmos (*Al-Qur`ân At-Takwîni*). Oleh karena itu, simbol pertama yang menjadi simbol kosmologis dalam Al-Qur`an untuk memahami secara mendalam makna kosmos adalah Al-Qur`an itu sendiri<sup>71</sup> melalui lafaz “âyât”. Untuk mengumpulkan lafaz “âyât” yang berhubungan dengan simbol-simbol kosmologis, peneliti mencoba mengumpulkannya dari kumpulan ayat-ayat tentang alam yang sudah dikumpulkan oleh ‘Abdullah

<sup>69</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 21.

<sup>70</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 22.

<sup>71</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Need for A Sacred Science*, London: Taylor & Francis e-Library, 2005, hal. 52.

Syahâtah dalam kitabnya *Âyâtullah fî Al-Kawn: Tafsîru Al-Âyât Al-Kawniyyah bi Al-Qur`ân Al-Karîm* yang berjumlah 56 rentetan ayat.<sup>72</sup>

Dalam 56 rentetan ayat ini, kata ayat tertera sebanyak 16 kali, di mana satu kali muncul dalam bentuk tunggal, yaitu Q.S. Yûsuf/12: 105. Sementara 15 kali muncul dalam bentuk jamak.<sup>73</sup> Sebagai lafaz yang muncul sebagai konsekuensi dari penggambaran kosmos, “*âyât*” di sini maksudnya adalah sinyal Allah kepada manusia. Jika dikaitkan dengan turunnya Q.S. Al-Baqarah/2: 164 – rentetan ayat pertama tentang alam berdasarkan kumpulan ayat-ayat tentang alam yang sudah dikumpulkan oleh ‘Abdullah Syahâtah –, sebagai berikut.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ 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<sup>ط</sup> وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, bahtera yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang Allah turunkan dari langit berupa air, lalu dengannya Dia menghidupkan bumi setelah mati (kering), dan Dia menebarkan di dalamnya semua jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti. Q.S. Al-Baqarah/2: 164*

Sinyal ini ditujukan kepada kaum musyrikin yang menginginkan sebuah tanda dari Allah dengan membuat gunung Shafâ` menjadi tumpukan emas dan menjawab pertanyaan orang-orang yang heran tentang bagaimana Tuhan yang satu dapat mencakup semua manusia. Penggambaran kosmos sebagai “*âyât*” menurut Caner Dagli sebagai penafsir ayat ini, terkadang tercakup dalam satu ayat saja, dan di lain ayat tercakup dalam beberapa ayat seperti Q. S. Ar-Rum/30: 20-27.<sup>74</sup> Hal ini pula yang mendasari ‘Abdullah Syahâtah dalam menghimpun ayat-ayat tentang alam, sehingga dalam ayat-ayat yang disusunnya, ia mengurutkannya dengan istilah “*nash*” yang masing-masing

<sup>72</sup> ‘Abdullah Syahâtah, *Âyâtullah fî Al-Kawn: Tafsîru Al-Âyât Al-Kawniyyah bi Al-Qur`ân Al-Karîm*, Jizah: Dâr Nahdhah Mishr Li An-Nasyr, 2014, hal. 37–39.

<sup>73</sup> ‘Abdullah Syahatah, *Âyâtullah fî Al-Kawn*, ..., hal. 40–56.

<sup>74</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 210.

mencakup satu ayat bahkan lebih tergantung dari cakupan penggambaran kosmos yang disajikan dalam Al-Qur`an.<sup>75</sup>

Selain dijelaskan dalam penafsirannya, *The Study Qur`an* juga menyajikan “*âyat*” sebagai penggambaran kosmos yang menjadi sinyal Allah kepada manusia pada artikel yang disertakan di akhir bagian setelah bagian tafsir. Salah satunya adalah artikel yang ditulis oleh William C. Chittick yang menyatakan bahwa sinyal Allah adalah tanda yang menjelaskan kepada manusia tujuan penciptaan alam. Tujuan penciptaan alam ini, menurut Chittick bisa menjadi eksposisi sifat manusia – kombinasi antara antropologi kosmik dan kosmologi – yang mensyaratkan pemahaman awal manusia tentang penekanan kesatuan (*tawhîd*) yang digambarkan Allah dalam Al-Qur`an sebagai prinsip utama dalam keimanan Islam.<sup>76</sup> Prinsip yang diekspresikan dalam “syahadat” ini mengarahkan manusia kepada titik dasar dalam memahami pesan Al-Qur`an yang diekspresikan dalam *al-asmâ` al-husnâ*. Artinya, dengan memahami *al-asmâ` al-husnâ*, misalnya sifat *al-Khâliq*, manusia akan menegaskan secara ontologis seluruh sumber yang menjelaskan asal mula alam ini kecuali melalui penciptaan Allah SWT. Dengan begitu, pemahaman ini akan mengarahkan manusia kepada pandangan bahwa alam ini muncul dari Allah, kembali kepada Allah dan dipelihara dan dibantu oleh Allah SWT di setiap momentumnya.<sup>77</sup>

Selain negasi terhadap ontologi alam yang lain kecuali dari penciptaan Allah, negasi dalam “syahadat” juga menegaskan eksistensi real dari tanda-tanda tersebut. Hal ini disebabkan karena tanda-tanda itu hanyalah mengarahkan manusia kepada Yang Maha Real, di mana semua sifat-sifat pada alam berasal dari sifat-sifat Ilahiah Yang Satu dan eksistensi alam pun berasal dari eksistensi Yang Maha Real Yang Maha Satu. Dengan kata lain, alam ini merupakan Teofani sifat-sifat dan nama-nama Allah yang merefleksikan sifat-sifat dan nama-nama tersebut untuk mengenalkan diri-Nya kepada hamba-Nya melalui kreasi yang menyiratkan fenomena-fenomena yang dilihat langsung atau dipelajari mendalam oleh manusia. Meski fenomena yang material tersebut dapat dilihat oleh manusia tanpa keahlian tertentu, namun pemahaman kepada kata-kata Allah yang termaktub dalam Al-Qur`an tidak bisa diabaikan sama sekali, bahkan perlu dipelajari secara hati-hati oleh manusia karena ia merepresentasikan fenomena alam. Jika hal tersebut terpenuhi, maka manusia tidak akan lalai dalam menjalankan perannya dalam penciptaan dan mampu untuk menghubungkan dirinya dan dunia secara tepat dan benar.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Abdullah Syahatah, *Âyâtullah fî Al-Kawn*, ..., hal. 37.

<sup>76</sup> William C. Chittick, “The Qur`an and Sufism,” dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.) *The Study Quran*, New York: Harper One, 2015, 3597.

<sup>77</sup> William C. Chittick, “The Qur`an and Sufism,” ..., hal. 3598.

<sup>78</sup> William C. Chittick, “The Qur`an and Sufism,” ..., hal. 3599.

Pada rentetan ayat *kedua* yang termaktub di dalamnya lafaz “*âyât*” sesuai dengan susunan ayat-ayat tentang alam ‘Abdullah Syahâtah – yaitu Q.S. Âli ‘Imrân/3: 190, *The Study Qur`an* memaknai *al-qur`ân at-tadwînî* tidak hanya sebatas bacaan saja, namun ia juga merupakan bahan renungan yang perlu didalami untuk mencapai level-level makna dari ayat tersebut.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ<sup>ل</sup>

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, Q.S. Âli ‘Imrân/3: 190*

Di sisi lain, ayat ini tidak hanya menuliskan referensi penciptaan langit dan bumi serta pergantian siang dan malam kepada Allah, namun ayat ini juga menyiratkan objek perenungan terhadapnya dalam rangka mengetahui bagaimana langit dan bumi diciptakan dan bagaimana pergantian siang dan malam terjadi.<sup>79</sup> Hal tersebut tentunya tidak dapat dipahami hanya dengan penjelasan dan penafsiran terhadap ayat ini, namun ia perlu dipahami melalui penelitian mendalam terhadap fenomena yang terjadi di alam, khususnya terkait penciptaan langit dan bumi dan pergantian siang dan malam, agar tujuan utama dapat dicapai, yaitu menuju pada isbat eksistensi pencipta alam yaitu Allah SWT.

Pada rentetan ayat *ketiga*, yaitu Q.S. Yûnus/10: 5-6, *The Study Qur`an* menyajikan penafsiran terkait matahari dan bulan yang disimbolkan sebagai benda makrokosmos yang diciptakan dengan kebenaran.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ<sup>ظ</sup> مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ

الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ

*Dialah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya.<sup>343</sup> Dialah pula yang menetapkan tempat-tempat orbitnya agar kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu).<sup>344</sup> Allah tidak menciptakan demikian itu, kecuali dengan benar. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada kaum yang mengetahui. Sesungguhnya pada pergantian malam dan siang dan pada apa yang diciptakan Allah di langit dan di bumi pasti terdapat tanda-tanda (kebesaran-Nya) bagi kaum yang bertakwa. Q.S. Yûnus/10: 5-6*

<sup>79</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 434.

Artinya, penciptaan dua benda tersebut memiliki tujuan dan realitas yang diciptakan secara tidak sia-sia. Dalam hal ini, penafsir mengutip beberapa ayat seperti Q.S. Âli ‘Imrân/3: 191, Shâd/38: 27, dan Al-Anbiyâ`/21: 16<sup>80</sup> untuk menegaskan penciptaan bulan dan bintang yang diciptakan tidak sia-sia, terutama pada Q.S. Âli ‘Imrân/3:191 yang penegasannya justru bersumber dari hamba (manusia) yang telah melalui fase-fase tertentu dalam mengalami fenomena alam.

Pada rentetan ayat *keempat*, yaitu Q.S. Ar-Ra’du/13: 1-4, kata “âyât” disimbolkan oleh penafsir *The Study Qur`an – Mohammed Rustom* – sebagai sinyal Allah untuk orang-orang yang tidak menerima kebenaran.

الْمَرَّةَ تِلْكَ آيَاتِ الْكُتُبِ وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا  
يُؤْمِنُونَ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ  
وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ  
بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ  
الشَّمْرَةِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ  
يَتَفَكَّرُونَ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُّتَجَوِّرَةٌ وَجَعَلْنَا مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَحِيلٌ صِنَوَانٌ  
وَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْفُرُونَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*Alif Lām Mīm Rā. Itulah ayat-ayat Kitab (Al-Qur`an). (Kitab) yang diturunkan kepadamu (Nabi Muhammad) dari Tuhanmu itu adalah kebenaran, tetapi kebanyakan manusia tidak beriman. Allah yang meninggikan langit tanpa tiang yang (dapat) kamu lihat. Kemudian, Dia bersemayam di atas ‘Arasy serta menundukkan matahari dan bulan. Masing-masing beredar hingga waktu yang telah ditentukan (kiamat). Dia (Allah) mengatur urusan (makhluk-Nya) dan memerinci tanda-tanda (kebesaran-Nya) agar kamu meyakini pertemuan (kamu) dengan Tuhanmu. Dialah yang menghamparkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. Dia menjadikan padanya (semua) buah-buahan berpasang-pasangan (dan) menutupkan malam pada siang. Sesungguhnya pada yang*

<sup>80</sup> Seyyed Hossein Nasr, et.al. (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1172.

*demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. Topografi daratan bumi berupa hamparan dan gunung-gunung. Di antaranya ada sungai-sungai. Daratan itu menjadi tempat tumbuhnya tanaman penghasil buah-buahan yang penyerbukannya dapat terjadi karena struktur bunga yang berpasangan, jantan dan betina. Semuanya mengalami siang dan malam karena proses perputaran bumi. Di bumi terdapat bagian-bagian yang berdampangan, kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman, dan pohon kurma yang bercabang dan yang tidak bercabang. (Semua) disirami dengan air yang sama, tetapi Kami melebihkan tanaman yang satu atas yang lainnya dalam hal rasanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar (terdapat) tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti. Q.S. Ar-Ra'du/13: 1-4*

Al-Qur`an berupa keteraturan seluruh ruangan kosmik sebagai penarik perhatian mereka sehingga mereka melakukan refleksi mendalam terhadap alam yang mengantarkan mereka pada keyakinan akan Tuhan (Allah SWT). Keyakinan ini mengisbatkan bahwa wujud Sang Pengatur di alam ini merupakan keniscayaan karena keteraturan kosmos terjadi bukan karena kebetulan.<sup>81</sup>

Kemudian dalam rentetan ayat ini, khususnya ayat kedua, Al-Qur`an menyebutkan “*ajalun musammâ*” sebagai waktu yang sudah ditentukan atau disetujui. Dalam hal ini, penafsir dalam *The Study Qur`an* memaknai lafaz “*ajalun musammâ*” ini artinya waktu di mana matahari, bulan, dan seluruh benda langit. Simbol-simbol ini kemudian dipahami oleh penafsir sebagai refleksi terhadap sifat-sifat segala sesuatu – sifat langit tanpa tiang dan bumi yang dibentangkan –, cara bagaimana ia dipelihara oleh Yang Maha Kuasa, dan bagaimana semua eksistensi tersebut akan berakhir pada waktu tertentu menuntun manusia kepada afirmasi eksistensi Tuhan dan pertemuan dengan-Nya di kehidupan pasca kematian.<sup>82</sup>

Pada ayat keempat dari Q.S. Ar-Ra'd, Rustom sebagai penafsir dalam bagian ini, memaknai ayat ini sebagai argumen yang ditujukan kepada argumen naturalis yang menyatakan bahwa perbedaan tumbuhan yang tumbuh di muka bumi disebabkan perbedaan bibit yang dialiri air yang sama (*mâ`un wâhîdun*). Argumen ini dibantah Rustom dalam penafsirannya yang disajikan dalam *The Study Qur`an*, di mana ia mempertanyakan kembali asal usul seluruh bibit-bibit yang bermacam-macam tersebut. Bukti yang disebutkan dalam Al-Qur`an berupa fenomena tersebut menjadi argumen yang mengafirmasi adanya Sang Pencipta Yang Satu, yaitu satu-satunya

---

<sup>81</sup> Zaglul Najjar, *Tafsîr Al-Âyât Al-Kawniyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*, Kairo: Maktabah Syuruq Ad-Dauliyyah, 2007, hal. 379.

<sup>82</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1336.

Realitas yang dapat menjelaskan keberadaan dan sifat beraneka ragam tumbuhan-tumbuhan di muka bumi.<sup>83</sup>

Pada rentetan ayat *kelima*, yaitu Q.S. An-Nahl/16: 12, lafaz “*âyât*” dimaknai sebagai simbol yang menunjuk kepada seluruh fenomena alam yang sengaja ditundukkan oleh Allah SWT. untuk kepentingan manusia.

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu, dan bintang-bintang dikendalikan dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang mengerti.* Q.S. An-Nahl/16: 12

Ditundukkannya alam demi kepentingan manusia (*taskhîr*) dapat dipahami secara kosmologis bahwa manusia adalah khalifah Allah di bumi. Meskipun, manusia memiliki peran aktif dalam menjalankan kapal yang ada di laut, misalkan, akan tetapi tetaplah Allah yang menundukkannya sehingga kapal tersebut berlayar di atas laut. Tidak hanya kapal, benda-benda langit yang memiliki kekuatan yang lebih kuat dari manusia pun ditundukkan oleh Allah SWT dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia, seperti cahaya matahari yang menjadi sumber kehidupan manusia di tengah kegelapan yang merupakan fitrah dari alam ini.<sup>84</sup> Dengan kata lain, seluruh alam dan fenomenanya didesain oleh Allah untuk melayani kebutuhan manusia.<sup>85</sup>

Dalam hal ini penafsir ayat ini – Maria Dakake – menjelaskan bahwa ketundukan benda-benda tersebut bukanlah ketundukan sebagai benda mati, sehingga ketundukan di sini dipahami oleh beberapa orang sebagai metafora bahwa Tuhan menciptakan mereka dengan cara tertentu untuk menjalankan fungsi yang telah ditentukan, namun, ketundukan ini berarti ketundukan dengan keinginan sadar untuk melayani dan mematuhi perintah Allah. Jika demikian, maka perintah Allah yang ditujukan untuk benda-benda tersebut merupakan perintah yang merupakan ketentuan dan petunjuk dari Allah kepada mereka. Dengan demikian, kepatuhan mereka adalah tanggung jawab mereka di hadapan Allah SWT. (tanggung jawab agama) seperti apa yang disebutkan dalam Al-Qur`an berkaitan dengan pecahnya batu karena takut kepada Allah dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 74, pohon yang bersujud dalam Q.S. Ar-Rahmân/55: 6, dan petir yang bertasbih dalam Q.S. Ar-Ra`d/13: 13.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1337.

<sup>84</sup> Zaglul Najjar, *Tafsîr Al-Âyât Al-Kawniyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 465

<sup>85</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1438.

<sup>86</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1438.

Pada rentetan ayat keenam, yaitu Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25, muncul lafaz “âyat” di setiap ayat tersebut, yaitu dari ayat 20 sampai ayat 25 berupa macam-macam fenomena alam yang memberi hikmah kepada manusia. Oleh karena itu, peneliti menyajikan pemaknaan lafaz “âyat” pada setiap ayat Q.S. Ar-Rûm/30 menjadi enam makna berdasarkan fenomena yang disimbolkan oleh Al-Qur`an sebagai “âyat”.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ السِّنَتِكُمْ وَالْوَالِدَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَلِيمِينَ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ

*Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah bahwa Dia menciptakan (leluhur) kamu (Nabi Adam) dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang bertebaran. Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah penciptaan langit dan bumi, perbedaan bahasa dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang berilmu. Di antara tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan)-Nya ialah tidurnu pada waktu malam dan siang serta usahamu mencari sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan Allah) bagi kaum yang mendengarkan. Di antara tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan)-Nya ialah bahwa Dia memperlihatkan kilat kepadamu untuk (menimbulkan) ketakutan dan harapan. Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu dengannya Dia menghidupkan bumi setelah mati (kering). Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mengerti. Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah bahwa berdirinya langit dan*

*bumi dengan kehendak-Nya. Kemudian, apabila Dia memanggil kamu (pada hari Kiamat) dengan sekali panggil dari bumi, seketika itu kamu keluar (dari kubur). Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25*

*Pertama, The Study Qur`an* memaknai lafaz “*âyat*” sebagai indikasi terhadap kesempurnaan kekuatan dan kekuasaan Allah SWT di atas segala sesuatu. Penciptaan manusia dari tanah sebagai representasi “*âyat*” menunjukkan bahwa penciptaan manusia dari debu merupakan peringatan atas asal usul manusia yang rendah (dari tanah) dan Maha Kuasanya Allah dalam membangkitkannya dari debu sebagaimana Allah menciptakan mereka dari tanah liat, bahkan, dalam pandangan Zaglul Najjar, tanah liat ini menjadi sumber kehidupan manusia dari semenjak dalam buaian hingga wafatnya manusia, seperti makanan bayi yang berada dalam perut ibunya, berasal dari tanah liat hingga makanan yang dikonsumsi hingga wafatnya.<sup>87</sup> Asal usul penciptaan manusia dalam ayat ini juga menjadi peringatan bahwa manusia mengandung dua unsur, yaitu spiritual dan fisik, di mana unsur fisik yang terbuat dari debu dan tanah liat tidak boleh mendominasi atas rohani yang terbuat dari cahaya. Hal ini menunjukkan bahwa mikrokosmos dalam kosmologi Islam yang mengisbatkan adanya dua unsur tersebut melawan narasi kosmologi modern yang hanya mengisbatkan satu unsur, yaitu unsur materi dan menafikan yang lainnya.

Dalam ayat ini juga *The Study Qur`an* memaknai penciptaan manusia dari debu sebagai realisasi dari kata “*Kun*” yang direpresentasikan oleh ayat ini sebagai “*idzâ*” yang berarti segera – diterjemahkan oleh *The Study Qur`an* dengan *Behold* yang secara bahasa berarti melihat. Semua penjelasan ini merujuk kepada satu sumber permulaan manusia, yaitu Allah SWT melalui Adam As. – penafsir, Joseph Lumbard, mengutip hadis yang termaktub dalam Tafsir Ibnu Katsir – dan tersebar menjadi berbagai jenis ras.<sup>88</sup>

Sumber yang satu dalam penciptaan manusia ditegaskan kembali oleh makna “*âyat*” yang *kedua*, dari rentetan *al-âyat al-kauniyyah* keenam – Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25 – melalui tanda-tanda penciptaan manusia yang berasal dari satu jiwa. Pemaknaan yang demikian – berasal dari satu jiwa – sering dikaitkan dengan penciptaan Hawa dari tulang rusuk Adam As. Namun, *The Study Qur`an* melalui penafsirannya menafikan kebenaran kaitan tersebut dengan menyatakan bahwa kaitan antara “berasal dari satu jiwa” dan penciptaan Hawa dari Adam As. mengandung keraguan di antara para mufasir, terlebih adanya kaitan ini berdasar pada tradisi Bibel, yaitu Genesis 2: 21-23. Oleh karena itu, *The Study Qur`an* menyajikan makna yang lain.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Zaglul Najjar, *Tafsîr Al-Âyat Al-Kawniyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*, ..., hal. 446-447

<sup>88</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2180.

<sup>89</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2181.

*The Study Qur`an* menyajikan makna “dari satu jiwa” dengan makna kasih sayang dan cinta yang Allah berikan melalui cinta dan kasih sayang-Nya kepada manusia dengan tujuan agar satu sama lain saling menyatakan cinta dan kasih sayangnya. Oleh karena itu, Joseph Lombard sebagai penafsir *The Study Qur`an* dalam hal ini melihat pernikahan tidak hanya bertujuan menghasilkan keturunan, namun ia juga merepresentasikan kebaikan spiritual pada diri seseorang dan pada saat yang bersamaan ia menjadi sarana yang dengannya laki-laki dan perempuan dapat menemukan cinta dan kasih sayang satu sama lain. Adanya makna saling dan pemaknaan yang mencakup laki-laki dan perempuan dalam penafsiran di atas merupakan konsekuensi dari pemaknaan “*kum*” yang ditujukan bukan hanya untuk laki-laki, tapi juga untuk perempuan.<sup>90</sup>

Berkaitan dengan pernikahan yang dijelaskan di atas, Ar-Razi menjadikan pernikahan sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah (*âyat*) yang mencakup 3 tanda; *pertama*, tanda berupa kelahiran saat selamatnya bayi ketika keluar ke dunia ini melalui lubang yang kecil serta selamatnya sang ibu pada saat yang bersamaan. *Kedua*, tanda berupa rahmat yang menaungi rumah tangga sehingga tidak terjadi pertengkaran dalam rumah tangga tersebut.<sup>91</sup>

Makna “*âyat*” yang ketiga dari rentetan ayat tentang alam dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25 yang disajikan oleh *The Study Qur`an* mengindikasikan tatanan alam yang tercipta melalui penciptaan langit dan bumi. Ia merupakan tanda dari Allah SWT untuk menunjukkan kemahakuasaan dan keesaan-Nya. Penafsir menyatakan bahwa ayat ini lebih eksplisit dalam menunjukkannya, meskipun hal ini dapat ditemukan juga di ayat-ayat lain. Selain itu, ayat ini juga menjelaskan variasi dan perbedaan lidah pada diri manusia. Dalam menjelaskan perbedaan lidah tersebut, penafsir dalam *The Study Qur`an* merujuk kepada perbedaan cara berbicara yang digunakan oleh setiap orang untuk mengungkap sifat aslinya melalui konten pembicaraannya. Selain itu variasi dan perbedaan di sini dapat dilihat dari bagaimana setiap orang memahami tanda-tanda “*âyat*” yang disampaikan kepada manusia dalam Al-Qur`an. Untuk menjelaskan hal ini penafsir merujuk kepada kitab *Futûhât* Ibnu ‘Arabi.

Dalam kitabnya, sebagaimana dinukil oleh penafsir ayat ini, menyatakan bahwa tanda-tanda Ilahiah yang muncul dalam Al-Qur`an memiliki variasi yang bermacam-macam dan sekaligus memberikan implikasi yang besar kepada manusia. Karena perbedaan yang terdapat pada diri masing-masing manusia, maka tujuan penyampaian tanda-tanda Ilahiah ini mengalami perbedaan redaksi sesuai dengan tujuannya, seperti; “tanda bagi orang-orang

<sup>90</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2181.

<sup>91</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtihu al-Ghaib*, jilid, 25, Beirut: Dar Ihya` at-Turats Al-‘Arabi, 2003, hal. 92.

yang berpikir” dalam Q.S. Ar-Ra’d/13: 3, “tanda bagi orang-orang yang memahami” dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 164; “tanda bagi orang-orang yang mendengar” dalam Q.S. Yunus/10: 67; “tanda bagi orang-orang yang beriman” dalam Q.S. Al-Hijr/15: 77; “tanda bagi orang-orang yang mengetahui” dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 22; “tanda bagi orang-orang yang bertakwa” dalam Q.S. Yûnus/10: 6; “tanda bagi orang-orang yang berakal” dalam Q.S. Thâhâ/20: 54; “tanda bagi orang-orang yang memiliki kecerdasan” dalam Q.S. Âli ‘Imrân/3: 190; dan “tanda bagi orang-orang yang memiliki mata hati” dalam Q.S. Âli ‘Imrân/3: 13. Berkaitan dengan hal tersebut, maka menurut Ibnu ‘Arabi sebagaimana dinukil oleh penafsir, Allah SWT. menempatkan setiap tanda pada tempatnya dan ditujukan pada orang-orang tertentu. Oleh karena itu, maka manusia seharusnya menempatkan setiap tanda pada tempat yang sudah ditujukan oleh Allah SWT. pada tempatnya, sehingga bagi yang sudah mengenalinya, ia mampu membedakan tujuan dari setiap tanda dan tipe manusia mana yang ditujukan sesuai dengan kemampuannya.<sup>92</sup>

Makna “âyât” yang keempat dalam rentetan ayat pada Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25 dimaknai oleh *The Study Qur`an* dengan dua pemahaman: *Pertama*, tanda yang tercakup dalam ayat ini berupa fungsi penciptaan siang dan malam, yaitu sebagai wadah untuk beristirahat dan mencari karunia-Nya. Sedangkan makna *kedua*, tanda yang tercakup dalam ayat ini berupa adanya hari kebangkitan yang disimbolkan dengan siang dan adanya waktu kematian yang disimbolkan dengan malam. Tanda-tanda ini (“âyât”) ditujukan kepada orang-orang yang merefleksikan dan memahami apa yang mereka dengar. Dalam hal ini, penafsir memaknai “apa yang mereka dengar” dengan Al-Qur`an, kebenaran, nasehat Allah, ataupun ketiganya.<sup>93</sup> Tujuan simbol-simbol di atas ditujukan kepada orang-orang yang mendengar adalah karena simbol-simbol di atas merupakan fenomena biasa di hadapan orang-orang yang hanya menggunakan indra dan pemikirannya, karena ia berkaitan erat dengan kebiasaan manusia. Oleh karena itu, maka diperlukan seorang mursyid yang memberikan kalam hikmah untuk memahami fenomena di atas dan kalam hikmah hanya bisa dicapai oleh pendengaran sebagai indra inti yang menangkap kalam hikmah tersebut.<sup>94</sup>

Makna “âyât” kelima dalam rentetan ayat pada Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25 dimaknai oleh *The Study Qur`an* dengan *ketakutan* yang disimbolkan dengan kilat dan *harapan* yang disimbolkan dengan hujan. Ayat ini dianggap sebagai salah satu dari ayat-ayat Al-Qur`an yang mengandung tanda-tanda berupa

<sup>92</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2182.

<sup>93</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2182.

<sup>94</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., hal. 93

bumi yang dihidupkan setelah kematiannya sebagai bukti bahwa Allah mampu membangkitkan manusia setelah kematiannya.<sup>95</sup>

Makna “*âyat*” keenam dalam rentetan ayat pada Q.S. Ar-Rûm/30: 20-25 dimaknai oleh *The Study Qur`an* sebagai tanda eksistensi Allah SWT. Yang Maha Tunggal. Artinya, tidak ada eksistensi yang ada selain Dia dan eksistensi semua benda yang ditemui di alam semesta ini tergantung pada arahan dan kebijaksanaan Allah SWT. Perintah yang bersumber dari Allah SWT. membuat manusia bangkit pada hari kebangkitan di mana kebangkitan tersebut secara tiba-tiba sesuai keinginan Allah SWT. Hal ini merupakan konsekuensi dari Maha Kuasanya Allah dalam menciptakan manusia dari ketiadaan secara instan.<sup>96</sup>

Pada rentetan ayat *ketujuh*, yaitu Q.S. Luqman/31: 31, “*âyat*” bertujuan untuk menegaskan kembali konsep *taskhîr* dengan memperlihatkan bagaimana bahtera berlayar di lautan.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَتِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ  
لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

*Tidakkah engkau memperhatikan bahwa sesungguhnya kapal itu berlayar di laut berkat nikmat Allah agar Dia memperlihatkan kepadamu sebagian dari tanda-tanda (kebesaran)-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda bagi setiap orang yang sangat sabar dan banyak bersyukur. Q.S. Luqman/31: 31*

Penafsir dalam ayat ini mengaitkannya (*munâsabah*) dengan ayat lain, yaitu Q.S. Al-Jâtsiyah/42: 12 karena terdapat kata “*bini`matillâh*” yang menuntut syukur dan sabar, yaitu ketabahan saat menghadapi kesulitan dan kesabaran saat menghadapi kemudahan.<sup>97</sup> Kata tersebut juga dapat dianggap sebagai musabab yang melahirkan sebab, yaitu berjalannya bahtera di atas laut, di mana musababnya dapat juga dipahami sebagai bentuk *taskhîr* yang Allah khususnya kepada manusia.<sup>98</sup> Dengan kata lain, adanya fenomena alam yang merupakan hasil *taskhîr* oleh Allah SWT. untuk kebutuhan manusia merupakan bentuk nikmat Allah yang menjadi salah satu pemicu manusia untuk bersyukur dan bersabar.

Pada rentetan ayat *kedelapan*, yaitu Q.S. Yâsîn/36: 33-40, di mana lafaz “*âyat*” muncul sebanyak dua kali, yaitu di ayat 33 dan 37.

<sup>95</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2183.

<sup>96</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2183.

<sup>97</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2218.

<sup>98</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., hal. 131

وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ وَجَعَلْنَا فِيهَا  
 جَنَّتٍ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ لِيَأْكُلُوا مِن ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ  
 أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِن  
 أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ  
 وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ  
 عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَدْبُغِي لَهَا أَنْ تَدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ  
 النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

*Suatu tanda (kekuasaan-Nya) bagi mereka adalah bumi yang mati (tandus lalu) Kami menghidupkannya dan mengeluarkan darinya biji-bijian kemudian dari (biji-bijian) itu mereka makan. Kami (juga) menjadikan padanya (bumi) kebun-kebun kurma dan anggur serta Kami memancarkan padanya beberapa mata air agar mereka dapat makan dari buahnya, dan dari hasil usaha tangan mereka. Mengapa mereka tidak bersyukur? Maha Suci (Allah) yang telah menciptakan semuanya berpasang-pasangan, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka sendiri maupun dari apa yang tidak mereka ketahui. Suatu tanda juga (atas kekuasaan Allah) bagi mereka adalah malam. Kami pisahkan siang dari (malam) itu. Maka, seketika itu mereka (berada dalam) kegelapan. (Suatu tanda juga atas kekuasaan Allah bagi mereka adalah) matahari yang berjalan di tempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (Allah) Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui. (Begitu juga) bulan, Kami tetapkan bagi(-nya) tempat-tempat peredaran sehingga (setelah ia sampai ke tempat peredaran yang terakhir,) kembalilah ia seperti bentuk tandan yang tua. Bulan itu mulanya berbentuk seperti sabit, kemudian secara berangsur makin besar dan bundar sempurna pada saat purnama. Kemudian, bulan berangsur mengecil kembali hingga terlihat seperti tandan kering yang melengkung. Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malam pun tidak dapat mendahului siang. Masing-masing beredar pada garis edarnya. Q.S. Yâsin/36: 33-40*

Pada ayat ke-33, lafaz “âyat” di maknai oleh *The Study Qur`an* dengan tiga makna: *pertama*, sesuatu yang bisa dijadikan bahan kontemplasi; *kedua*, berkah yang dianugerahkan kepada manusia; *ketiga*, peringatan kepada

manusia. Lafaz “*âyat*” dalam ayat ini merepresentasikan tanah yang sudah mati (gersang) yang kembali dihidupkan oleh Allah SWT. Oleh karena itu lafaz “*âyat*” dalam hal ini membuktikan kekuasaan dan kemampuan Allah SWT. untuk menghidupkan kembali manusia dari kematiannya.<sup>99</sup> Pada ayat ke-37, lafaz “*âyat*” merepresentasikan pergantian malam dan siang untuk membuktikan kekuasaan dan kesempurnaan Allah SWT.<sup>100</sup> Redaksi ayat-ayat tersebut, menurut Abdullah Syahatah adalah metode Al-Qur`an dalam menyajikan fenomena yang sama sebagaimana termaktub dalam ayat lain, namun dengan bentuk penyajian yang berbeda, sehingga redaksi tersebut mampu membekas di sanubari siapa pun yang membacanya dan menyadarkan pengindraannya.<sup>101</sup> Hal inilah yang menjadi salah satu mukjizat bahasa (*al-i`jâz al-lughawî*) yang terkandung dalam ayat-ayat *kauniyyah*.

Pada rentetan ayat *kesembilan*, yaitu Q.S. Fushshilat/41: 37-39, lafaz “*âyat*” muncul sebanyak dua kali, yaitu pada ayat 37 dan 39.

وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ  
وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ فَإِن استَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِنْدَ  
رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْمُونَ ۗ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَرَى الْأَرْضَ  
خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ ۚ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتِ إِنَّهُ  
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*Sebagian dari tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah malam, siang, matahari, dan bulan. Janganlah bersujud pada matahari dan jangan (pula) pada bulan. Bersujudlah kepada Allah yang menciptakannya jika kamu hanya menyembah kepada-Nya. Jika mereka (orang-orang musyrik) menyombongkan diri (enggan bersujud kepada-Nya), mereka (malaikat) yang (berada) di sisi Tuhanmu selalu bertasbih kepada-Nya pada malam dan siang hari tanpa pernah jemu. Sebagian dari tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah bahwa engkau melihat bumi kering dan tandus, kemudian apabila Kami menurunkan air (hujan) padanya, ia pun hidup dan menjadi subur. Sesungguhnya Zat yang menghidupkannya pasti dapat menghidupkan yang mati. Sesungguhnya Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. Q.S. Fushshilat/41: 37-39*

<sup>99</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2371.

<sup>100</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2372.

<sup>101</sup> Abdullah Syahatah, *Âyatullah fî Al-Kawn*, ..., hal. 302.

Pada ayat ke-37, lafaz “*âyat*” merepresentasikan siang dan malam serta pergerakan matahari dan bulan untuk menunjukkan pencipta dan pengatur dari semuanya, sehingga manusia menyembah kepada yang lebih tinggi dari hal-hal tersebut dan meninggalkan pengagungan terhadapnya.<sup>102</sup> Sedangkan pada ayat ke-39, lafaz “*âyat*” merepresentasikan hidupnya tanah atau bumi setelah kematiannya. Hal ini membuktikan kekuasaan dan kemampuan Allah untuk menghidupkan manusia yang sudah mati di hari kebangkitan nanti. Penafsir ayat ini – Joseph Lumbard – menukil pernyataan yang menggunakan ayat ini sebagai metafora, di mana bumi atau tanah yang sudah mati dikiaskan dengan kondisi jiwa seseorang yang terhadap kondisi perkataan Imam Al-Qusyairî dalam memahami metafora ini dengan mengiaskannya dengan kondisi hati yang menjadi kering karena kelalaian dan keras karena ketidaktahuan. Kemudian, Allah menghidupkan kembali jiwa tersebut dengan air kehidupan atau kasih sayang Ilahiah yang dituangkan kepadanya sehingga jiwa tersebut mulai mengingat Allah dan menemukan pengetahuan tentang-Nya dan menjadikannya mulai bergerak dan bangkit.<sup>103</sup>

Pada rentetan ayat *kese puluh*, yaitu Q.S. Asy-Syûrâ/42: 32-35 – lafaz “*âyat*” terdapat pada ayat ke-33 –, “*âyat*” merepresentasikan perjalanan bahtera yang merupakan bukti rahmat Allah SWT. melalui penaklukkan laut yang membuka jalan bagi pelayar untuk melakukan perjalanan laut tanpa ada hambatan.<sup>104</sup>

وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ ۗ إِنَّ يَشَاءُ يُسَكِّنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ۗ أَوْ يُوبِقَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ ۗ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَّخِصٍ

*Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya adalah kapal-kapal yang berlayar di laut seperti gunung-gunung. Jika Dia menghendaki, Dia akan menghentikan angin, sehingga jadilah (kapal-kapal) itu terhenti di permukaannya (laut). Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi tiap-tiap orang yang selalu bersabar dan banyak bersyukur, atau Dia akan menghancurkan kapal-kapal itu karena perbuatan (dosa) mereka, dan Dia memaafkan banyak (kesalahan mereka). (Yang demikian itu) agar orang-orang yang membantah tanda-tanda (kekuasaan) Kami mengetahui bahwa mereka tidak akan memperoleh jalan keluar (dari siksaan). Q.S. Asy-Syûrâ/42: 32-35*

<sup>102</sup> Seyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2586.

<sup>103</sup> Seyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2587.

<sup>104</sup> Seyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2620.

Bahtera dalam ayat ini diumpamakan secara metaforis sebagai kelemahan kondisi manusia yang sangat membutuhkan kekuasaan Allah SWT. atas kelemahan tersebut dengan melimpahkan rezeki ataupun menahannya sesuai kehendak-Nya dan keadaan setiap individu.<sup>105</sup> Perjalanan bahtera yang disebutkan dalam ayat juga disajikan dalam bentuk logika kausalitas yang menempatkan Allah Swt. sebagai “kausa prima” dari perjalanan tersebut. Pandangan ini menuntut manusia untuk mengakui unsur nikmat yang terkandung di dalamnya.<sup>106</sup>

Pada rentetan ayat *kesebelas*, yaitu Q.S. Al-Jâtsiyah/45: 3-13, “âyât” yang merupakan tanda dari Allah SWT. dibentangkan di hadapan manusia berupa fenomena di langit dan di bumi dan pada diri manusia yang merupakan tatanan yang dibuat secara sengaja dengan tujuan untuk mengajak manusia untuk merefleksikannya.

إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ <sup>ق</sup> وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ <sup>ل</sup> وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ <sup>ق</sup> تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِآيٍ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَتِهِ يُؤْمِنُونَ وَيُلْ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ <sup>ل</sup> يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُثَلِّى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ وَإِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا <sup>ق</sup> أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ <sup>ق</sup> مِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ وَلَا يُغْنِي عَنْهُمْ مَا كَسَبُوا شَيْئًا وَلَا مَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ <sup>ل</sup> وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ <sup>ق</sup> هَذَا هُدًى <sup>ل</sup> وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزٍ أَلِيمٍ <sup>ق</sup> \* اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ <sup>ل</sup> وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ <sup>ق</sup> إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

<sup>105</sup> Seyyed Hossein Nasr, et.al. (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2621.

<sup>106</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîhu al-Ghaib*, jilid 27, ..., hal. 602.

*Sesungguhnya di langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang mukmin. Pada penciptaan kamu dan makhluk bergerak yang ditebarkan-Nya terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang meyakini. (Pada) pergantian malam dan siang serta rezeki yang diturunkan Allah dari langit, lalu dihidupsuburkannya bumi (dengan air hujan) sesudah matinya, dan pada perkisaran angin terdapat (pula) tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti. Itulah ayat-ayat Allah yang Kami bacakan kepadamu dengan benar. Maka, pada perkataan mana lagi mereka akan beriman setelah Allah dan ayat-ayat-Nya? Celakalah setiap pembohong lagi bergelimang dosa yang mendengar ayat-ayat Allah dibacakan kepadanya, kemudian dia tetap menyombongkan diri seakan-akan tidak mendengarnya. Peringatkanlah dia (wahai Nabi Muhammad) dengan azab yang amat pedih. Apabila dia mengetahui sesuatu tentang ayat-ayat Kami, dia menjadikannya bahan olok-olok. Merekalah yang akan menerima azab yang menghinakan. Di hadapan mereka ada (neraka) Jahanam. Tidak akan berguna sedikit pun bagi mereka apa yang telah mereka kerjakan dan tidak (pula bermanfaat) apa yang mereka jadikan sebagai sesembahan selain Allah. Bagi mereka azab yang sangat berat. Ini (Al-Qur`an) adalah petunjuk (yang agung). Orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Tuhannya akan mendapat azab berupa siksaan yang sangat pedih. Allahlah yang telah menundukkan laut untukmu agar kapal-kapal dapat berlayar di atasnya dengan perintah-Nya, agar kamu dapat mencari sebagian karunia-Nya, dan agar kamu bersyukur. Dia telah menundukkan (pula) untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai rahmat) dari-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir. Q.S. Al-Jâtsiyah/45: 3-13*

Tanda-tanda Allah SWT. tersebut memiliki sasaran berbeda-beda sesuai dengan kemampuan yang dimiliki manusia yang menerimanya sebagaimana sudah disebutkan di atas. Pada ayat ini pula, penafsir menyebutkan istilah yang disebutkan pada pendahuluan sub-bab ini, yaitu Al-Qur`an kosmik (*al-Qur`ân at-Takwîni*) dan Al-Qur`an yang tertulis (*al-Qur`an at-Tadwîni*). Kemunculan divisi ini dilandasi oleh hubungan antara wahyu (pada ayat 6-8) surah ini dan tatanan ciptaan (pada ayat 3-5) yang termaktub dalam surah yang pendek ini. Tanda-tanda yang disebutkan oleh Allah SWT. berupa tatanan ciptaan mengantarkan manusia kepada pengakuan terhadap adanya Yang Maha Mengadakan (*Al-Mukawwin*) setelah memahaminya dengan baik.

Lafaz “âÿât” yang muncul 12 kali dalam rentetan ayat ini merepresentasikan banyak fenomena alam yang ditujukan kepada beberapa kategori manusia; orang-orang yang beriman, orang-orang yang yakin, orang-orang yang memahami, dan orang-orang yang berpikir. Di samping kategori

itu, terdapat pula kategori manusia yang menolak tanda yang ditampakkan oleh Allah SWT melalui ayat-ayat yang tertulis maupun fenomena alam, yaitu; orang-orang yang takabur, orang-orang yang menghinakan ayat-ayat Allah SWT, dan orang-orang yang mengkafirinya.<sup>107</sup>

*Pertama*, tanda (*âyat*) yang ditujukan kepada orang yang beriman sebagaimana termaktub dalam ayat 3 dalam surah ini berupa langit dan bumi yang juga ditujukan kepada berbagai kategori manusia dan merupakan simbol umum terhadap fenomena alam dalam Al-Qur`an.<sup>108</sup> Sayangnya, penafsir tidak menjelaskan mengapa simbol umum fenomena alam ini ditujukan kepada orang-orang beriman dalam ayat ini, namun, peneliti memahami bahwa penampakan fenomena alam kepada manusia dengan berbagai kategorinya mengindikasikan aktivasi banyak fasilitas yang Allah berikan ke dalam tubuh manusia. Hal ini berkaitan dengan penjelasan *The Study Qur`an* dalam ayat keempat dari surah ini, yaitu terkait tanda yang ditujukan untuk orang-orang yang yakin berupa fase-fase kehidupan manusia yang mengisyaratkan proses penciptaan manusia. Adapun sebab orang-orang beriman menjadi sasaran *khithâb* dalam ayat ini adalah karena tanda-tanda yang disajikan dalam ayat ini mengindikasikan terhasilnya ilmu melalui penelaahan dan pengetahuan terhadapnya. Akan tetapi, ilmu tersebut bukanlah hanya dihasilkan melalui interaksi antara subjek dan objek, namun juga karena adanya Yang Maha Tahu yang menciptakan ilmu tersebut bagi orang yang beriman sebagai golongan yang berhak mendapatkan ilmu tersebut.<sup>109</sup>

Kepada kategori yang *kedua* dari manusia yang disebutkan di atas – yaitu orang-orang yang yakin – ditunjukkan bagaimana proses penciptaan manusia yang merupakan tanda (*âyat*) atas penghormatan Allah SWT kepada manusia melalui anugerah yang diberikan berupa pemahaman dan pengetahuan, penundukan (*taskhîr*) seluruh makhluk kepada mereka, dan menjadikan mereka sebagai khalifah di muka bumi.<sup>110</sup>

Kepada kategori yang *ketiga* dari manusia yang disebutkan di atas – yaitu orang-orang yang memahami – ditunjukkan keteraturan dan ritme kehidupan manusia dan keterbatasan dunia ini sebagai bukti bahwa ia tidak kekal. Pergantian siang dan malam yang merupakan tanda (*âyat*) dalam ayat ini, merefleksikan kemahakuasaan Allah SWT dan rahmat-Nya kepada manusia. Refleksi ini direpresentasikan oleh “angin” dalam bentuk jamak sebagai pembawa rahmat Ilahi melalui perannya dalam membawa bahtera menyeberangi lautan dan membantu penyerbukan tumbuhan. Namun, penafsir menyatakan pula bahwa dalam “angin” yang muncul dalam bentuk

<sup>107</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2696–2700.

<sup>108</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2696.

<sup>109</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîhu al-Ghaib*, jilid 27, ..., hal. 669.

<sup>110</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2696.

tunggal di ayat yang lain merepresentasikan kemurkaan dan hukuman Allah SWT., sebagaimana termaktub dalam Q.S. Âli ‘Imrân/3: 117.<sup>111</sup>

Kepada kategori yang *keempat* dari manusia yang disebutkan di atas – yaitu orang-orang yang berpikir – ditunjukkan bagaimana Allah menundukkan siang dan malam untuk kepentingan manusia karena manusia diangkat oleh Allah SWT sebagai khalifah di muka bumi. Dalam pandangan spiritual, jika hati seseorang menemukan ketenangan terhadap Tuhannya, maka ia akan menjadi abdi sejati bagi-Nya dan semua yang diciptakan-Nya akan mengabdikan kepadanya. Dengan kata lain, simbol “*taskhîr*” di sini memberikan peringatan kepada manusia agar tidak terlalu sibuk dengan dunia dan isinya yang sudah ditundukkan oleh Allah SWT. demi kepentingan manusia karena dunia diciptakan untuk tunduk kepada manusia dan manusia diciptakan untuk tunduk kepada Allah SWT. Hal ini dikuatkan oleh penafsir melalui *hadîts qudsî* yang dikutip olehnya dalam penafsiran ini.<sup>112</sup> Kategori yang keempat ini merupakan kategori terendah dari tingkatan *khithâb* yang disebutkan dalam ayat ini untuk memahami fenomena-fenomena yang disajikan.<sup>113</sup> Hal tersebut dikarenakan *tools* yang digunakan oleh kategori tersebut hanyalah akal yang dimiliki oleh seluruh manusia, sehingga penggunaannya sebagaimana mestinya merupakan hal yang lazim bagi manusia dan tidak menjadikan manusia tersebut lebih unggul dari yang lainnya.

Berlawanan dengan empat kategori di atas, yaitu kategori manusia yang menolak tanda yang ditampakkan oleh Allah SWT melalui ayat-ayat yang tertulis maupun fenomena alam, yaitu; orang-orang yang takabur, orang-orang yang menghinakan ayat-ayat Allah SWT, dan orang-orang yang mengkafirinya.

Kategori *pertama* adalah orang yang takabur terhadap tanda-tanda Allah SWT. yang berupa fenomena alam. Meskipun ayat ini turun berkenaan dengan Nadhr ibn al-Hârits, yang menyebarkan cerita asing (wacana) dan menggunakannya untuk mengalihkan orang-orang dari mendengarkan Al-Qur`an, namun ayat ini menggolongkan kategori tersebut sebagai orang-orang yang berpaling dari tanda-tanda Allah SWT. tersebut ketika mendengarkannya. Dalam *The Study Qur`an*, penafsir menjelaskan bahwa alasan mereka tidak mendengarkan tanda-tanda Allah SWT karena mereka tuli secara spiritual dan bukan tuli secara fisik. Hal ini dijelaskan lebih lanjut oleh penafsir, bahwa sebenarnya mereka tidak tuli secara fisik, namun tidak pahamnya mereka terhadap fenomena alam yang merupakan tanda dari Allah SWT. menjadikan mereka tuli dan tidak bisa mendengarkan kebenaran.<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2697.

<sup>112</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2700.

<sup>113</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîhu al-Ghaib*, ..., hal. 671.

<sup>114</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2698.

Kategori *kedua* adalah orang yang menghinakan ayat-ayat Allah SWT. Golongan manusia yang demikian adalah mereka yang menghinakan tanda-tanda dalam penciptaan dengan tidak mengakui asal usul alam ini yang berasal dari Ilahi dan penyingkapan realitas Tuhan melalui fenomena alam tersebut, sehingga mereka tidak tergerak untuk bersyukur atas adanya fenomena tersebut yang menguntungkan manusia bahkan mereka menolak ayat-ayat Allah SWT yang terefleksi dalam alam. Hal ini menurut penafsir – Joseph Lombard – disebabkan pengetahuan mereka yang hanya mengacu pada hafalan terhadap Al-Qur`an atau pengetahuan yang dihasilkan terkait pengetahuan lahiriah Al-Qur`an atau dunia yang diciptakan sebagai “*âyat*” tidak menghubungkan mereka dengan Sumbernya. Arogansi terhadap “*âyat*” Allah SWT ditandai penolakan pribadi untuk meyakini tanda-tanda tersebut, meskipun ia sudah diketahui, apalagi menghinakannya seperti kategori manusia yang *kedua* ini, karena menghinakan tanda-tanda tersebut merupakan penolakan aktif terhadap tanda-tanda tersebut di hadapan orang lain.<sup>115</sup>

Kategori *ketiga* adalah orang-orang yang mengkafiri “*âyat*” tersebut dengan mengkafiri Al-Qur`an dan kedatangan Rasulullah Saw. sebagai representasi sempurna atas kesempurnaan petunjuk. Joseph Lombard sebagai penafsir, merujuk lafaz “*âyat*” dalam ayat ini kepada tatanan yang diciptakan (*al-qur`ân at-takwînî*) – yaitu keteraturan alam yang diciptakan – meskipun mayoritas merujuk lafaz “*âyat*” kepada ayat-ayat dalam Al-Qur`an (*al-qur`ân at-tadwînî*).<sup>116</sup>

Pada rentetan ayat *kedua belas* dari kumpulan ayat-ayat tentang alam Abdullah Syahatah yang terdapat lafaz “*âyat*” di dalamnya, yaitu Q.S. Adz-Dzâriyât/51: 20-23, di mana “*âyat*” di sini merepresentasikan bumi dan langit yang menjadi bukti kebijaksanaan dan kemahakuasaan Allah.

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ<sup>ل</sup> وَفِي أَنفُسِكُمْ<sup>ق</sup> أَفَلَا تَبْصُرُونَ<sup>و</sup> وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوَعَّدُونَ<sup>ع</sup> فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ<sup>ع</sup>

*Di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin. (Begitu juga ada tanda-tanda kebesaran-Nya) pada dirimu sendiri. Maka, apakah kamu tidak memperhatikan? Di langit terdapat pula (hujan yang menjadi sebab) rezekimu dan apa yang dijanjikan kepadamu. Maka, demi Tuhan langit dan bumi, sesungguhnya (apa yang dijanjikan kepadamu itu) pasti akan nyata seperti (halnya) kamu berucap. Q.S. Adz-Dzâriyât/51: 20-23*

<sup>115</sup> Syyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2699.

<sup>116</sup> Syyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2700.

Bumi dan langit yang termaktub dalam ayat ini dikategorikan oleh penafsir sebagai tatanan yang diciptakan yang menyajikan tanda-tanda bagi siapa pun yang memiliki mata untuk melihatnya berulang di dalam Al-Qur`an. Dalam menghubungkan ayat 20 dan 21, penafsir merujuk kepada penafsiran sebelumnya yang sudah dilakukan dalam *The Study Qur`an* – Q.S. Fushshilat/41: 53 – berkaitan dengan hubungan antara tanda-tanda yang berada di dunia luar – yaitu di luar diri manusia berupa fenomena lama – dan di diri manusia itu sendiri.<sup>117</sup>

Surah Fushshilat/41: 53 tidak tercakup dalam ayat-ayat tentang alam yang dikumpulkan oleh ‘Abdullah Syahâtah, namun ia merupakan salah satu sumber kosmologis dalam Al-Qur`an yang disebutkan Nasr dalam beberapa tulisannya dan menjadi landasan pembagian *al-Qur`ân at-Tadwînî* dan *al-Qur`ân at-Takwînî*.<sup>118</sup> Oleh karena itu, dalam penafsirannya, *The Study Qur`an* menyatakan bahwa ayat ini merupakan salah satu ayat Al-Qur'an yang paling terkenal karena memberikan ringkasan singkat tentang tema Al-Qur'an yang luas tentang Allah SWT dalam memperlihatkan tanda-tanda-Nya dengan berbagai cara untuk mengungkapkan kebenaran dan memberi petunjuk kepada umat manusia.

Dari berbagai penafsiran tentang “*âfâq*” yang disajikan oleh penafsir dalam *The Study Qur`an*, simbol kosmologis ditunjukkan oleh penafsir dengan memaknai “*âfâq*” sebagai benda-benda langit, termasuk siang dan malam dan tanda-tanda yang berupa tatanan alam semesta yang dijelaskan dalam Al-Qur`an (makrokosmos). Sedangkan “*anfusihim*” dimaknai sebagai simbol mikrokosmos berupa fase kehidupan manusia mulai dari pembuahan, kelahiran, pendewasaan, dan kematian, atau berupa hikmah dibalik komposisi manusia dan sifat-sifatnya serta kecenderungannya yang tampak darinya. Selain pemaknaan ini, *The Study Qur`an* juga menyajikan makna kosmologis lain, yaitu “*âfâq*” yang hanya merujuk kepada benda-benda langit seperti tanda-tanda di langit dan “*anfusihim*” yang hanya merujuk kepada tanda-tanda di bumi.<sup>119</sup>

Jika dua simbol di atas, yaitu “*âfâq*” dan “*anfusihim*” dikaitkan dengan lafaz “*haqq*”, maka *The Study Qur`an* menyajikan makna bahwa seluruh ciptaan, baik makrokosmos ataupun mikrokosmos tercakup kepada lafaz “*haqq*”. Meskipun terdapat pemaknaan lain dari “*haqq*” itu sendiri, seperti Al-Qur`an, agama Islam, kebenaran Nabi Muhammad Saw., namun peneliti lebih memilih penyajian makna “*haqq*” yang merujuk kepada Allah SWT. Makna yang terakhir disebut ini merupakan hasil pemaknaan yang diadopsi oleh penafsir *The Study Qur`an* dari pendapat Abû Bakr al-Wâsithî yang

<sup>117</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2823.

<sup>118</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ..., hal. 191.

<sup>119</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2594.

membedakan antara manifestasi Ilahiah (*Self-Manifestation* atau *zhuhûr*) dan penyingkapan Ilahiah (*Self-Disclosure* atau *tajallî*). Pendapat lain yang dinukil oleh penafsir sekaligus mengafirmasi pendapat sebelumnya adalah pendapatnya Ibnu ‘Arabi. Ia menyatakan, sebagaimana dinukil oleh penafsir dari kitab *Futûhat*, bahwa ayat ini mengisbatkan hubungan antara mikrokosmos, makrokosmos dan ayat-ayat dalam Al-Qur`an, sehingga dengan memahami semuanya secara bersamaan, maka manusia akan mengenal Dia Yang Maha Benar. Dengan perspektif ini, *The Study Qur`an* memaknai kesaksian Allah SWT. (*syahîd*) dengan kesaksian Allah atas penyingkapan diri-Nya (*Self-Disclosure*) dan manifestasi-Nya (*Self-Manifestation*) dalam setiap yang ada.<sup>120</sup>

Kembali ke Q.S. Adz-Dzâriyât/51: 21, *The Study Qur`an* memaknai jiwa dalam ayat ini – yang muncul sebagai “tanda” atau “âyât” – dengan “*selves*” (diri). Diri mengindikasikan variasi dari bahasa manusia, bentuk, warna, dan sifatnya, atau ia juga mengindikasikan kerendahan unsur materi dalam tubuh sebagai wadah bagi makanan dan minuman.<sup>121</sup>

Dari kedua belas rentetan ayat yang termaktub lafaz “âyât” yang menjadi fenomena alam dalam Al-Qur`an, masing-masing ditujukan kepada kelompok manusia yang berbeda-beda dan mensyaratkan penggunaan fasilitas yang berbeda-beda. “Âyât” yang merupakan refleksi dari tanda kebesaran Allah SWT. dipahami juga sebagai bahan refleksi manusia untuk mencapai pengetahuan kepada Realitas Absolut. Oleh karena itu, maka *The Study Qur`an* menggunakan lafaz ini sebagai landasan penyebutan Al-Qur`an yang dinisbahkan kepada fenomena alam (*Al-Qur`ân At-Takwînî*). Nisbah ini memosisikan alam sebagai bacaan yang harus dilakukan oleh manusia. Hal ini mengindikasikan adanya kebutuhan sains empirik yang memadai.<sup>122</sup> Meski begitu, adanya kategorisasi kelompok manusia yang disebutkan Al-Qur`an menafikan kebutuhan akan sains empirik tersebut sebagai satu-satunya fasilitas yang dapat diakses manusia. Adapun penyebutan “*takwîn*” yang berasal dari kata “*kawn*” yang merupakan representasi kosmos dalam istilah tersebut, dan pemaknaan yang disajikan oleh *The Study Qur`an* akan dijelaskan dalam sub-bab selanjutnya.

## 2. Lafaz “*Kawn*” sebagai Simbol *Cosmogenesis* (Permulaan Kosmos)

Lafaz “âyât” sebagai penghubung rasional yang mengantarkan manusia kepada pengetahuan tentang peran Ilahiah dalam permulaan alam semesta merupakan landasan berpikir yang diadopsi dari nalar berpikir Arab. Dalam

<sup>120</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2595.

<sup>121</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 3823.

<sup>122</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ..., hal. 121.

tradisi nalar mereka, adanya *atsar* (jejak) menjadi pembuktian yang dicari oleh Bangsa Arab untuk membuktikan adanya *muatstsir*, demikian juga dengan “*âyâr*” yang ada dalam Al-Qur`an. Jika *atsar* yang diindra merupakan sesuatu yang menakjubkan dan sulit dijangkau oleh manusia, maka *atsar* tersebut berasal dari *muatstsir* yang memiliki jangkauan yang lebih luas dari manusia biasa.<sup>123</sup> Dengan demikian, maka mengisbatkan adanya kekuatan supranatural yang mengadakan alam semesta merupakan konsekuensi nalar logis dalam mengetahui asal muasal kosmos secara ontologis.

Kitab-kitab samawi, termasuk Al-Qur`an mengisbatkan Allah sebagai pencipta dari kosmos. Hal ini ditegaskan dalam Q.S. Al-An`âm/6: 14.

قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي  
أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Apakah selain Allah, Pencipta langit dan bumi serta Dia memberi makan dan tidak diberi makan, akan aku jadikan sebagai pelindung?” Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya aku diperintahkan agar aku menjadi orang pertama yang berserah diri (kepada Allah), dan jangan sekali-kali kamu masuk golongan orang-orang musyrik.” Q.S. Al-An`âm/6: 14

Isbat ini menjadi penting dalam kosmologi Islam karena pertanyaan tentang asal usul alam semesta (*cosmogogenesis*) secara alami akan muncul dalam benak siapa pun yang menaruh perhatiannya pada kosmologi, baik kosmologi modern maupun kosmologi tradisional. Berkaitan hal tersebut, maka asal usul alam semesta (*cosmogogenesis*) menjadi simbol kosmologis yang terkandung dalam *The Study Qur`an* mengingat urgensinya dalam kajian kosmologi Islam dinyatakan oleh Nasr langsung dalam artikelnya “Islamic Cosmology: Basis Tenets and Implications, Yesterday and Today”. Prinsip *cosmogogenesis* dalam Al-Qur`an yang dimaknai oleh *The Study Qur`an* dapat diidentifikasi melalui term “*kun fayakûn*”. Hal ini dikarenakan Nasr sebagai kepala editor *The Study Qur`an* mengutip ayat terkait term tersebut dalam artikel di atas untuk menjelaskan prinsip *cosmogogenesis*, sehingga peneliti mencoba mengidentifikasi prinsip tersebut dalam melalui term “*kun fayakûn*” dan pemaknaannya oleh *The Study Qur`an* sebagai simbol kosmologis yang disajikan.<sup>124</sup>

Lafaz “*kun fayakûn*” muncul dalam Al-Qur`an sebanyak delapan kali. Sebagaimana dikutip oleh Osman Bakar dalam bukunya *Qur`anic Pictures of The Universe: The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology*, ayat-ayat

<sup>123</sup> Sayyid Syauqî, *Li Al-Kawni Ilâh?*, Mesir: Darul Amal, 2017, hal. 63.

<sup>124</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Cosmology,” ..., hal. 43.

yang menuliskan lafaz “*kun fayakûn*” adalah Q.S. Al-Baqarah/2: 117, Âli ‘Imrân/3: 47, 49, dan 59, Al-An’âm/6: 73, An-Nahl/16: 40, Maryam/19: 35, Yâsîn/36: 82. Ghâfir/40: 68.<sup>125</sup>

Dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 117,

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

(Allah) pencipta langit dan bumi. Apabila Dia hendak menetapkan sesuatu, Dia hanya berkata kepadanya, “Jadilah!” Maka, jadilah sesuatu itu. Q.S. Al-Baqarah/2: 117

*The Study Qur`an* menyebutkan ayat-ayat yang terdapat lafaz “*kun fayakûn*”. Menurutny, setiap ayat yang mengandung lafaz tersebut menunjukkan bahwa kata “*kun*” merupakan permulaan eksistensi segala sesuatu dari ketiadaannya. Penafsir – Cane Dagli – mengutip pemaknaan lafaz “*kun*” dalam Tafsir Ar-Razi – yang menunjukkan kemudahan dan kekuatan Allah dalam menciptakan segala sesuatu, karena Dia tidak memerlukan usaha ataupun persiapan apa pun – untuk menolak rangkaian gagasan seperti berikut: *pertama*, ketiadaan benda; *kedua*, firman Allah “Jadilah!”; dan *ketiga*, eksistensi yang dihasilkan dari firman tersebut, karena tidak ada sesuatu pun yang tidak ada setelah penciptaannya, dan jika sesuatu sudah ada, maka ia tidak memerlukan kata “*kun*” lagi untuk dapat eksis. Pendapat lain mengatakan bahwa firman Allah “*kun*” tidak mendahului sesuatu dan tidak juga mengiringi penciptaan sesuatu, melainkan firman “*kun*” berkaitan dengannya.<sup>126</sup>

Ayat ini, menurut *The Study Qur`an*, mengonfirmasi pengetahuan Allah yang mendahului penciptaannya dan bahkan sebelum keberadaannya. Untuk merinci maksud pengetahuan Allah di sini, penafsir menambahkan pendapat Ibnu ‘Arabî dan murid-muridnya yang menjelaskan bahwa lafaz “*kun*” disampaikan kepada esensi yang tidak dapat berubah (*al-a’yân ats-tsâbitah*) dalam sifat ‘Âlim-Nya. Dengan kata lain, Allah SWT mengetahui apa yang ingin Dia ciptakan dan mengerahkan Kehendak dan Kekuatan-Nya kepada objek dari Pengetahuan-Nya untuk menciptakannya dengan berfirman “*kun*”. Selama ciptaan tersebut masih berada dalam Pengetahuan Allah, maka ia bukanlah sesuatu yang tiada, hanya saja ia belum diciptakan dan belum memiliki keberadaan. Pada akhirnya, pandangan yang berbeda-beda, termasuk pandangan Ibnu ‘Arabî, sepakat pada kesatuan Ilmu Allah, Kehendak, dan Kekuatan sebagai sifat-sifat yang tidak dapat terpisahkan dari

<sup>125</sup> Osman Bakar, *Qur`anic Pictures of The Universe*, ..., hal. 15.

<sup>126</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 183.

Dzat-Nya dan adanya kemandirian penuh Allah dalam kaitan-Nya dengan apa yang sudah Dia ciptakan.<sup>127</sup>

Jika dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 117, *The Study Qur`an* memakna perintah “kun” sebagai permulaan alam semesta, pada Q.S. Al-An`am/6: 73, perintah “kun” – yang diekspresikan oleh *The Study Qur`an* dengan istilah *Divine Creative Command* (Perintah Penciptaan Ilahiah) – dimaknai sebagai akhir dari alam semesta dan kebangkitan manusia kembali dengan perintah tersebut. Hal ini mengindikasikan adanya analogi yang merujuk kepada permulaan alam dan akhirnya alam sebagai dua cara pembangkitan Ilahiah.<sup>128</sup> Dengan kata lain, kosmologi Islam tidak hanya membahas asal usul semesta (*cosmogony*), namun ia juga membahas akhir dari semesta dan apa yang terjadi setelahnya (*eskatologi*).<sup>129</sup> Namun, fokus pembahasan dalam penelitian ini adalah asal usul alam yang mengisbatkan wujud kekuatan supranatural dalam keteraturan tatanan yang rapi dan membentuk tabiat saintifik yang menyadari peran manusia dalam menjaga keteraturan tersebut.

### 3. Simbol Langit dan Bumi dalam *Âyât Al-Kursî* dan *Âyât An-Nûr*

Para pakar kosmologi Muslim telah melakukan meditasi selama beberapa abad belakangan terhadap langit dan bumi yang berasal dalam Al-Qur`an. Mereka menyoroti beberapa ayat yang dianggap mewakili simbol-simbol kosmologis secara keseluruhan, yaitu Q.S. Al-Baqarah/2: 255 dan Q.S. An-Nûr/24: 35. Oleh karena itu, maka dalam sub-bab ini, penelaahan terhadap penafsiran yang disajikan *The Study Qur`an* menjadi pokok pembahasan.

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۗ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ۗ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۗ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

*Allah, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Maha Hidup lagi terus-menerus mengurus (makhluk-Nya). Dia tidak dilanda oleh kantuk dan tidak (pula) oleh tidur. Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya. Dia*

<sup>127</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 183.

<sup>128</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 803.

<sup>129</sup> Seyyed Hossein Nasr, “The Question of Cosmogony-The Cosmos as a Subject of Scientific Study,” dalam *Islam and Science*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2006, hal. 52.

*mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang ada di belakang mereka. Mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun dari ilmu-Nya, kecuali apa yang Dia kehendaki. Kursi-Nya (ilmu dan kekuasaan-Nya) meliputi langit dan bumi. Dia tidak merasa berat memelihara keduanya. Dialah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung. Q.S. Al-Baqarah/2: 255*

Dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 255, penafsir ayat ini – Caner Dagli – menuliskan beberapa interpretasi yang menjelaskan makna “*kursi*” yang berarti tumpuan. Namun, penafsir menyatakan bahwa interpretasi tersebut problematik terutama ketika *kursi* mulai dimaknai dengan ‘*arsy*’ (singgasana Allah SWT). Meskipun begitu, pemilihan makna atas “*kursi*” yang dimaknai dengan tumpuan lebih banyak dipilih sejak istilah “tumpuan” bisa dimaknai juga dengan takhta tempat bertumpu. Penafsir mengaitkan pemaknaan ini dengan kosmologi Islam, di mana “tumpuan” di atas kosmos dan singgasana di atas “tumpuan” tersebut, sehingga pemaknaan atas “*kursi*” yang dimaknai dengan “tumpuan” menjadi tidak relevan, karena tumpuan biasanya di depan singgasana dan bukan di bawah singgasana.<sup>130</sup>

Menurut penafsir, sebagaimana dikutip dari riwayat-riwayat hadis Ibnu Katsir, terdapat beberapa hadis yang menyatakan cakupan “tumpuan” yang meliputi langit dan bumi, sedangkan “tumpuan” itu sendiri berada di dalam cakupan singgasana (‘*arsy*’). Langit dan bumi jika dibandingkan dengan “tumpuan” ‘*arsy*’ bagaikan cincin yang dilempar ke hutan belantara.<sup>131</sup>

Selain Ibnu Katsir, penafsir menukil beberapa interpretasi yang memaknai “tumpuan” dengan pengetahuan, kedaulatan, dan otoritas sebagai makna metonimi dari cara seseorang menggunakan mahkota yang merujuk kepada monarki atau kerajaan. Umat Islam, menurut penafsir, menghindari interpretasi ekstrem yang memungkinkan manusia membaca ayat dengan mengarahkan makna sesuai pemahaman yang dikehendakinya dan memungkinkan mereka menghasilkan makna literal antropomorfis, sehingga mereka mengisbatkan posisi Allah di langit dan membandingkan tumpuan kaki yang dimaknai di atas dengan kaki mereka. Oleh karena itu, penafsir merekomendasikan pemahaman terhadap ayat dengan makna metaforis atau alegori. Dalam penafsiran esoteris terhadap Al-Qur’an, baik “*kursi*” ataupun “‘*arsy*’” mengandung simbol spesifik terkait kosmologi karena menurut penafsir, ayat ini mengandung makna batin dari seluruh kosmologi.<sup>132</sup> Ayat ini juga disebut Nasr dalam tulisannya “Cosmology” dalam membicarakan langit dan bumi yang merupakan bagian dari Singgasana Allah SWT.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 281.

<sup>131</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 281.

<sup>132</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 282.

<sup>133</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Cosmology,” ..., hal. 363.

Selain Q.S. Al-Baqarah/2: 255, Nasr juga mengutip Q.S. An-Nûr/24: 35 dalam tulisannya untuk menjadikannya sumber kosmologi Islam.<sup>134</sup>

﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

Allah (pemberi) cahaya (pada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya seperti sebuah lubang (pada dinding) yang tidak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam tabung kaca (dan) tabung kaca itu bagaikan bintang (yang berkilauan seperti) mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang diberkahi, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di timur dan tidak pula di barat, yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis). Allah memberi petunjuk menuju cahaya-Nya kepada orang yang Dia kehendaki. Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. Q.S. An-Nûr/24: 35

Dalam penafsirannya, *The Study Qur`an* menyebut ayat tersebut sebagai ayat cahaya (*âyat an-nûr*) di mana lafaz *an-nûr* dinisbahkan kepada Allah SWT. sebagai sumber cahaya (termasuk Nama dari Nama-Nama Allah SWT.). Penafsiran yang disajikan merupakan nukilan-nukilan dari pendapat-pendapat sebelumnya, khususnya penafsiran sebelumnya yang berkaitan dengan ayat ini. Pemilihan pendapat yang dinukil oleh *The Study Qur`an* untuk menjelaskan ayat ini menunjukkan kecenderungan karya ini dalam menyajikan makna ayat ini.<sup>135</sup>

Dalam sumber lain, Nasr sendiri mengadopsi pemaknaan yang diinisiasi oleh Ibnu Sina berkaitan dengan ayat “cahaya” di atas. Dalam bukunya *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ia menemukan bahwa ayat ini merupakan simbol representatif bagi fakultas atau kemampuan-kemampuan jiwa, di mana tingkatan tertinggi dari kemampuan tersebut adalah realitas malaikat yang ditandai dengan tercapainya intelegensia murni (*pure intellegence*). Intelegensia murni merupakan sebuah kemampuan intelektual yang dicapai oleh jiwa rasional (*rational soul*) yang disebut juga oleh Ibnu Sina dengan istilah “*ratiocinative faculty*”. Keadaan ini

<sup>134</sup> Seyyed Hossein Nasr, “Cosmology,” ..., hal. 363.

<sup>135</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1918.

memungkinkan manusia untuk mencapai pengetahuan murni yang tidak terbatas oleh dunia materi belaka (*angelic life*).<sup>136</sup>

Dalam pandangan *The Study Qur'an*, penafsir ayat ini – Caner Dagli – menukil karya Abû Hâmid Al-Ghazzâlî, yaitu *Misykât Al-Anwâr* yang disebut berisi renungan makna simbolisme ayat ini serta perlakuan metafisik terhadap konsep dan realitas cahaya secara umum. Hasil renungan ini kemudian memberikan inspirasi dalam mendesain model lampu yang meramaikan masjid-masjid di dunia Islam. Selanjutnya, berkaitan dengan nisbah Cahaya kepada Allah SWT. dari lafaz *Allâhu Nûr as-Samâwâti wa al-`Ardh*, Dagli menukil beberapa hadis yang berisi penyifatan Rasulullah Saw. terhadap Allah SWT. dengan Cahaya. Selain dimaknai demikian, Dagli pun memahami juga lafaz *Allâhu Nûr as-Samâwâti wa al-`Ardh* bahwa Allah SWT memberi petunjuk atau mengurus urusan langit dan bumi. Selain fokus pada lafaz tersebut, kebanyakan penafsir juga fokus pada lafaz yang datang setelahnya, yaitu lafaz *matsalu nûrihî* dan makna cahaya itu sendiri.<sup>137</sup>

Lafaz *matsalu nûrihî*, sebagaimana dinukil Dagli dari penafsiran Ath-Thabârî, merujuk kepada cahaya iman yang ditaruh oleh Allah SWT. ke dalam hati orang-orang beriman atau kepada Al-Qur'an. Dagli juga mencantumkan beberapa ayat yang menunjukkan makna cahaya itu sendiri. Dalam menjelaskan lafaz ayat setelahnya – yang menjelaskan lafaz *matsalu nûrihî* sebagaimana ia nukil dari Ath-Thabârî – Dagli memaknainya dengan simbol sifat realitas kosmis atau simbol yang berkaitan dengan realisasi aspek spiritual manusia atau memaknainya dengan kedua simbol tersebut. Simbol ini ia jabarkan secara metaforis di mana *misykât* sebagai dada orang-orang beriman diletakkan di dalamnya *mishbâh* yang merepresentasikan Al-Qur'an dan keimanan melalui wadah yang disimbolkan dengan *zujâjah*. Selain Ath-Thabârî, Dagli menukil penafsir lain, seperti Ar-Râzî yang menyajikan simbol yang berbeda dengan Ath-Thabârî. Bagi Ar-Râzî, ayat ini merepresentasikan simbol realitas Rasulullah Saw. di mana *misykât* merupakan simbol atas dada Muhammad Saw. yang di dalamnya terdapat cahaya iman (*mishbâh*) yang ditempatkan dalam hati Muhammad Saw. Cahaya iman tersebut berasal dari *syajarah thayyibah*, yaitu Ibrahim As. Artinya, cahaya yang diletakkan di hati Muhammad Saw. sama seperti cahaya yang diletakkan di dalam hati Ibrahim As.<sup>138</sup>

Pemaknaan simbol-simbol di atas muncul dalam makna yang berbeda seperti *misykât* yang merepresentasikan lidah dan mulut dalam nukilannya dari Al-Tabrîsî yang di dalam mulut (*misykât*) tersebut terdapat *mishbâh* yang merepresentasikan Al-Qur'an. Yang diletakkan di dalam hati seseorang

<sup>136</sup> Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, ..., hal. 258.

<sup>137</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1918.

<sup>138</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1919.

(*zujâjah*) yang berasal dari pohon wahyu (*syajarah thayyibah*). Pemaknaan simbol-simbol tersebut pun dimaknai secara berbeda oleh Al-Kâsyânî dengan merujuk kepada tubuh (*misykât*) yang sisi gelapnya diterangi oleh Roh yang ditempatkan dalam hati (*zujâjah*). Perbedaan pemaknaan simbol juga terlihat dalam potongan ayat setelahnya dengan dominasi nukilan penafsiran sufistik dan filosofis yang dilakukan oleh Dagli dalam kontribusinya menyusun penafsiran ayat-ayat dalam *The Study Qur`an*.<sup>139</sup>

Dalam beberapa nukilan penafsiran sufistik dalam penafsiran ayat ini, Dagli menukil pendapat Junaid yang memaknai Cahaya (*nûr*) Allah SWT. memancar kepada hati para malaikat, para rasul, dan orang-orang beriman. Masing-masing pancaran ini memiliki efeknya masing-masing, di mana cahaya yang terpancar menuju malaikat menjadikan malaikat mengagungkan-Nya, cahaya yang terpancar menuju para rasul menjadikan mereka mendapatkan kebenaran ilmu dan kesungguhan ibadah, dan cahaya yang terpancar menuju orang-orang beriman menjadikan mereka mendapatkan ilmu dan hidayah. Cahaya yang sampai kepada hati orang-orang beriman, bersinar terang (*yudhî`u*) hingga menuju ke lidahnya ketika mereka mengingat Allah SWT. di manapun berada (*lâ syarqiyyah wa lâ gharbiyyah*). Oleh karena itu orang-orang tersebut mendapatkan cahaya keyakinan akan kebenaran yang berkombinasi dengan cahaya iman (*nûr `alâ nûr*).

Penafsiran ini senada dengan pendapat Ibnu `Ajibâh, sebagaimana dinukil oleh Dagli. Ibnu `Ajibâh memahami ayat ini sebagai penjelasan ontologis seluruh elemen ciptaan merupakan bagian dari Cahaya Allah SWT. Ia mengumpamakan *misykât* dengan jendela menuju harta karun halus yang memancarkan cahaya dunia, dan tentunya setiap bagian ciptaan adalah relung cahaya dari Cahaya-cahaya. Dengan kata lain, pandangan ini menempatkan cahaya sebagai realitas batin dari kosmos (alam semesta). Penafsiran sufistik ini menunjukkan kecenderungan *The Study Qur`an* dalam memperhatikan isu kosmologi yang merupakan bagian dari filsafat dan tasawuf. Hal ini dibuktikan dari bagaimana Daglin menuliskan dalam penafsiran ayat ini terkait konsep “cahaya” yang menjadi dasar bagi pemikiran filosofis, khususnya pemikiran filosofis mazhab iluminasi. Selain itu, konsep ini juga menjadi simbol yang paling kuat bagi beberapa mazhab teologi dan filosofis untuk menjelaskan hakikat hubungan Allah SWT dengan setiap tingkat ciptaan hingga sampai ke dunia ini.<sup>140</sup>

Nukilan yang dilakukan Daglin terhadap penafsiran-penafsiran sufistik mengantarkan kesimpulan di akhir penafsirannya berupa metafora “cahaya” yang dihubungkan dengan Realitas Absolut dan realitas-realitas lain di

<sup>139</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1920.

<sup>140</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1921.

bawahnya. Ia mengumpamakan hubungan tersebut bagaikan “cahaya” karena cahaya dapat dilihat dengan sendirinya dan menjadikan sesuatu di sekitarnya terlihat. Begitu pun dengan Allah SWT yang merupakan Realitas yang paling jelas yang dengan mengetahui-Nya, maka pengetahuan terhadap segala sesuatu dapat dicapai. Dengan kata lain, benda-benda yang dapat diindra dapat terlihat dengan adanya cahaya fisik, sama halnya dengan realitas batin yang menampakkan manifestasinya kepada mata batin melalui Cahaya Allah SWT. Kesimpulan ini kemudian dikuatkan dengan bahasa Ar-Râzî yang menyatakan kesimpulan tersebut dengan bahasa yang berbeda, yaitu sirnanya cahaya matahari dan kemustahilan sirnanya Cahaya Allah SWT. tanpa lenyapnya langit dan bumi. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Cahaya Ilahi memancarkan terang yang begitu nyata dalam segala hal, sehingga dengannya manusia dapat melihat dengan mata lahiriahnya dan mata batiniahnya.<sup>141</sup>

Adanya pembahasan batin yang berkaitan dengan unsur metafisik dari kosmos, menunjukkan perhatian kosmologi Islam yang tidak hanya mementingkan unsur materi atau unsur metafisik saja, namun mementingkan keduanya bersamaan, termasuk mengisbatkan alam metafisik di balik alam fisik yang dihuni oleh malaikat dan jin. Kaitan yang disusun oleh *The Study Qur`an* dalam menghubungkan relasi antara alam metafisik dan penghuninya dengan kosmologi menjadi unsur yang akan dibahas pada sub-bab sebelumnya, di mana pembahasan tersebut berada di Q.S. Al-Jinn/72 dan Al-Mulk/67.

#### 4. Simbol Alam Metafisik sebagai Bagian Tak Terpisahkan dari Kosmologi

Penafsiran tentang alam metafisik sebagai bagian yang tak terlepas dari alam fisik dimulai pada Q.S. Yâsîn/36: 83, namun cakupan kekuasaan Allah SWT pada keduanya (alam metafisik dan alam fisik) ditegaskan dalam banyak penafsiran *The Study Qur`an*, khususnya Q.S. Al-Mulk/67: 1.

تَبْرَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*Maha Berkah Zat yang menguasai (segala) kerajaan dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu,*

“*Mulk*” yang berarti Kekuasaan. Lafaz “*mulk*” memiliki hubungan yang dekat dengan “*malakût*” karena berasal dari akar kata yang sama, yaitu *m-l-k* yang berarti “memiliki”, “mengontrol”, “mengatur”, dan “memerintah”. Penafsir ayat ini dalam *The Study Qur`an* – Joseph Lumbard –, menukil beberapa penafsiran sebelumnya yang memaknai “*malakût*” dengan

<sup>141</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîhu al-Ghaib*, jilid 23, ..., hal. 380-381.

Kekuasaan Allah SWT. atas alam yang tidak terlihat (metafisik) dan “*mulk*” yang berarti Kekuasaan Allah SWT. atas alam yang terlihat (fisik). Kata malaikat pun berasal dari akar kata yang sama (*malâ`ikah*; s. *malak*) yang dikaitkan oleh *The Study Qur`an* dengan kosmologi Islam dalam penafsiran Q.S. Yâsîn/36: 83.<sup>142</sup>

Dalam Q.S. Yâsîn/36: 83, penafsir – Joseph Lumbard – memaknai “*malakût*” sebagai alam di atas dunia ini, yang mana di atasnya terdapat alam malaikat (*jabarût*).<sup>143</sup> Alam “*malakût*” yang disebutkan dalam ayat tersebut merupakan alam di antara alam fisik manusia dan alam ruh dan malaikat. Dari urutan tersebut, langit menempati posisi paling atas sebagai tingkatan teratas dunia fisik dan bidang ontologis tertinggi. Jin sebagai saksi terhadap tatanan kosmis yang tidak dapat diakses oleh manusia, mampu menguping komunikasi malaikat dan memberi tahu manusia tentang apa yang terjadi dan memberikan manusia kekuatan khusus. Namun, dalam ilmu spiritual Islam, kesaksian jin tidak dapat diterima kebenarannya dan tidak memiliki nilai spiritual bagi manusia, sehingga beberapa guru selalu membedakan antara pengetahuan gaib yang termasuk kategori sihir dan pengetahuan yang dihasilkan dari wahyu Ilahi. Cara dalam membedakan keduanya termasuk bagian penting dari ilmu spiritual Islam.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 3078.

<sup>143</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 2388.

<sup>144</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 3152.



## **BAB IV**

### **FORMULASI ETIKA SAINTIS**

#### **A. Implikasi Konsep Kosmologi terhadap Identitas Manusia**

##### **1. Prinsip-prinsip Kosmologi dalam Al-Qur`an bagi Saintis**

Prinsip-prinsip kosmologi dalam Al-Qur`an berangkat dari pernyataan-pernyataan atau penyajian yang sempurna bagi manusia sebagai alat pancing agar manusia mengaktifkan akal, pendengaran, penglihatan, dan kemampuan rohaninya dalam memahami peraturan semesta dan penciptaannya, dan peran tunggal Allah SWT dalam pengaturan dan penciptaannya. Hasil pengaktifan ini kemudian mengantarkan manusia sebagai makhluk kepada khalik, dari yang tercipta menuju yang mencipta, dari yang disebabkan menuju yang menyebabkan, dari yang dibuat menuju yang membuat. Jika demikian, maka manusia telah mengaktifkan akalnya karena nalar tersebut tidak akan tercapai tanpa peran akal yang berkombinasi dengan fasilitas dan *tools* lain yang dianugerahkan kepada manusia, sehingga manusia dapat mencapai perkara yang lebih detail, bahkan bisa mencakup hal yang lebih kecil atau lebih besar,<sup>1</sup> sebagaimana yang dijelaskan oleh orang Arab dalam berkaitan dengan fitrah akal dalam membaca semesta (pembacaan terhadap kosmologi) sebagai berikut.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Abdullah Syahatah, *Âyatullah fî Al-Kawn: Tafsîru Al-Âyât Al-Kawniyyah bi Al-Qur`ân Al-Karîm*, Jizah: Dâr Nahdhah Mishr Li An-Nasyr, 2014, hal. 33.

<sup>2</sup> Abdul Aziz bin Muhammad, *Manhaj Ash-Shahâbah fî Da`wati al-Musyrikîna Ghairi Ahli Al-Kitâb*, Beirut: Dar Risalah Al-'Alamiyyah, 2021, hal. 294.

البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج وأرض ذات  
فجاج، أفلا تدل على اللطيف الخبير؟

*Kotoran unta menunjukkan adanya unta, jejak perjalanan menunjukkan adanya perjalanan, langit memiliki bintang-bintang, dan bumi memiliki hamparan jalan yang luas, apakah semua itu tidak menunjukkanmu kepada Yang Maha Lembut dan Maha Mengetahui?*

Prinsip-prinsip fitrah ini memberikan gambaran kepada kita bahwa tanpa ajaran agama, akal kita bisa mengantarkan kita kepada adanya Penyebab Utama dari alam ini termasuk adanya Tuhan yang Maha Esa. Hal ini sudah dicapai sebelumnya oleh Aristoteles, di mana ia menggagas sebab pertama dalam pandangan kosmologinya. Pencapaian Aristoteles tersebut telah terbukti pada masa perjalanan Nabi Saw. berkhalwat di Gua Hiro sebelum Nabi Saw. mendapatkan wahyu. Dalam proses khalwatnya, Nabi Saw. tidak memiliki wahyu untuk ditaburi karena belum turun wahyu. Dalam khalwatnya, belian mentadaburi alam, bagaimana ia diciptakan. Oleh karena itu, ayat pertama yang turun adalah tentang perintah membaca sembari mengisbatkan Allah sebagai pencipta.

“Āyât” menjadi tanda untuk mengantarkan manusia ke dalam pandangan bahwa alam tidak terjadi secara kebetulan dan bahwa alam ini diatur dan dijaga oleh kekuatan supranatural di luar kuasa manusia dan tidak dapat diidentifikasi oleh empirisme sains modern. Fungsi “āyât” dalam Al-Qur`an bisa menjadi pendorong bagi manusia dalam menemukan esensi di balik semesta ini. Al-Qur`an sering merepresentasikan lafaz “āyât” ini dengan hal-hal indrawi dari fenomena alam, seperti Q.S. An-Nahl/16: 12 sebagai berikut.<sup>3</sup>

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ  
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*Dia menundukkan malam dan siang, matahari dan bulan untukmu, dan bintang-bintang dikendalikan dengan perintah-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang mengerti. Q.S. An-Nahl/16: 12*

Penangkapan informasi oleh indra untuk kemudian diolah dalam akal, menghasilkan pengertian atau pemahaman. Pemahaman ini kemudian yang

<sup>3</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains: Tafsir Islami atas Sains*, trans. oleh Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2005, hal. 10.

menjadi kesadaran. Kesadaran ini menjadi fondasi yang harus dibangun di atasnya semua bentuk sains. Pada tataran ini, tidak perlu menjadi muslim untuk memahami fenomena alam dan bagaimana ia bekerja, melainkan cukup menjadi manusia berakal. Kaidah ini meniscayakan adanya pengetahuan terhadap Tuhan ketika manusia semakin membuka akses pengetahuan di alam, selain juga ia meniscayakan posisi akal dalam manusia dan keterbatasannya dalam mencapai realitas tersebut. Hal ini menjadi salah satu sebab mengapa fenomena alam yang dapat diindra menjadi tanda atau “*âyat*” dalam Al-Qur`an untuk mengisbatkan peran Tuhan dalam eksistensi alam semesta.

#### a. Prinsip Empiris Kosmologi dalam Al-Qur`an

“*Âyat*” yang selalu muncul dalam Al-Qur`an sebagai representasi fenomena yang dapat diindra, mengindikasikan prinsip pertama kosmologi dalam Al-Qur`an yang diajukan oleh penelitian ini, yaitu prinsip empiris. Prinsip empiris ini merupakan prinsip yang dengannya Allah SWT menyentuh pancaindra yang lima, yang Allah berikan kepada manusia. Namun, dari lima pancaindra tersebut, yang paling menonjol dalam mencapai pengetahuan adalah pendengaran dan penglihatan, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. An-Nahl/16: 78 sebagai berikut.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ  
وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati nurani agar kamu bersyukur. Q.S. An-Nahl/16: 78*

Pendengaran dan penglihatan merupakan perantara yang memiliki fungsi bagi pembentukan informasi yang berpengaruh pada jiwa dan tubuh, namun fungsinya lebih berpengaruh pada jiwa dalam menyampaikan informasi yang berkaitan dengan sesuatu yang materiil atau empiris. Adapun jiwa dalam hal ini adalah akal dan pemikiran yang mendapatkan informasi dari pendengaran dan penglihatan dalam kondisi sadar. Sedangkan, dalam kondisi tidur, maka informasi berjalan sebaliknya, yaitu dari akal dan pemikiran ke pendengaran dan penglihatan.<sup>4</sup>

Hasil informasi yang didapat oleh pendengaran dan penglihatan termasuk sesuatu yang sensibel. Sensibilitas yang aktif dan dimiliki oleh manusia dapat

---

<sup>4</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam' u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi* Al-Manshurah: Dar Lu`luah, 2022, hal. 46.

menghasilkan kesadaran (*awareness*) yang menyadarkan tubuh dan jiwa akan eksistensi sesuatu. Dalam beberapa keadaan, objek tersebut akan memancing perhatian manusia untuk sehingga menjadikannya penasaran untuk mengetahui objek yang baru saja ia temui atau ia sadari. Sebagai contoh, ketika seseorang melihat kucing, maka kesadaran muncul bahwa di depannya ada kucing. Setelah kesadarannya muncul atas dasar adanya eksistensi kucing di depannya, seseorang tersebut akan mulai mengamati kucing itu, seperti warna kucing, ukuran, dan sebagainya. Hal tersebut kemudian akan menjadi persepsi dalam dirinya sebagai hasil sensibilitasnya dalam mengenali kucing tersebut. Persepsi yang menjadi informasi akal inilah dinamakan pengalaman luaran atau *outer experience*.<sup>5</sup>

Namun, apakah kesadaran kita terhadap eksistensi sesuatu bisa dikatakan sebagai persepsi begitu saja? Jika melihat pada contoh kucing di atas, misalkan warna kucingnya adalah putih dan warna kedua matanya adalah coklat, hal tersebut barulah mencapai kesadaran kepada fakta yang ada di depannya, yaitu kucing tersebut. Namun, untuk mengetahui fakta tersebut tidaklah hanya sekedar “sadar” terhadap eksistensi sesuatu, namun haruslah lebih jauh dari itu. Secara sederhana, kesadaran terhadap eksistensi sesuatu bisa dikatakan sebagai pengetahuan terhadap eksistensi tersebut. Akan tetapi, meskipun keduanya – kesadaran terhadap eksistensi dan pengetahuan terhadap eksistensi – bahu membahu dalam membentuk kesadaran yang sesungguhnya, namun keduanya memiliki perbedaan jika dilihat dari perannya masing-masing.<sup>6</sup>

Untuk yang pertama, yaitu kesadaran terhadap eksistensi, disebut dengan “persepsi”. Persepsi ini mengombinasikan fenomena, kesadaran (*awareness*) dan tindakan untuk mengetahui. Ia hanya mengandalkan kelima pancaindra untuk menerima informasi, di mana tubuh fisik berfungsi sebagai penerima informasi tersebut, sehingga informasi yang diserap diolah secara fisik oleh tubuh. Hasil dari olahan tersebut, disebut oleh ilmu epistemologi sebagai “subjek”. Puncak dari proses ini adalah tercapainya kesadaran pada diri manusia terhadap objek yang mengalami kontak dengan pancaindra yang lainnya, sehingga proses ini tidak melibatkan kemampuan non-fisik. Dengan kata lain, benda yang disadari eksistensinya oleh kita sebagai fisik dan diolah oleh kemampuan fisik kita dinamakan dengan “kesadaran fisik” (*physical consciousness*) yang letaknya di otak.<sup>7</sup>

“Kesadaran fisik” yang demikian tidaklah cukup untuk membedakan manusia dengan hewan, karena hal tersebut merupakan suatu keniscayaan yang dimiliki oleh manusia dan hewan, seperti harimau yang menyadari

---

<sup>5</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens: A Study on The History and The Philosophy of Science*, Istanbul: IHU Press, 2021, hal. 45.

<sup>6</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens ...*, hal. 46.

<sup>7</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens ...*, hal. 47.

kehadiran anaknya di depannya. Dalam kasus ini, maka “kesadaran fisik” tidaklah tepat jika tidak disertakan dengan pikiran. Hal ini bertujuan untuk mencapai objek yang tepat bagi pengetahuan manusia. Oleh karena itu, mengarahkan “kesadaran fisik” tadi kepada eksistensi persepsi mental dan kesadaran mental menjadi penting. Meskipun dianggap belum bisa mencapai objek yang tepat bagi pengetahuan manusia, namun “kesadaran fisik” ini sudah melalui beberapa proses dari pengetahuan untuk kemudian diolah melalui dua cara; diterima langsung oleh pikiran untuk dikonseptualisasikan, dan diambil oleh kemampuan pengalaman internal untuk dimanfaatkan. Artinya, proses mencapai pengetahuan setelah melalui “kesadaran fisik” akan berlanjut ke dua arah, yaitu kepada pengalaman internal dan pikiran.<sup>8</sup>

Dalam Al-Qur`an, pendengaran dan penglihatan memiliki signifikansi yang minim dibandingkan dengan fasilitas lain seperti hati dan pikiran. Hal ini dibuktikan dari sedikitnya *khithâb* yang ditujukan kepada orang-orang yang hanya mengandalkan pendengarannya saja atau penglihatannya saja setelah menyebutkan tanda-tanda kebesaran-Nya dalam fenomena kosmos, seperti yang termaktub dalam Q.S. Ar-Rûm/30: 23 sebagai berikut.

وَمِنْ آيَاتِهِ مَتَاعُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ  
يَسْمَعُونَ

*Di antara tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan)-Nya ialah tidurmu pada waktu malam dan siang serta usahamu mencari sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran dan kekuasaan Allah) bagi kaum yang mendengarkan. Q.S. Ar-Rûm/30: 23*

*The Study Qur`an* memahami pendengaran di sini sebagai sarana refleksi dalam mencapai pemahaman terhadap apa yang didengar.<sup>9</sup> Dalam ayat lain yang berkaitan *The Study Qur`an* menafsirkannya dengan sarana refleksi tanda-tanda dari Allah SWT. Dari sini, maka seluruh ayat yang ditujukan bagi “orang-orang yang mendengar” menempatkan pendengaran sebagai sarana refleksi “*âyât*”. Hal ini dikarenakan pendengaran merupakan tahapan pertama yang dilalui dalam menghadapi “*âyât*” tersebut. Dengan kata lain, pendengaran merupakan indra yang paling aktif daripada pancaindra lainnya dalam menerima ayat-ayat Allah SWT, karena ayat-ayat Allah SWT pertama

<sup>8</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens ...*, hal. 47.

<sup>9</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran: A New Translation and Commentary* New York: Harper One, 2015, hal. 2182.

turun dalam bentuk lafaz dan pendengaran merupakan indra paling peka terhadap lafaz yang berbentuk suara tersebut.<sup>10</sup>

Penglihatan sebagai indra kedua paling peka, menjadi tujuan penampakan fenomena kosmos pada satu ayat saja, yaitu Q.S. As-Sajdah/32: 27 sebagai berikut.

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ  
وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ

*Tidakkah mereka memperhatikan bahwa Kami mengarahkan (awan yang mengandung) air ke bumi yang tandus, lalu Kami menumbuhkan dengannya (air hujan) tanam-tanaman, sehingga hewan-hewan ternak mereka dan mereka sendiri dapat makan darinya. Maka, mengapa mereka tidak memperhatikan? Q.S. As-Sajdah/32: 27*

*The Study Qur`an* menafsirkan ayat ini dengan menyebutkan konteks turunnya ayat yang merupakan bukti yang ditujukan kepada orang-orang kafir dari suku Quraisy. Dengan menyebutkan konteks tersebut, penafsiran tersebut membuktikan urgensi penyebutan indra “penglihatan”, di mana indra “penglihatan” lebih cocok dalam konteks ayat ini jika berkaitan dengan penampakan fenomena tersebut di hadapan orang-orang kafir dari suku Quraisy.<sup>11</sup>

Jika Al-Qur`an tidak menjadikan pendengaran dan penglihatan sebagai prioritas tujuan penampakan fenomena alam, lalu bagaimana dengan pandangan sains?

Dalam objektifikasi sains, terdapat apa yang disebut dengan rasionalitas. Dalam sains, rasionalitas menjadi kaidah yang digaungkan dalam setiap objek ilmiah. Dalam kerangka rasionalitas, pendengaran dan penglihatan menempati posisi sebagai sarana awal dalam menelaah objek dan mengirimkan informasi tentang objek ke dalam pikiran sehingga menghasilkan persepsi, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.<sup>12</sup> Pendengaran dan penglihatan menjadi sarana bagi aktivitas observasi, di mana hasil observasi ini diterjemahkan ke dalam data-data empiris. Namun, data-data empiris ini tidak selalu berdiri sendiri untuk membentuk teori ilmiah atau teori sains. Ia memerlukan hipotesis sebagai asumsi awal yang turut mewarnai temuan-temuan empiris dan data-data eksperimental tadi.

<sup>10</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam`u al-Barqi fi Bay`ani Hikmatullâhi fi al-Khalqi*, ..., hal. 47.

<sup>11</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, hal. 2237.

<sup>12</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam`u al-Barqi fi Bay`ani Hikmatullâhi fi al-Khalqi*, ..., hal. 48.

Alhasil, terdapat gap antara teori dan data sebagaimana dikhawatirkan oleh para penganut induktif observasionalis.<sup>13</sup>

Menurut Karl Popper, hipotesis hanya dapat diterima selama hipotesis tadi tidak terbantahkan oleh bukti empiris. Dengan kata lain, hipotesis bisa dikritik dengan menyajikan bukti yang berdasarkan pada pertimbangan eksperimental dan observasional atau dengan menyajikan kritik konseptual yang didasarkan pada pertimbangan teoritis ataupun pertimbangan meta-teoritis. Meskipun Popper menegaskan bahwa bukti-bukti empiris haruslah merupakan konvensi – tidak hanya bersandar pada data-data yang diperoleh karena data-data yang diperoleh belum bisa mengarahkan pada data akhir – namun adanya bukti empiris bisa membatalkan hipotesis yang sifatnya subjektif.<sup>14</sup>

Bukti empiris yang didapatkan melalui observasi dan eksperimen yang mengandalkan pendengaran dan penglihatan menempati urgensi tertinggi dari hierarki objektivitas sains. Melalui hal tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa sarana pendengaran dan penglihatan memungkinkan terjadinya konsensus data akhir terhadap objek yang dikaji. Adanya konsensus dan kesepakatan tersebut, yang dilalui oleh proses pendengaran dan penglihatan, menjadi salah satu alasan mengapa fenomena alam yang ditampakkan bersifat empiris atau indrawi dengan tujuan agar manusia yang menyadarinya melalui pendengaran dan penglihatan dapat mencapai konsensus tersebut sehingga tidak terjadi perbedaan dalam ranah indrawi di antara manusia. Adapun perbedaan tersebut mulai muncul ketika sudah informasi sudah masuk ke dalam “pengalaman internal” (*internal experience*) yang melibatkan emosi dalam proses pengetahuan tersebut. Hal ini akan dijelaskan pada bagian dari sub-bab berikutnya.

## **b. Prinsip Rasionalis Kosmologi dalam Al-Qur`an**

“Âyât” sebagai fenomena alam yang penggambarannya mengindikasikan objek indrawi, tidak begitu saja dipahami hanya dengan indra, khususnya dua indra tertinggi dalam lima indra yang dimiliki manusia, yaitu indra pendengaran dan penglihatan, namun membutuhkan pengolahan informasi setelah diterimanya suatu objek oleh indra pendengaran dan penglihatan. Sebagai entitas yang memiliki jiwa dan fisik (jasmani dan rohani), “kesadaran fisik” saja tidak dapat mencapai realitas yang sesungguhnya. Meskipun penggambaran kosmos dalam Al-Qur`an kebanyakan muncul melalui redaksi empiris, namun informasi yang diterima keduanya harus diolah dalam pikiran agar mencapai pengetahuan. Oleh karena itu, dalam

---

<sup>13</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, Istanbul: Insan Publications, 2008, hal. 85.

<sup>14</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, ..., hal.86.

bagian ini, peneliti mencoba menjabarkan fitrah akal dan cara kerjanya, mengingat akal memiliki peran yang paling aktif dalam sains, khususnya dalam memperoleh ilmu (epistemologi) dan paling banyak dijadikan tujuan penampakan fenomena alam dalam Al-Qur`an.

Pengolahan informasi yang terjadi di akal berlangsung dengan cara memilah informasi tersebut dengan membedakan antara mana yang khusus dan umum, mana yang bermanfaat dan berbahaya. Setelah proses itu selesai, maka hasil olahan ini sampai kepada memori. Ketika hasil olahan tersebut ingin disampaikan dalam bentuk perkataan, maka kekuatan berbicara dalam tubuh manusia bekerja dan mengekspresikannya melalui lisan. Proses kerja ini menempatkan akal sebagai raja yang berada di tengah kekuasaannya (pusat). Ketika ada tugas yang harus diserahkan kepada bagian lain, maka ia menyerahkannya ke bagian lain, namun jika tugas tersebut harus dilakukannya sendiri atau khusus untuk dirinya, maka dirinyalah yang melakukan kinerja tersebut.<sup>15</sup>

Akal atau pikiran menjadi standar bagi suatu informasi apakah ia menjadi pengetahuan atau tidak, karena objek pengalaman berupa informasi tadi belum dikatakan objek pengetahuan jika belum melewati proses berpikir di dalam akal ataupun pikiran. Seperti contoh, ketika seseorang melihat singa dengan pancaindranya saja, maka apa yang disebut “kesadaran fisik” dalam tahap ini dihasilkan. Jika seseorang tersebut memiliki pengetahuan tentang singa tersebut, maka ide tentang “bahayanya singa” akan dihasilkan di dalam pikiran sebagai respons dari persepsi yang dihasilkan oleh pendengaran dan penglihatan. Hal ini terjadi karena impresi sensibel tentang singa tersebut telah diterima oleh kesadaran mental dan konsep yang berhubungan dengan singa diproduksi di dalam pikiran. Pada saat yang bersamaan, persepsi sensibel ini diterima juga oleh kemampuan-kemampuan yang terdapat dalam internal manusia dan menghasilkan kesadaran lain yang berasal dari bagian internal tersebut, yaitu “emosi” yang berupa “ketakutan” dalam kasus ini. Oleh karena itu, adanya aspek “emosi” dalam mengakses objek pengetahuan tidak bisa dinafikan sama sekali dan ia menjadi tujuan *khithâb* dari penampakan kosmos yang disajikan Al-Qur`an.<sup>16</sup> Namun, penjelasan tentang emosi akan dijelaskan setelah penjelasan tentang rasio atau akal.

Akal terbagi menjadi dua, yaitu akal *gharîzî* atau akal naluriah yang disediakan untuk menerima pengetahuan. Wujudnya di dalam anak kecil bagaikan bulir dalam biji. *Kedua*, adalah akal yang didapat, yaitu yang menguatkan akal yang pertama tadi. Akal yang kedua ini terbagi lagi menjadi dua, yaitu; *pertama*, akal yang didapatkan sedikit demi sedikit melalui proses ikhtiar dalam diri manusia, dan yang *kedua*, akal yang didapatkan dari proses

---

<sup>15</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam`u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi*, ..., hal. 48.

<sup>16</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 49.

ikhtiar dan ijtihad. Antara akal naluriah dan akal yang didapatkan melalui proses, memiliki perbedaan-perbedaan, dan masing-masing memiliki posisi pentingnya masing-masing. Berkaitan dengan posisi masing-masing, akal naluriah berposisi bagaikan mata dalam tubuh fisik, sedangkan akal yang didapat berposisi sebagai cahaya dalam jiwa. Sebagaimana tubuh jika tanpa mata maka ia kan buta, begitu juga jiwa jika tanpa cahaya maka akan hilang penglihatannya juga.<sup>17</sup>

Dalam Al-Qur`an, akal tidak hanya diungkapkan dalam konteks berpikir saja, namun ia juga berkaitan dengan proses mengetahui, memandang dan melihat, serta mendatangkan sifat kontrasnya yaitu “buta”. Seperti contoh-contoh ayat di bawah ini.

وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرْهَمُهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ

*Jika kamu menyeru mereka (berhala-berhala) untuk memberi petunjuk, mereka tidak dapat mendengarnya. Kamu mengira mereka memperhatikanmu, padahal mereka tidak melihat.” Al-A`râf/7: 198*

مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ

*Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. An-Najm/53: 11*

وَكَذَٰلِكَ نُرِيَّ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ

*Demikianlah Kami memperlihatkan kepada Ibrahim kekuasaan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi dan agar dia termasuk orang-orang yang yakin. Al-An`âm/6: 75*

Ayat-ayat di atas menghadirkan makna “akal” sebagai bagian dari hati. Hal ini dibuktikan dari bagaimana kata “petunjuk” dalam ayat pertama berkaitan dengan akal dan hati pada saat yang bersamaan, karena petunjuk adalah tempatnya hati yang didapatkan melalui proses akal. Pada ayat kedua di atas, kata “*fuâd*” merupakan sentral dari hati yang diungkapkan oleh Al-Qur`an dengan kata “*qalb*”, dan pada ayat yang ketiga, pekerjaan “yakin” berkaitan juga dengan hati. Adanya kaitan akal dengan hati yang digambarkan dalam Al-Qur`an, menyebabkan Alparslan Açikgenç lebih mendahulukan penyebutan “emosi” sebagai cara mengakses objek pengetahuan dan mengategorikannya sebagai hasil dari pengalaman batin (intuisi) di bawah “emosi”.<sup>18</sup>

Berbeda dengan kesimpulan di atas, Dalam mengakses pengetahuan berupa fenomena alam yang digambarkan Al-Qur`an, Ar-Razi memberikan

<sup>17</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam`u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi*, ..., hal, 238.

<sup>18</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 51.

kekhususan sendiri pada akal yang berkaitan dengan nalar dan rasio dan bukan dengan hati. Ar-Razi memahami hal tersebut konteks ayat yang mengklasifikasikan antara orang-orang yang beriman, orang-orang yang yakin dan orang-orang yang berakal. Dalam hal ini, Ar-Razi memahami penyebutan “orang-orang yang berakal” dalam rentetan ayat tersebut menempati derajat paling rendah<sup>19</sup> (jilid 27) sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Jâtsiyah/45: 3-5 berikut.

إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۗ وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ۗ وَاختِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

*Sesungguhnya di langit dan bumi benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang mukmin. Pada penciptaan kamu dan makhluk bergerak yang ditebarkan-Nya terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang meyakini. (Pada) pergantian malam dan siang serta rezeki yang diturunkan Allah dari langit, lalu dihidupsuburkannya bumi (dengan air hujan) sesudah matinya, dan pada perkisaran angin terdapat (pula) tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang mengerti. Q.S. Al-Jâtsiyah/45: 3-5*

Dalam penafsirannya, Ar-Razi menempatkan akal dalam posisi terpisah dari hati dengan menyatakan kemungkinan seseorang berakal namun tidak beriman atau tidak mencapai kebenaran hakiki dan keyakinan. Artinya, fenomena alam yang ditunjukkan dalam ayat-ayat di atas dapat diakses oleh orang-orang yang berakal saja tanpa iman dan keyakinan di dalamnya. Dan golongan tersebut merupakan golongan paling rendah di antara golongan yang memiliki akses dalam menyingkap objek pengetahuan yang tergambar dalam alam.<sup>20</sup> Untuk mengetahui argumen penempatan “akal” pada golongan terendah dari “iman” dan “yakin” terkait tujuan penampakan fenomena alam dalam Q.S. Al-Jâtsiyah/45: 3-5 ini, peneliti mengambil argumen dari transliterasi *The Study Qur`an* yang senada dengan penafsiran Asy-Sya`rawi pada Q.S. Ar-Ra`d/13: 3-4.

Dalam *The Study Qur`an*, pemahaman Q.S. Ar-Ra`d/13: 3-4 secara penafsiran menyajikan makna yang cenderung sama terhadap apa yang disajikan oleh Ar-Razi. Namun, penerjemahan secara bahasa yang dilakukan *The Study Qur`an* patut untuk dianalisis, terlebih dua ayat ini mengandung

<sup>19</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtihu al-Ghaib*, jilid 18, ..., hal. 671.

<sup>20</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtihu al-Ghaib*, ..., hal. 671.

representasi “*âyat*” yang ditujukan untuk dua golongan, yaitu golongan orang-orang yang berakal (*ya'qilûn*) dan golongan orang-orang yang berpikir (*yatafakkarûn*), yang dalam bahasa Inggris *who reflect*<sup>21</sup> dan *who understand*<sup>22</sup>. Hasil dari distingsi keduanya dianalisis sebagai sebab mengapa akal saja belum cukup untuk mencapai keimanan.

Asy-Sya'rawi dalam penafsirannya, menyebutkan bahwa “*ya'qilûn*” merupakan kerja pertama akal dalam menerima informasi dari pendengaran dan penglihatan. Ia menyatakan bahwa penggunaan akal bisa saja mengarahkan penggunanya beriman ataupun tidak beriman, percaya ataupun tidak percaya. Dalam hal ini, ia menegaskan bahwa ketika proses “*ya'qilûn*” sebagai proses awal berpikir sudah menyampaikan penggunanya kepada keimanan, maka dia tidak perlu melakukan proses “*yatafakkarûn*” – akal tidak perlu mencari keimanan tersebut.<sup>23</sup> Oleh karena itu, wajar jika Ar-Razi memahami peran akal dalam “*ya'qilûn*” sebagai peran yang paling rendah. Jika melihat terjemahan *The Study Qur'an*, yaitu “*who reflect*”, maka penerjemahan tersebut senada dengan yang pemaknaan yang dimaknai oleh Ar-Razi dan Asy-Sya'rawi. Artinya “*who reflect*” yang berarti orang-orang yang melakukan refleksi terhadap fenomena alam yang ditunjukkannya, menggunakan akalnya ketika pendengaran dan penglihatan menerima informasi tentang fenomena tersebut. Informasi ini diolah oleh akal bermula dari pandangan akal itu sendiri atau sudut pandang – hal inilah yang menghasilkan pandangan berbeda-beda dalam pemikiran terhadap suatu objek pengetahuan – terhadap dalil-dalil atau bukti-bukti ilmiah, terhadap premis-premis yang didapat dari bukti-bukti tersebut, dan terhadap hasil-hasil yang diperoleh dari kombinasi keduanya.<sup>24</sup>

Urgensi kesempurnaan akal dalam kerja-kerja tersebut akan membawa manusia kepada kesempurnaan petunjuk (*burhân*) dalam mengolah fenomena-fenomena tersebut dalam dirinya. Kecacatan pada akal, menurut Ar-Razi akan menyebabkan kecacatan pada petunjuk tersebut, sebagaimana contoh yang disebutkan Ar-Razi dalam menafsirkan Q.S. Ar-Ra'd/13: 3-4.

Dalam penafsirannya, ia menyebutkan hikmah penyebutan fenomena langit terlebih dahulu pada ayat ketiga, kemudian melanjutkannya ke ayat keempat yang memuat tanda-tanda bumi. Menurutnya, hal ini menjadi argumen bagi para filsuf yang menyandarkan kejadian-kejadian bumi dan perbedaan yang terjadi di dalamnya kepada kejadian-kejadian langit termasuk bentuk bintang dan sebagainya. Kecacatan akal pada penyandaran ini, menurut Ar-Razi, terlihat dari bagaimana para filsuf mengabaikan hukum

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1336.

<sup>22</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1337.

<sup>23</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsîru Asy-Sya'rawî*, jilid 8, Mathabi' Akhbar Al-Yaum, 1997, hal. 11376.

<sup>24</sup> Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Tafsîru Asy-Sya'rawî*, ..., hal. 11376.

kausalitas, di mana suatu sebab yang terjadi pasti membutuhkan penyebab. Menurut Ar-Razi, ayat ini hadir sebagai argumen kausalitas yang mengarahkan manusia bahwa yang menjadi penyebab terjadinya kejadian-kejadian di alam bawah (bumi) maupun di alam atas (langit) adalah Sang Pencipta dan Pembuat alam ini, Yang Maha Mengatur dan Mengetahui apa yang ada di keduanya dan di antara keduanya, yaitu Allah SWT, karena tidak mungkin adanya kejadian tanpa adanya sebab.<sup>25</sup> Dalam hal ini, akal memiliki peran penting dalam mengisbatkan hukum kausalitas yang terjadi di alam ini dan menyandarkannya kepada *The First Cause*, yaitu Allah SWT.

Jika sains tidak bisa mencapai *The First Cause* sebagai hasil dari proses berpikir terhadap fenomena yang ditunjukkan kepada akal – *ta'qqul* dan *tafakkur* – maka istilah “*rationality*” ala sains perlu dipertanyakan kembali. Oleh sebab itu, jika berbicara terkait akal sebagai tujuan Allah dalam menampakkan fenomena-fenomena alam yang termaktub dalam Al-Qur'an, lalu mengapa “*rationality*” dalam sains tidak banyak menghantarkan manusia pada tujuan untuk mengisbatkan “*The First Cause*”?

Pemisahan akal dengan hati sebagaimana yang ditafsirkan Ar-Razi menjadi hal lumrah dalam ranah sains modern, di mana akal merupakan standar dalam menentukan kebenaran ilmu pengetahuan (rasionalitas sains). Hal ini dikarenakan indra mungkin saja melakukan kesalahan dalam mendengar ataupun melihat, sehingga akal menjadi penghakiman terakhir terhadap informasi yang diterimanya, bahkan terkadang hanya mengandalkan pengetahuan apriori tanpa mempekerjakan indranya. Rasionalitas sains sendiri berangkat dari pemikiran Rene Descartes yang saat itu berjuang untuk melawan otoritas-otoritas yang melingkupi dunianya saat itu, seperti otoritas gereja maupun otoritas para filsuf terdahulu. Keadaan tersebut mendorong Descartes untuk menawarkan suatu proyek pencarian landasan yang paling kokoh bagi kepastian pengetahuan manusia, yaitu melalui keraguan atau kesangsian (*dubium methodicum*).

Dalam proyek “keraguan atau kesangsian” yang digagasnya, Descartes menyatakan bahwa seluruh pengetahuan manusia harus disangsikan, termasuk pengetahuan tentang dunia eksternal di luar dunia manusia. Dari metode kesangsian ini, kebenaran yang muncul merupakan kebenaran hasil dari proses berpikir atas dasar keraguan, karena jika seseorang meragukan sesuatu, maka ia telah melakukan apa yang disebut dengan “kontradiksi performatif”. Dengan kata lain, eksistensi manusia dan pikirannya dalam hal ini adalah ketika keraguan itu muncul pada dirinya, dan kebenaran yang muncul merupakan kebenaran yang pasti dan tak tergoyahkan.<sup>26</sup> Kebenaran yang pasti tersebut menempatkan objek pada dimensinya sendiri tanpa

<sup>25</sup> Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtihu al-Ghaib*, jilid 19, ..., hal. 8.

<sup>26</sup> Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*, Jakarta Selatan: Teraju, 2002, hal. 46.

melibatkan apa yang ada di luar objek. Hal inilah yang ia sebut “kebenaran yang jernih dan terpilah-pilah”.<sup>27</sup>

Untuk menjelaskan makna kebenaran yang disebutkan di atas, Descartes memberikan contoh. Sebagaimana dinukil oleh Danny Gahril Adian, Descartes mengambil contoh salah satu objek, yaitu lilin. Lilin akan tetap menjadi lilin walaupun ia berubah bentuk karena terkena panas dan mencair. Pernyataan tersebut akan muncul jika seseorang menelaah lilin tersebut tanpa memedulikan posisi lilin tersebut yang sebagiannya mencair karena terkena panas dari sekelilingnya. Artinya, penglihatan kepada objek itu dengan sendirinya tanpa melihat gejala-gejala yang ditampilkan objek tersebut menyebabkan akal menangkap ide secara jernih dan gamblang, karena penampakan dari luar tidak selalu dapat dipercaya, sehingga seseorang harus mencari kebenaran-kebenaran yang bersifat pasti dalam dirinya sendiri melalui ide-ide bawaan yang menurut Descartes, tidak berasal dari pengalaman indrawi atau empiris. Penguatan terhadap ide-ide bawaan ini menjadikan manusia mulai mengabaikan ide-ide yang berasal dari luar yang selintas datang. Ide-ide bawaan tersebut adalah; ide tentang diri yang memiliki kesadaran (*res cogitans*), ide tentang materi yang memiliki keluasan (*res extensa*), dan ide tentang wujud yang sempurna (Tuhan).<sup>28</sup>

Dari model rasionalisasi di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hubungan manusia dengan semesta adalah hubungan korespondensi antara pikiran manusia dan struktur matematis dunia, dikarenakan kebenaran semesta bagi rasionalis berasal dari ide-ide yang jelas dan gamblang yang berkaitan dengan penalaran deduktif, logika, matematika, dan geometri yang semuanya merupakan cara kerja rasional.<sup>29</sup> Namun, secara alamiah, tidak ada kriteria yang pasti untuk mengetahui rasionalitas atas suatu sains dikarenakan standarnya bermacam-macam dan bersifat inter-subjektif. Oleh karena itu, bisa saja rasionalitas seseorang menjadi hal yang irasional bagi yang lain.<sup>30</sup>

Berkaitan hal tersebut, Halil Rahman Açar dalam bukunya *Is Scientific Knowledge Rational* menyatakan bahwa rasionalitas adalah prinsip semua kesatuan manusia, sehingga ia memiliki sisi personalitas dan sisi universalitas. Sisi personalitas merupakan sisi di mana rasionalitas bersifat khusus dan mencakup hanya satu agen saja dalam satu lingkungan. Sedangkan sisi universalitas mencakup setiap orang yang ada dalam satu lingkungan tersebut. Selain itu, rasionalitas tidaklah berlawanan dengan emosi tidak juga terbatas pada satu metode tertentu, seperti logika deduktif, jika tidak digunakan secara sesuai. Karena rasionalitas dalam sains tidak

---

<sup>27</sup> Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*, ..., hal. 46.

<sup>28</sup> Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*, ..., hal. 46–47.

<sup>29</sup> Donny Gahril Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*, ..., hal. 47.

<sup>30</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, ..., hal. 32–33.

dapat dipisahkan, maka terminologi yang berkaitan dengan hal tersebut perlu untuk dijabarkan dalam bagian ini.

Perhatian pertama dalam hal ini yang ditujukan kepada saintis adalah kapan suatu pengetahuan dianggap “masuk akal” dan “logis”. *Pertama*, suatu pengetahuan dianggap masuk akal atau rasional jika menggunakan cara paling efisien untuk mencapai tujuannya. Dengan kata lain, rasionalitas adalah hubungan antara sarana dan tujuan, di mana jika seseorang dianggap rasional, maka ia akan mengutamakan kepentingan orang lain, menghormati hak orang lain sebagaimana ia menghormati haknya sendiri, dan memperhatikan orang lain sebagaimana ia memperhatikan dirinya sendiri. Jika demikian, maka standar apakah pengetahuan itu rasional atau tidak, tidak ditentukan dari hasil dan kalkulasi akhir. Selanjutnya, kapan suatu pengetahuan dianggap logis? Suatu pengetahuan dianggap logis ketika suatu pengetahuan dalam pengoperasiannya memerlukan sistematisasi informasi tentang prosedur-prosedur berpikir dan menghubungkan pernyataan-pernyataan serta memeriksa klaimnya terhadap pengetahuan. Jelasnya, logika pengetahuan terdiri dari dua bagian; *pertama*, melihat *logos* (pengetahuan) sebagai aktivis eksklusif manusia (*anthropos*) dan yang *kedua*, memperhatikan “diferensiasi” sebagai cara mengindikasikan properti atau esensi dari sesuatu. Hal ini berangkat dari penamaan logika dari kata “*logikos*” yang merupakan bagian dari “esensi”.<sup>31</sup>

Açar, dalam bukunya, mengutip pernyataan John P. Anton dalam membedakan antara rasional (masuk akal) dan logis. Menurut Anton, sebagaimana dikutip oleh Açar, kata “logis” dan “rasional” merupakan dua kata sifat yang memiliki akar kata bahasa yang berbeda, karena yang pertama merujuk kepada Bahasa Yunani dan yang kedua merujuk kepada Bahasa Latin, sehingga term “rasio” tidak langsung merujuk kepada “logika”. Term “logika” sendiri justru berkaitan dengan kemampuan manusia yang disebut oleh Aristoteles dengan sebutan “*to kritikon*”. Fungsi khusus dari “*to kritikon*” meliputi kemampuan penandaan (*signifying power*) melalui artikulasi (*nâthiq*). *To kritikon* (kritik) ala Aristoteles, menempatkan fakta-fakta sebagai potensi yang mungkin saja bisa berkembang lebih jauh, potensi ini kemudian mengaktualisasi diri menjadi “*logos*” atau pengetahuan melalui pemahaman dan perumusan dalam bentuk wacana. Dengan kata lain, “*logos*” adalah bentuk aktualisasi dari “*the kritikon*” ketika ia berkorporasi dengan kemampuan lain yang ada di dalam jiwa. Oleh karena itu, maka Aristoteles menempatkan “*logos*” sebagai suatu modal yang diberikan secara biologis kepada manusia.<sup>32</sup> Dalam hal ini, Aristoteles tidak menafikan peran kemampuan lain dalam jiwa untuk membentuk pengetahuan.

---

<sup>31</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, ..., hal. 36.

<sup>32</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, ..., hal. 37.

Dengan adanya pengetahuan tersebut, manusia dapat memutuskan sesuatu atas kehendaknya sendiri. Hal ini disebut oleh Açar sebagai *practical rationality*. *Practical rationality* merupakan kemampuan kognitif manusia yang menghasilkan keharusan apa yang dilakukan dan apa yang tidak dilakukan untuk mencapai tujuan tertentu. Tujuan ini, menurut F. Miller, sebagaimana dikutip oleh Açar, diarahkan oleh Aristoteles kepada kebajikan. Dengan kata lain, Aristoteles ingin menjelaskan bagaimana pemikiran manusia bisa berkontribusi kepada kebajikan.<sup>33</sup> Hal inilah yang juga menjadi fokus dari penelitian ini, sehingga di tengah perdebatan terkait “*to kritikon*” Aristoteles dan penyamaan antara logika dan rasio dalam “*to kritikon*” yang disajikan oleh Açar, peneliti memilih landasan pengetahuan Aristoteles dan tujuannya dalam mengarahkan manusia kepada kebajikan.

Jika dikontekskan dengan fenomena alam yang ditampakkan dalam Al-Qur`an, penampakan tersebut ditujukan kepada pendengaran dan penglihatan terlebih dahulu hingga kepada rasio dan akal untuk diolah menjadi pengetahuan. Subjektivitas saintis dalam mengarahkan pengetahuan tersebut menjadi perhatian penting dalam etika saintis, sehingga Al-Qur`an tidak mencukupkan *khithâb* atas fenomena alam kepada orang-orang yang mendengar atau melihat, bahkan yang berakal saja, namun ada aspek lain dalam jiwa sebagaimana dijelaskan oleh Aristoteles dalam mengarahkan pengetahuan kepada kebajikan. Oleh karena itu, maka penelitian ini menambahkan prinsip ketiga dari penampakan fenomena alam sebagai “*âyât*” yaitu prinsip intuitif kontemplatif.

### c. Prinsip Intuitif Kontemplatif Kosmologi dalam Al-Qur`an

Akal dalam beberapa kasus dalam Al-Qur`an berhubungan dengan hati, sebagaimana dijelaskan dalam sub-bab sebelumnya. Namun, di satu sisi, terdapat beberapa penafsiran yang menyendirikan akal dari hati dengan memperhatikan simbol-simbol kosmologis yang ditampakkan sebagai “*âyât*”, seperti penafsiran Ar-Razi pada Q.S. Ar-Ra`d/13: 3-4.<sup>34</sup> Setelah akal menerima pengetahuan kosmologis melalui fenomena alam yang ditampakkan oleh Al-Qur`an dan ditujukan kepada golongan-golongan yang disebutkan dalam Al-Qur`an, bagaimana pengetahuan itu diarahkan, apakah kepada keimanan atau tetap kepada kekufuran, tergantung pada pengalaman internal setiap manusia. Meskipun akal termasuk dalam bagian internal manusia, namun pusat pengalaman internal yang mempertimbangkan keyakinan dan keimanan adalah hati. Oleh karena itu, maka pembahasan terkait cara kerja akal dalam sub-bab ini menjadi penting untuk membedakan akal rasional dan akal kontemplatif dalam diri manusia.

<sup>33</sup> Halil Rahman Acar, *Is Scientific Knowledge Rational?*, ..., hal. 37.

<sup>34</sup> Fahrudin Ar-Razi, *Mafâîthu al-Ghaib*, jilid 18, ..., hal. 671.

Akal rasional memiliki beberapa fungsi, di antaranya adalah; *pertama*, fungsinya dalam aspek pengetahuan naluriah yang merupakan fitrah manusia. Akal yang demikian adalah akal yang dimiliki oleh semua manusia tanpa terkecuali, seperti memahami, berangan-angan, memiliki gagasan, imajinasi, berinsting, menangkap informasi, berprasangka, dan menghafal. Ketika kemampuan-kemampuan di atas diasah dan dilatih dengan baik, maka akan menjadi akal yang terlatih (*al-'aql al-muktasab*) sehingga mampu untuk memutuskan kebaikan dengan segera (*dzakâ`*), memahami perselisihan (*dzihn*), mampu memecahkan kesulitan (*fithnah*), mendatangkan kesimpulan yang mengandung maslahat (*kays*), mengetahui pekerjaan batin dengan melihat pekerjaan lahiriahnya (*zakânah* dan *qiyâfah*), mengolah kata sehingga dipahami orang lain (*balâghah* dan *fashâhah*). Adapun akal kontemplatif, merupakan akal yang memiliki kaitan dengan hati, yaitu zikir dan tadabur.<sup>35</sup>

Akal rasional tidak bisa sempurna tanpa akal kontemplatif, begitu pun akal kontemplatif tidak bisa sempurna tanpa akal rasional. Kombinasi keduanya menghasilkan individu yang disebutkan dalam Al-Qur`an dengan sebutan “*ulul albâb*”. Pemahaman hati yang berkaitan dengan akal berbeda dengan pemahaman modern yang mengaitkan hati hanya pada emosi saja. Dalam konteks kontemplatif, hati menjadi organ yang perlu dibersihkan agar mencapai pengetahuan tentang Tuhan. Untuk menjelaskan hati, Al-Qur`an menggunakan tiga term yang menggambarkan organ ini.<sup>36</sup>

Term yang paling sering muncul berkaitan dengan hati adalah kata “*qalb*”. Kata ini muncul dalam Al-Qur`an sebanyak 132 kali, di mana pada 18 kali ia muncul dalam bentuk tunggal, satu kali dalam bentuk jamak dua (*mutsannâ*), dan dalam bentuk jamak 113 kali. Kata hati sering digunakan untuk menjelaskan konteks keadaan hati orang-orang kafir yang keras dan sulit menerima hidayah (*gasâ*, *syadda*) atau keadaan hati yang berpenyakit (*maradh*). *Qalb* merupakan tempatnya mengingat Allah, tempat untuk menghubungkan diri kepada Allah SWT. Selain itu, *qalb* juga merupakan tempatnya Istiqamah – sebagaimana termaktub dalam Q.S. An-Nahl/16: 106 – dalam keimanan dan ketakwaan – sebagaimana termaktub dalam Q.S. Al-Hajj/22: 32. Hati sebagai *qalb* dipahami juga sebagai pemahaman, sehingga hati dalam Al-Qur`an kebanyakan berhubungan dengan kemampuan intelegensi atau akal.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Klasifikasi ini diambil dari istilah-istilah dari sumber berikut dan diklasifikasi berdasarkan pemahaman peneliti sendiri. Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam'u al-Barqi fi Bayâni Hikmatullâhi fi al-Khalqi*, ..., hal. 247–58.

<sup>36</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation: The Cosmology of The Qur`an and Its Late Antique Background*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2023, hal. 62.

<sup>37</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 63.

Selanjutnya, selain *qalb*, hati direpresentasikan dalam Al-Qur`an dengan kata “*lubb*”. Kata “*lubb*” muncul pada ayat yang berhubungan dengan simbol-simbol “tanda” atau “*âyat*” dan kemunculannya selalu dalam bentuk plural. Antara *qalb* dan *lubb* memiliki persamaan makna, yaitu keduanya bermakna “memahami”, sehingga keduanya dapat dipahami sebagai wasilah manusia untuk memahami makna dari tanda-tanda ilahiah (*âyat*). Adapun kata “*lubb*” muncul dua kali dalam Al-Qur`an, yaitu pada Q.S. Âli ‘Imrân/ 3:190 dan Q.S. Shâd/38: 29 sebagai berikut.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ<sup>٧</sup>

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, Q.S. Âli ‘Imrân/ 3:190*

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ

*(Al-Qur`an ini adalah) kitab yang Kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad) yang penuh berkah supaya mereka menghayati ayat-ayatnya dan orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran. Q.S. Shâd/38: 29*

Perbedaan penggunaan kata “*lubb*” mengonfirmasi adanya korelasi antara “mempunyai hati” dan “takut kepada Allah SWT” (*ittaqâ*) sebagaimana terjadi pada penggunaan kata “*qalb*” dalam beberapa ayat yang sudah disebutkan di atas. Pemahaman terhadap penggunaan kata keduanya, yaitu “*qalb*” dan “*lubb*” dianggap oleh Julien – penulis *Creation and Contemplation* – sebagai hal yang kompleks. *Ulul albâb* merupakan kata yang menandakan manusia secara umum, karena hanya manusialah yang diberikan alat berupa hati (pikiran) yang dapat diarahkan menuju ketakwaan.<sup>38</sup> Oleh karena itu, Julien menyimpulkan bahwa ekspresi yang mencakup *ulul albâb* merujuk kepada manusia yang menggunakan hatinya sesuai dengan tujuan hati diciptakan. Hal ini ditegaskan lebih lanjut dalam Q.S. Az-Zumar/ 39: 17-18, di mana penggunaan hati yang sesuai akan membuka akses bagi masuknya “kabar gembira” dari Allah SWT.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Ketidadaan akal kontemplatif pada diri manusia juga dapat mengarahkan manusia kepada asumsi dan teori yang terbukti salah. Oleh karenanya, penggunaan akal kontemplatif bukan hanya mengungkap fenomena alam saja, namun ia juga memberikan akses kepada totalitas kreasi yang mengarah kepada ketauhidan. Fadhlala Haeri, *Journey of The Universe Expounded in The Qur`an*, London: KPI Limited, 1985, hal. 48.

<sup>39</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 64.

وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ  
الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ  
أُولُو الْأَلْبَابِ

*Orang-orang yang menjauhi tagut, (yaitu) tidak menyembahnya dan kembali (bertobat) kepada Allah, bagi mereka berita gembira. Maka, sampaikanlah kabar gembira itu kepada hamba-hamba-Ku. (Yaitu) mereka yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah dan mereka itulah ulul albab (orang-orang yang mempunyai akal sehat). Q.S. Az-Zumar/ 39: 17-18*

Term ketiga dalam Al-Qur`an yang merepresentasikan hati adalah “*fuâd*”. Kata ini disebutkan dalam Al-Qur`an sebanyak 16 kali. Kata “*fuâd*” sering disebutkan bersamaan dengan “*bashar*” dan “*sam*”. Jika ketika alat ini digunakan secara tepat, maka manusia akan diarahkan kepada rasa syukur kepada Allah SWT. Dari sini, beberapa pendapat menyatakan bahwa “*fuâd*” merujuk kepada kemampuan sensori daripada hanya sekedar organ. Kata “*fuâd*” dimaknai sebagai bagian hati yang mentransmisi dan menerima perasaan. Selain itu, “*fuâd*” juga dimaknai sebagai penglihatan, seperti yang tertulis dalam Q.S. An-Najm/ 53: 11 sebagai berikut.<sup>40</sup>

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ

*Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Q.S. An-Najm/ 53: 11*

Dianggapnya hati sebagai pusat aktivitas intelektual disebabkan karena aktivitas manusia berupa “mengingat”, “memahami”, “mengetahui”, dan “merefleksikan diri” secara eksplisit terhubung dengan konsep *ulul albab* sebagaimana ia disebutkan dalam akhir ayat yang menunjukkan tanda-tanda kekuasaan Allah SWT. Dalam tulisannya, Julien mencoba menganalisis sisi kontemplatif hati dalam menghadapi tanda-tanda ilahiah (*âyât*) yang dibandingkan dengan tulisan-tulisan kuno. Namun, penelitian ini mencoba mengkhuskannya pada “kontemplasi” dalam pandangan Al-Qur`an.<sup>41</sup>

Sebelum memahami konsep “kontemplasi” dalam Al-Qur`an melalui “*âyât*”, pemahaman terhadap bagian-bagian hati menjadi urgen, mengingat hati adalah akal kontemplatif pada manusia.

<sup>40</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 65.

<sup>41</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 66.

Bagian *pertama*, adalah bagian dalam hati yang memiliki kemampuan penglihatan. Bagian ini identik dengan “*fuâd*” yang terkadang mengindikasikan makna “pendengaran” dan “penglihatan” dalam hati. Dalam Q.S. Al-Hajj/22: 42-45, Allah SWT mengingatkan Nabi Saw. bahwa nabi-nabi sebelum beliau juga dituduh oleh kaumnya berbohong dan menyebutkan bagaimana mengerikannya hukuman kepada mereka, sebagaimana berikut.

وَأَنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَثَمُودٌ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ  
وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَىٰ فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ  
فَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبُئِرٌ مُّعْتَلَةٌ  
وَقَصْرِ مَشِيدٍ

*Jika mereka (orang-orang musyrik) mendustakan engkau (Nabi Muhammad), sungguh, sebelum mereka, kaum (Nabi) Nuh, 'Ad, dan Samud telah mendustakan (para rasul). (Demikian juga) kaum (Nabi) Ibrahim dan kaum (Nabi) Lut. (Begitu juga) penduduk Madyan. Musa (juga) telah didustakan. Namun, Aku beri tenggang waktu kepada orang-orang kafir, kemudian Aku siksa mereka. Maka, betapa kuatnya pengingkaran-Ku (terhadap sikap mereka). Betapa banyak negeri yang telah Kami binasakan karena (penduduk)-nya dalam keadaan zalim sehingga bangunan-bangunannya runtuh dan (betapa banyak pula) sumur yang ditelantarkan serta istana tinggi (yang ditinggalkan). Q.S. Al-Hajj/22: 42-45*

Meskipun pengertian “*âyât*” tidak digunakan secara eksplisit di sini, mereka yang menuduh nabi sebagai pembohong tentu saja menolak untuk mengakui bahwa azab orang-orang kafir di masa lalu merupakan “tanda-tanda” keabsahan nabi. Meskipun mereka menyaksikan reruntuhan tersebut dengan mata kepala mereka, mereka tidak melihatnya dengan hati dan makna yang tersembunyi di balik sisa-sisa tersebut tetap tidak terlihat. Seolah-olah semantik di balik bukti fisik tidak lagi dapat diakses oleh mereka.<sup>42</sup> Tidaklah berlebihan untuk berasumsi bahwa mekanisme yang sama juga berlaku pada upaya kontemplatif alami yang dipromosikan dalam Al-Qur'an. Meski semua manusia bisa melihat benda-benda alam dengan mata, namun hanya mereka yang memilih melihat dengan hati yang bisa memahaminya.<sup>43</sup>

Selain dengan analogi sebagaimana dijelaskan di atas, bagian terpenting yang menghubungkan “penglihatan” dengan hati adalah apa yang termaktub

<sup>42</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 840.

<sup>43</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 65.

pada Q.S. An-Najm/53: 11-12, di mana setelah menggambarkan penglihatan di "cakrawala tertinggi", Allah SWT berfirman.

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفَتُمَرُّونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ

*Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Apakah kamu (kaum musyrik Makkah) hendak membantahnya (Nabi Muhammad) tentang apa yang dilihatnya itu (Jibril)?* Q.S. An-Najm/53: 11-12

Hati dalam ayat di atas menjadi bagian dari tubuh manusia yang menjadi *khithâb* dari ayat setelahnya dari ayat yang termaktub di atas, di mana kata "ra`â" merujuk kepada "penglihatan" dan dengannya ayat-ayat Allah yang terbesar (*min âyâtihî al-kubrâ*) dapat diakses.

Penglihatan hati dipahami sebagai kemampuan hati (spiritual) untuk berkontemplasi mencapai pengetahuan tentang Tuhan. Namun apakah ayat-ayat Al-Qur'an dan kesimpulan-kesimpulannya yang sering menekankan peran hati dalam persepsi ayat, dapat dibaca sebagai perpanjangan dari gambaran ini. Untuk menjelaskannya peneliti mengambil praktik yang disusun oleh Julien, meskipun dalam susunannya ia kerap menyamakan kontemplasi yang disajikan Al-Qur'an dengan kontemplasi yang disajikan oleh kitab-kitab sebelumnya. Fokus yang akan dikaji oleh penelitian ini adalah bagaimana hati sebagai saran kontemplasi mampu membaca "âyât" secara lebih sempurna dibandingkan dengan fasilitas kemampuan yang disebutkan sebelumnya.

Dalam pandangan Julien, kontemplasi melalui hati dapat secara teknis dilakukan oleh setiap orang yang memiliki hati sehingga ia dapat melihat ketuhanan dalam ciptaan. Banyak ayat Al-Qur'an yang mengidentifikasi alasan kekafiran dengan disfungsi hati. Sebagaimana telah disebutkan, teks tersebut sering berbicara tentang hati orang-orang kafir yang mengeras dan mengandung penyakit dan dinyatakan dalam Al-Qur'an dengan "buta hati". Berdasarkan gambaran hati yang rusak, Al-Qur'an menyebutkan bahwa Allah menyembuhkan hati orang-orang yang beriman Q.S. At-Taubah/9: 14 dan juga menyatakan bahwa Wahyu mempunyai khasiat menyembuhkan hati seperti pada Q.S. Yûnus/10: 57 sebagai berikut.<sup>44</sup>

قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخِزَّهُمْ وَيُنصِّرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ  
مُّؤْمِنِينَ

<sup>44</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 70.

*Perangilah mereka! Niscaya Allah akan mengazab mereka dengan (perantaraan) tangan-tanganmu, menghinakan mereka, dan memenangkan kamu atas mereka, serta melegakan hati kaum mukmin Q.S. At-Taubah/9: 14*

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ  
لِّلْمُؤْمِنِينَ

*Wahai manusia, sungguh telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi sesuatu (penyakit) yang terdapat dalam dada, dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang mukmin. Q.S. Yûnus/10: 57*

Kata “*shudûr*” dalam ayat di atas berarti “dada” yang merupakan metonimi dari “hati”.

Julien mengutip pendapat Sebastian P. Brock yang menyatakan bahwa pembersihan hati dan penyembuhannya dari berbagai penyakit merupakan tingkatan dari tingkatan-tingkatan Teofani yang mengarahkan manusia kepada penglihatan kepada Tuhan. Dalam konteks tasawuf, simbol “hati yang bersih” dianggap sebagai keadaan “hamba yang suci” (*pure prayer*). Keadaan tersebut merupakan keadaan dalam tasawuf di mana seseorang dapat melihat Tuhannya.<sup>45</sup> Gambaran “pembersihan hati” dalam Al-Qur'an sering diungkapkan oleh Al-Qur'an dengan kata “*dzikr*”. Kata inilah yang merupakan tugas akal kontemplatif sebagaimana disebutkan di atas, di mana akal rasional tidak mampu mencapainya tanpa keterlibatan hati. Hal ini senada dengan apa yang ditulis oleh Julien dalam bukunya *Creation and Contemplation: The Cosmology of The Qur'an and Its Late Antique Background*.<sup>46</sup>

Terdapat tiga jenis “*dzikr*” dalam Al-Qur'an sebagaimana dikutip oleh Julien dari Anne-Sylvie Boisliveau, di antaranya adalah; *pertama*, sebagai pengingat atas perbuatan-perbuatan Allah sebelumnya dalam sejarah Nabi dan Penciptaan. *Kedua*, berupa kata-kata pujian, doa atau pembacaan, dan *ketiga*, berupa pengingat yang “diturunkan” kepada Muhammad – sesuatu yang diwahyukan. Istilah yang ketiga ini merujuk kepada Al-Qur'an sendiri. Pembagian jenis “*dzikr*” yang disampaikan di atas tidaklah merujuk kepada fenomena baru, namun ia hanya merujuk kepada aspek yang sama. Aspek tersebut adalah aspek “*'ubudiyyah*” atau aspek “sikap spiritual” di mana pekerjaan “*dzikr*” selalu identik dengan “menyebut nama-nama Allah”, “mengingat nama-nama Allah” dan lain sebagainya, sehingga “*dzikr*” dipahami sebagai pekerjaan yang menjadikan Allah SWT sebagai objeknya,

<sup>45</sup> Sebastian P. Brock, *Spirituality in The Syriac Tradition*, New Jersey: Gorgias Press, 2012, hal. 10

<sup>46</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 71.

salah satunya adalah mengingat tanda-tanda Allah (*âyat*) melalui fenomena kosmis sebagaimana termaktub dalam Q.S. Qaf/ 50: 7-8.

وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ تَبْصِرَةً  
وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ

(Demikian pula) bumi yang Kami hamparkan serta Kami pancangkan di atasnya gunung-gunung yang kukuh dan Kami tumbuhkan di atasnya berbagai jenis (tetumbuhan) yang indah untuk menjadi pelajaran dan pengingat bagi setiap hamba yang kembali (tunduk kepada Allah). Q.S. Qaf/ 50: 7-8

Selain berhubungan dengan penciptaan Allah SWT sebagaimana dijelaskan dalam ayat di atas, “*dzikr*” juga berkaitan dengan fitur-fitur eskatologis seperti Surga dan Hari Kiamat. Dari sini, maka “*dzikr*” tidak hanya dipahami dengan “menyebut nama Allah SWT” saja dan mengulang-ulangnya secara rutin setiap hari, namun secara lebih jauh, “*dzikr*” merupakan pekerjaan “mengingat” Allah SWT dan rencananya terhadap penciptaan.

Teks Al-Qur'an memperjelas bahwa manusia bukan sekadar penerima pasif keajaiban Tuhan di dunia, namun pengenalannya terhadap tanda-tanda Allah SWT terjadi bersamaan dengan sikap takut dan beriman kepada Allah SWT. Namun percaya kepada Allah SWT melibatkan partisipasi spiritual yang aktif di jalan-Nya. Yang paling bermakna dalam konteks ini adalah rumusan Al-Qur'an yang dibangun berdasarkan kata “*dzikr*”, yaitu “mengingat” atau “menyebutkan”. Kata ini muncul berkali-kali dalam Al-Qur'an dalam bentuk verbal dan nominal yang berbeda. Ini terutama digunakan pada akhir beberapa bagian ayat-ayat tentang tanda-tanda kekuasaan Allah dalam fenomena alam. Walaupun ungkapan “*qaum yadzdzakkarûn*” (orang-orang yang mengingat) hanya ditemukan dua kali dalam Al-Qur'an, yaitu pada Q.S. Al-An'âm/6:126 Al-Nahl/16: 123, terdapat tujuh belas kemunculan rumus *la'allahum yatadzakkarûna* (supaya mereka dapat ingat) dan variabel orang kedua jamaknya, seperti pada Q.S. Al-Baqarah/2: 221. Selain itu, terdapat juga sembilan contoh pertanyaan retorik “*afalâ tadzakkarûna*” (“Apakah kamu tidak ingat”) seperti pada Q.S. Al-An'âm/6: 80.<sup>47</sup>

Droge sering menerjemahkan kata kerja *tadzakkara* dengan “menggambil perhatian”,<sup>48</sup> sedangkan *The Study Qur'an* memahaminya dengan makna

<sup>47</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 73.

<sup>48</sup> Arthur J. Droge, *The Quran-Translated with a New Introduction*, Bristol: Equinox Publishing, 2022, hal. 66

“mengingat” atau “melakukan refleksi”. Terjemahan ini menutup makna teknis dari kata kerja tersebut dalam menafsirkannya sebagai rumusan belaka yang mendesak orang-orang beriman untuk “memperhatikan” Tuhan dan tanda-tanda-Nya. Jelaslah bahwa gagasan tentang zikir yang diungkapkan oleh kata kerja ini seharusnya ditujukan kepada Tuhan dan karunia-Nya yang diungkapkan melalui tanda-tanda, seperti yang secara jelas disarankan oleh banyak bagian lain dari teks tersebut. Pengulangan gagasan "ingatan" dalam teks dan cara rumusan yang dikemukakannya terlihat jelas dalam Al-Qur`an. Seperti halnya gagasan-gagasan lain yang telah dipelajari, misalnya term “*âyat*”, Al-Qur'an tampaknya tidak menggunakan gagasan "mengingat Tuhan" secara sepintas, namun menggunakan gagasan tersebut, dengan cara yang dirumuskan, seolah-olah “mengingat Tuhan” adalah konsep teknis yang didefinisikan dengan baik dalam lingkungan Al-Qur'an.<sup>49</sup>

Yang cukup menonjol dalam hal ini adalah pemunculan akar kata dalam bentuk verbal pertama *dzakara* (terutama perintah yang ditujukan kepada orang-orang beriman untuk “Ingat!” Tuhan, karunia-Nya, dan nama-Nya), serta rumusan *dzikrullah* – seperti yang termaktub dalam Q.S. Al-Mâidah/5: 91, *dzikrurrah* – seperti yang termaktub dalam Q.S. Yûsuf/12: 42, dan *dzikirurrahmân* – seperti yang termaktub dalam Q.S. Al-Anbiyâ/21: 36. Meskipun teks tersebut tidak pernah menjelaskan apa sebenarnya arti “mengingat Tuhan”, satu hal yang tampaknya pasti adalah bahwa hal ini melibatkan tindakan spesifik yang berasal dari “hati” sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-Kahfi/18: 27-28.<sup>50</sup>

وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا  
وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ  
عَيْنُكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ  
هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

*Bacakanlah (Nabi Muhammad) apa yang diwahyukan kepadamu, yaitu Kitab Tuhanmu (Al-Qur'an). Tidak ada yang dapat mengubah kalimat-kalimat-Nya dan engkau tidak akan dapat menemukan tempat berlindung selain kepada-Nya. Bersabarlah engkau (Nabi Muhammad) bersama orang-orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan petang hari dengan mengharap keridaan-Nya. Janganlah kedua matamu berpaling dari mereka karena mengharapkan perhiasan kehidupan dunia. Janganlah engkau mengikuti orang yang hatinya*

<sup>49</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 73.

<sup>50</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal. 74.

*telah Kami lalaikan dari mengingat Kami serta menuruti hawa nafsunya dan keadaannya melewati batas. Q.S. Al-Kahfi/18: 27-28*

Dalam *The Study Qur'an*, ayat di atas jika dipahami dari perspektif sufistik, maka ayat tersebut menunjukkan level spiritual tertinggi, yaitu mencari penglihatan kepada Allah SWT.<sup>51</sup> Senada dengan pemahaman ini, pemahaman lain yang menjadikan ayat di atas sebagai legitimasi hubungan hati dengan kontemplasi dan aspek spiritual adalah pemahaman yang digagas oleh Julien, di mana pemahamannya dipengaruhi oleh literatur Kristen. Ia memahami bahwa ayat menjelaskan secara eksplisit untuk mendorong penerapan gaya hidup asketis dan berjuang untuk memperoleh ilmu ketuhanan yang tersembunyi, yang direpresentasikan dengan kata "*wajhah*". Yang terpenting adalah sikap positif "berseru kepada Tuhan di pagi dan sore hari" dan "menginginkan *wajah* Tuhan" (*yuridûna wajha-hu*) bertentangan dengan perilaku negatif "orang-orang yang hatinya Kami lalaikan mengingat Kami" (*wa lâ tuthi' man aghfalna qalbahû 'an dzikri nâ*). Hal ini secara teknis menunjukkan bahwa mereka yang terus-menerus berseru kepada Allah SWT di pagi dan sore hari memiliki hati yang di dalamnya terjadi tindakan "mengingat Tuhan". Gagasan tentang "zikir" mengacu pada praktik pertapaan khas yang terkait erat dengan aktivitas hati spiritual.<sup>52</sup>

Jika dikontekskan dalam sains, hati merupakan pusat dari pengalaman internal yang menilai aspek emosional manusia dalam mengarahkan emosi untuk membentuk sisi etis dalam hidup. Emosi dalam pengalaman batin merupakan sebuah respons dari intuisi sensibel. Adapun penyebutannya dengan "intuisi sensibel" adalah karena ia mengintuisi objeknya sebagaimana pikiran kita mengintuisi kesimpulan argumen deduktif, namun intuisi suatu objek bukanlah intuisi mental, karena, meskipun tidak ada persepsi yang bersifat sensibel, namun ia dianggap sebagai perantara antara kemampuan sensibilitas manusia dan objeknya, maka kita cenderung menyebutnya sebagai intuisi sensibel. Dengan kata lain, intuisi sensibel ini juga lebih dekat dengan persepsi indrawi karena ini adalah satu-satunya kemampuan internal yang dapat memberikan kesan mengenai dunia fisik di sekitar kita sehingga memberikan gagasan seolah-olah hal tersebut adalah pengalaman eksternal.<sup>53</sup>

Adapun hubungan emosi dengan intuisi sensibel adalah emosi yang merupakan manifestasi dari intuisi sensibel, di mana intuisi sensibel di sini berperan sebagai mediator antara persepsi sensibel yang ditangkap oleh pendengaran dan penglihatan, dan kemampuan internal lain. Dengan kata lain, intuisi sensibel mengintuisi data-data yang didapatkan dari persepsi sensibel yang berada di pikiran dan menyajikannya untuk diolah kemampuan

<sup>51</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1603.

<sup>52</sup> Julien Decharneux, *Creation and Contemplation*, ..., hal.74.

<sup>53</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 50.

internal lain. Fungsi penting lainnya dari intuisi sensibel adalah ia menyimpan salinan emosi manusia yang melaluinya manusia secara naluriah mengenali pengalaman emosional tersebut karena ini adalah pusat dari naluri manusia. Kalau tidak, manusia tidak akan bisa mengenali perasaan tertentu yang dialami pada dua waktu berbeda dan dalam keadaan berbeda.

Emosi tersebut kemudian dinilai dan diseleksi oleh hati sehingga emosi yang lolos dari seleksi tersebut akan bermakna bagi kehidupan etis. Dalam hal ini, hati yang juga memiliki peran epistemologis menyediakan bagi pemikiran kita representasi dari konsep etis dan fundamental dalam kehidupan ataupun kematian melalui cara yang bersifat eksperimental. Dalam hal ini, Alparslan menganggap keberadaan “nalar praktis murni” menjadi tidak berarti. Menurutnya, sejauh ini para filsuf berasumsi bahwa sistem moral dibangun dengan bantuan fungsi intelek – atau Nalar Murni, dalam filsafat Kantian, yang disebut nalar praktis. Dengan kata lain, Alparslan menafikan keberadaan kemampuan seperti itu. Sebaliknya, Alparslan melihat adanya intelek manusia yang memutuskan dan menilai data pengalaman yang diberikan oleh hati dan mencapai kesimpulan dengan bantuan kemampuan yang lebih tinggi berdasarkan pada suasana pengalaman tersebut. Oleh karena itu, hati di sini bukanlah organ fisik yang fungsinya menentukan peredaran darah, karena meskipun semua manusia memilikinya, namun tidak semuanya memiliki perasaan yang sama di situasi yang sama.<sup>54</sup>

Perbedaan perasaan yang sulit diidentifikasi membuat emosi tidak dipertimbangkan sebagai alat epistemologi dalam manusia. Namun, terkait hal tersebut, Alparslan membantah dengan memberikan argumen yang mengisbatkan peran emosi, khususnya hati sebagai pusatnya, dalam mencapai pengetahuan. Hal ini ia ajukan dalam rangka mempertimbangkan adanya “pengalaman spiritual” dalam rangka mencapai pengetahuan, karena menurutnya, “pengalaman spiritual” menjadikan hati memiliki kemampuan tertinggi dibandingkan dengan pengalaman batin lain. “Pengalaman spiritual” yang menyediakan bahan-bahan yang diolah dalam pikiran manusia diabaikan oleh sains modern. Oleh karena itu, Alparslan melihat adanya urgensi untuk menjelaskan emosi dan perannya dalam menghasilkan pengetahuan.

Dalam menjelaskan peran emosi dalam menghasilkan pengetahuan, Alparslan pertama-tama merumuskan terlebih dahulu objek-objek pengetahuan secara transenden melalui term-term yang disebut “wujud”, “entitas”, atau “fenomena”. Lingkup pengetahuan yang mencakup ketiganya dapat dimasukkan ke dalam proses epistemologis – dalam hal ini tidak termasuk pembelajaran – dan dikategorikan oleh Alparslan sebagai “Alam Pengalaman”. Bidang pengetahuan ini melampaui pengalaman lahiriah.

---

<sup>54</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 51.

Meskipun pengalaman lahiriah secara umum mendominasi sehingga mekanisme pengalaman ini memprioritaskan pengalaman lahiriah, namun persepsi hati batin masih bisa berlangsung dalam mekanisme ini. Selain keterlibatan persepsi hati batin tersebut, penggunaan pengetahuan yang dihasilkan dari mekanisme pengalaman pun membutuhkan pertimbangan moral yang merupakan bagian dari perspektif tanggung jawab. Perspektif tanggung jawab dan hubungannya dengan pengetahuan terhadap suatu tindakan membuktikan adanya hubungan antara pengetahuan yang dihasilkan oleh pengalaman dan persepsi tanggung jawab yang dipengaruhi oleh hati.<sup>55</sup>

Dari argumen di atas, Alparslan memberikan kesimpulan bahwa jika seseorang bertanggung jawab terhadap perbuatannya yang melibatkan pengalamannya, maka pengetahuan prasyarat tentang “alam pengalaman” tersebut dan bagaimana “alam pengalaman” tersebut mengarahkan seseorang kepada suatu tindakan haruslah diperhatikan. Dengan kata lain, seseorang harus mampu mencapai pengetahuan yang cukup terhadap pengalamannya sehingga ia bisa bertanggung jawab atas tindakan yang terjadi pada pengetahuan tersebut. Dari pandangan ini, jelaslah bahwa dari sudut pandang moral, ada kewajiban pada pihak manusia dan bahwa dirinya bertanggung jawab atas tindakan jahatnya. Kewajiban dan akuntabilitas ini dapat dicapai hanya jika pengetahuan terhadap alam pengetahuan manusia dapat diakses. Terlebih, akses tersebut sulit diidentifikasi jika hanya bersandar pada pengalaman luar saja. Oleh karena itu, maka pengetahuan terhadap kejahatan tidak dapat disimpulkan melalui rantai argumen logis secara spekulatif, melainkan ada dalam pengalaman internal manusia sebagai sebuah persepsi pengalaman yang dievaluasi dan dipikirkan di dalam pikiran sehingga persepsi tersebut mengikuti urutan argumen logis yang mengarah pada kesimpulan rasional tentang yang baik dan jahat.

Menurut Alparslan, bidang ini bukanlah bidang pengalaman eksternal yang mengandalkan indra sebagai sarana pengalaman empiris dan akal sebagai sarana pengalaman rasional, namun ia merupakan kemampuan pengalaman yang termasuk dalam “Alam Absolut Transenden”, di mana pengetahuan terhadap hal tersebut tidak dapat dijabarkan dalam teori pengetahuan, karena alam tersebut merupakan lingkup “Alam Transenden”. Akses terhadap ruang lingkup ini hanya didapatkan melalui perantara wahyu. Bahkan, pengetahuan ini tidak dapat diinterpretasi dengan interpretasi yang melibatkan proses epistemologis yang dijelaskan dalam teori pengetahuan.<sup>56</sup>

Jika argumen ini diterapkan dalam visi terhadap kosmos, maka dapat disimpulkan sebagai berikut; Distingsi antara “Alam Pengalaman” dan “Alam Transenden” menjadi acuan dalam penjelasan visi tentang alam. Jika

---

<sup>55</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 52.

<sup>56</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 53.

dilihat dari kacamata “Alam Pengalaman”, Tuhan hanyalah sebagai “Wujud” yang eksis<sup>57</sup>, sementara jika dilihat dari kacamata “Alam Transenden”, Tuhan merupakan “Wujud Absolut”, yaitu wujud yang hanya pada diri-Nya sendiri. “Alam Pengalaman” mengandalkan indra melalui pengumpulan fakta dan data dari dunia eksternal yang berupa fenomena alam, kemudian disalurkan kepada pikiran sehingga menghasilkan representasi pengalaman dari “alam pengalaman”. Akal yang dioperasikan dengan mekanisme kausalitas tentunya mencari Sang Pembuat kosmos ini setelah menerima data-data mentah dari indra terkait fenomena alam dan pengolahan data-data tersebut oleh pikiran sehingga menjadi representasi pengalaman berupa penetapan adanya “penyebab” dari alam semesta ini. Manusia yang mencari “penyebab” dari alam semesta ini tidak akan sampai kepada “penyebab” hakiki dari alam semesta kecuali dengan teks yang diwahyukan (*Revealed Text*). Dalam hal ini, Alparslan ingin menyampaikan bahwa hati saja tidak cukup untuk mencapai pengetahuan bahwa Allah SWT adalah penyebab hakiki dari kosmos. Namun, sebagai bagian dari pengalaman internal yang paling kuat, hati memiliki peran yang signifikan dalam menghasilkan persepsi pengalaman atas moral, sehingga ia mampu memberi kesimpulan kepada pikiran dalam membedakan yang baik dan yang buruk.<sup>58</sup>

Hati sebagai inti dari pengalaman internal tidaklah menerima pengetahuan dari “alam Absolut” secara langsung sebagaimana indra mencapai pengetahuan dari “alam pengalaman” melalui interaksinya dengan dunia luar. Oleh karena itu, maka perlu adanya proses “mediasi” melalui hal-hal yang disediakan pengalaman dunia luar dan yang dipertimbangkan oleh pengalaman moral, atau dalam aspek religius, dipertimbangkan oleh wahyu. Di sisi lain, karena “mediasi” ini memerlukan banyak refleksi, maka akal pikiran dan hati saling terhubung. Dengan demikian, refleksi atas intuisi sensibel dan Wahyu sangat dibutuhkan untuk menerima pengalaman dari kedua alam tersebut, yaitu “alam pengalaman” dan “alam Absolut”.<sup>59</sup> Hal ini menjadi sebab mengapa hati lebih banyak disebutkan dalam Al-Qur`an sebagai *khithâb* dari penampakan fenomena alam dalam Al-Qur`an dan menempati tempat tertinggi dari kemampuan manusia untuk mengakses tanda-tanda yang ditunjukkan Allah SWT dalam Al-Qur`an, sebagaimana ditunjukkan oleh banyak ayat.

---

<sup>57</sup> Dalam kacamata indrawi, penyebab “transenden” alam selalu identik dengan kausalitas fisik, sehingga ia tidak bisa terlepas dari term seperti; “sebab”, “waktu”, “ketiadaan”, dan “evolusi” termasuk menghubungkan entitas ontologis dengan ruang dan waktu sebagaimana yang sering dituju oleh para saintis. James D. Sinclair, “Cosmology and Cosmologist with the “Does God Exist” Problem”, dalam dalam Robert B. Stewart (ed.) *God and Cosmology: William Lane Craig and Sean Carroll in Dialogue*, Minneapolis: Fortress Press, 2016, hal. 230.

<sup>58</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 54.

<sup>59</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 55.

## B. Kesadaran sebagai Prinsip Etika Saintis

### 1. Tidak Memadainya Argumen Kesadaran dalam Perspektif Materialisme

Prinsip-prinsip kosmologis di atas menggambarkan fitrah manusia dalam lingkup mikrokosmos, di mana manusia sebagai bagian terkecil dari alam memiliki pengaruh besar terhadap alam melalui konsep “*khalifah*” di muka bumi sehingga “*taskhîr*” menjadi konsekuensi yang dihadapi kosmos dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup manusia. Manusia yang menjadi objek penampakan fenomena alam oleh Allah SWT diminta untuk memaksimalkan kemampuan yang telah dianugerahkan kepadanya melalui pemenuhan prinsip-prinsip kosmologis – mikrokosmos – yang sudah disebutkan di atas. Oleh karena itu, saintis yang berinteraksi lebih banyak terhadap isu “*taskhîr*” ini dengan memanfaatkan kemampuan yang diberikan Allah SWT kepadanya dan memanfaatkan semua benda di muka bumi yang ditundukkan kepada manusia, membutuhkan kesadaran moral agar konsep “*taskhîr*” ini tidak melampaui batas. Kesadaran ini didapatkan melalui akses yang diberikan oleh prinsip-prinsip di atas. Berkaitan hal tersebut, pada sub-bab ini, akan dijelaskan bagaimana kesadaran dapat diakses oleh kemampuan-kemampuan manusia yang sudah disebutkan dalam penjabaran prinsip-prinsip di atas untuk mencapai nilai moral sains.

Hal pertama yang harus diketahui adalah kesadaran tidaklah sama dengan materi dan kesadaran tidaklah muncul dari materi.<sup>60</sup> Oleh karena itu, kesadaran tidaklah hanya bersandar pada prinsip empiris kosmologis saja, atau prinsip rasional kosmologis saja, namun perlu prinsip intuitif dan kontemplatif yang dikombinasikan dengan dua prinsip sebelumnya untuk mencapai kesadaran individu. Dengan kata lain, kesadaran akan muncul kepada dunia eksternal melalui pergerakan tubuh fisik yang didorong oleh emosi yang disebutkan pada sub-bab sebelumnya. Oleh karena itu, jika kesadaran bukanlah bagian dari fisik namun ia berpengaruh terhadap fisik, lalu bagaimana ia muncul? Pertanyaan ini dijawab oleh Hamzah Andreas Tzortzis melalui penjabaran jawaban-jawaban berbagai aliran sains sehingga ia sampai pada kesimpulan bahwa argumen Teisme lebih relevan dengan jawaban pertanyaan tersebut. Penjelasan terkait kesadaran ini menjadi penting untuk mengetahui posisi saintis di tengah eksploitasi “*taskhîr*” yang ia geluti, sehingga mengarahkannya kepada sesuatu yang tepat secara fitrah, khususnya fitrah manusia yang berperan sebagai “*khalifah*” di muka bumi.

Kegagalan pertama yang dijabarkan oleh Hamzah adalah kegagalan pendekatan biologis dalam menjelaskan sumber kesadaran. Menurutnya, dari lima strategi yang diajukan oleh pendekatan biologi dalam menjelaskan

---

<sup>60</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 123.

kesadaran, Hamzah belum menemukan sumber kesadaran tersebut. Dari lima strategi tersebut, ia hanya menemukan langkah *pertama* yang hanya mengakui adanya kesulitan dalam mengetahui pengalaman manusia dengan menyatakan bahwa kesadaran tidak memiliki solusi saintifik mengingat kesadaran erat kaitannya dengan perasaan subjektif yang mengalami lompatan tinggi jika didasarkan pada sisi molekul dan neuron dalam otak. Kemudian, pada langkah *kedua*, ia hanya menemukan bagaimana pendekatan biologi menempatkan manusia sebagai mesin yang tidak memiliki aspek keinginan, di mana langkah kedua ini justru menyatakan kebebasan dalam berkeinginan (*free will*) merupakan aspek ilusionis belaka. Pada langkah *ketiga*, pendekatan biologi menyatakan bahwa kesadaran dapat dipahami melalui proses fisik di dalam otak. Pernyataan ketiga ini juga tidak mampu menjelaskan sumber kesadaran, bahkan Hamzah menyebutnya sebagai keajaiban karena kemunculannya yang secara tiba-tiba tanpa ada penjelasan tentang penyebabnya. Pada langkah *keempat* yang diajukan oleh pendekatan biologi adalah penjelasan struktur pengalaman. Hamzah menilai bahwa penjelasan struktur pengalaman tidak bisa menjelaskan sumber pengalaman, karena struktur pengalaman tidak memberikan penjelasan terhadap mengapa setiap manusia mempunyai pengalaman yang unik. Langkah yang *kelima*, adalah mengisolasi dasar dari pengalaman (*substrate*). Langkah ini, menurut Hamzah, bertujuan untuk mengisolasi basis neural dalam pengalaman. Isolasi tersebut dilakukan melalui beberapa proses tertentu. Namun, sekali lagi Hamzah menyatakan bahwa penjelasan ini tidak bisa memberikan penjabaran yang konkret terhadap sumber kesadaran dalam diri manusia.<sup>61</sup>

Kegagalan kedua yang dijabarkan Hamzah adalah kegagalan yang diajukan oleh pemikiran filosofis melalui identifikasi terhadap teori empiris. Pemikiran filosofis terkait kesadaran ini dibedakan oleh Hamzah menjadi tiga kelompok, yaitu kelompok materialis dan non materialis.

Dalam menjelaskan tentang sumber kesadaran, kelompok materialis lebih melakukan pendekatan kepada sains fisik. Hal ini dibuktikan dari argumen Chalmer yang dikutip oleh Hamzah dalam bukunya. Argumen Chalmer menyatakan bahwa pengetahuan terkait dunia fisik tidak bisa menghantarkan manusia kepada realitas kesadaran subjektif. Oleh karena itu, Chalmer menganggap bahwa materialisme salah dalam hal ini. Pernyataan Chalmer ini juga dijelaskan lebih lanjut oleh Hamzah, dengan kesimpulan darinya bahwa kesadaran tidak dapat dideduksi dari fakta-fakta fisik..<sup>62</sup> Dalam pandangan materialisme, terdapat beberapa aliran yang menjelaskan problem terkait sumber kesadaran.

---

<sup>61</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 109–110.

<sup>62</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 112.

*Pertama*, adalah Materialisme Eliminasi, yang dalam hal ini berasumsi bahwa kesadaran subjektif secara keseluruhan dapat dijelaskan dengan proses fisik sambil menafikan adanya kesadaran subjektif. Aliran ini berargumen bahwa otak terdiri dari beberapa neuron yang mengalami proses fisik dan kimia, oleh karena itu, menjelaskan proses kompleks ini sama dengan menjelaskan proses kesadaran. Materialisme Eliminasi ini menekankan ide “*folk pscyvology*” – yaitu mengacu kepada pemahaman intuitif atau keyakinan rasional yang dimiliki manusia tentang keadaan mental, perilaku, dan motivasi diri mereka sendiri dan orang lain – yang kita kembangkan untuk menggambarkan kesadaran subjektif (karena kurangnya solusi yang disediakan oleh ilmu fisika) akan menjadi mubazir ketika ilmu saraf telah “matang”. Inilah saatnya ilmu saraf akan menggantikan subyektif kesadaran dengan “aktivitas saraf di area anatomi khusus”. Singkatnya, sains suatu hari nanti akan menjelaskan apa yang disebut kesadaran subjektif, oleh karena itu, masalah yang sulit akan terpecahkan.

Namun, proses fisik dan kimia tidak memberi tahu apa pun tentang bagaimana rasanya memiliki pengalaman subjektif internal pada makhluk sadar tertentu. Hal ini menyiratkan bahwa, bagi kaum materialis eliminasi, pengalaman subjektif batiniah hanyalah sebuah ilusi. Dengan kata lain, para pendukung pandangan ini tidak benar-benar menerima masalah kesadaran karena mereka mengklaim bahwa hanya materi dan proses fisik yang diperlukan untuk menjelaskan segala sesuatu. Namun demikian, materi dan proses fisik tidak dapat memberi tahu apa pun tentang bagaimana rasanya memiliki pengalaman kesadaran subjektif batin. Lebih jauh lagi, materi tidak dapat menjelaskan munculnya pengalaman subjektif sadar karena materi bersifat dingin, buta dan tidak sadar. Sesuatu tidak dapat memunculkan apa pun kecuali ia mengandung hal itu sejak awal atau mempunyai kemampuan untuk memunculkannya. Materi dan proses fisik bersifat tidak sadar dan oleh karena itu tidak dapat menimbulkan pengalaman sadar subjektif karena tidak memuatnya.<sup>63</sup>

Mengingat hal ini, materialisme eliminasi bukanlah penjelasan yang memadai atas masalah kesadaran yang sulit karena ia mengabaikan apa yang perlu dijelaskan terlebih dahulu. Kesimpulan dari materialisme eliminasi dapat direduksi menjadi absurditas berikut: kita tidak memiliki subjektivitas batin. Namun, kemampuan kita untuk memiliki pengalaman subjektif batin adalah fakta yang tidak dapat disangkal (*first-person fact*), dan sangat menggelikan untuk menyangkalnya. Teori ini dipopulerkan oleh Daniel Dennet dalam bukunya *Consciousness Explained*.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 114.

<sup>64</sup> Daniel C. Dennet, *Consciousness Explained*, London: Penguin Group, 1992, hal. 151.

*Kedua*, adalah Materialisme Reduktif. Ia menekankan bahwa terdapat gap pengetahuan antara proses fisik dan pengalaman kesadaran subjektif. Para penganut aliran ini berusaha untuk menjelaskan gap dalam kerangka filosofi material. Selain itu, mereka menegaskan bahwa pengalaman kesadaran subjektif ada tetapi tidak berbeda dari proses fisik. Basis dari argumen mereka adalah adanya hubungan antara aktivitas tertentu di otak dan pengalaman kesadaran tertentu. Oleh karena itu, bisa dikatakan bahwa kesadaran dapat direduksi menjadi proses fisik.<sup>65</sup>

Materialisme reduktif ini berbeda dengan materialisme eliminasi karena materialisme reduktif menerima pendapat bahwa kesadaran subjektif ada tetap dapat direduksi kepada proses fisik yang terjadi di otak kita. Dalam hal ini, kesadaran subjektif identik dengan aktivitas neurokimia. Meskipun saat ini tidak ada cara untuk mereduksi semua keadaan sadar subjektif menjadi fenomena fisik, materialisme reduktif didasarkan pada harapan bahwa ilmu saraf akan mengikuti ilmu-ilmu lain dalam istilah lama, seperti 'panas', akan digantikan dengan ilmu-ilmu lain. ilmu tentang energi kinetik rata-rata molekul. Demikian pula, ilmu saraf dapat menggantikan kata-kata seperti 'cinta' dengan padanan neurokimia. Intinya. "kesadaran tidak lain adalah serangkaian aktivitas saraf kompleks yang terjadi di otak kita."<sup>66</sup>

Pandangan ini bukanlah penjelasan yang memadai untuk kesadaran subjektif karena didasarkan pada asumsi bahwa pengalaman subjektif adalah nyata tetapi di masa depan, ia akan dijelaskan oleh perkembangan ilmu saraf. Pada dasarnya, materialisme reduktif berpendapat bahwa keadaan sadar subjektif akan berkurang dibandingkan keadaan fisik otak. Ini tidak menyelesaikan masalah kesadaran yang sulit yang diajukan oleh Hamzah. Tidak mungkin mengetahui bagaimana organisme tertentu mengalami keadaan subjektif hanya dengan mengamati sekelompok neuron yang aktif. Sama seperti kaum materialis eliminasi, kaum materialis reduktif tidak dapat memecahkan masalah yang sulit. Realitas subjektif batin manusia sekali lagi diabaikan.<sup>67</sup>

Perbedaan antara materialisme eliminasi dan materialisme reduktif cukup tipis. Materialisme eliminasi berpendapat bahwa kesadaran subjektif hanyalah ilusi dan tidak ada. Menurut pendekatan ini, ilusi kesadaran subjektif tidak lebih dari neuron yang menyala. Materialisme reduktif menerima bahwa kesadaran subjektif itu ada tetapi menyatakan bahwa kesadaran subjektif tidak lebih dari aktivitas fisik di otak. Keduanya gagal menjawab fakta kesadaran subjektif dari orang pertama (*first-person fact*).<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 115.

<sup>66</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 116.

<sup>67</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 116.

<sup>68</sup> Daniel C. Dennet, *Consciousness Explained*, ..., hal. 155-156.

Jika materialisme tidak dapat menjawab persoalan sebab kesadaran subjektif, lalu bagaimana sains dapat menjawab pertanyaan seputar hal tersebut?

Jika kita mengkaji metode ilmiah dan filsafat ilmu, kita akan memahami bahwa kesadaran subjektif berada di luar jangkauan ilmu pengetahuan. Keberhasilan sains sebelumnya berasal dari fakta bahwa mereka mampu mengamati fenomena baru atau memberikan model teoritis baru yang menjelaskan data observasi yang ada. Kemiripan organisme sadar tertentu tidak dapat dipahami oleh sains. Para ilmuwan dibatasi pada observasi yang mereka miliki, karena sains "dipaksa membatasi perhatiannya pada masalah-masalah yang bisa dipecahkan oleh observasi". Karena tidak mungkin mengamati kesadaran subjektif (perspektif orang pertama) dari sudut pandang orang ketiga, sains tidak bisa mengatasi kesadaran subjektif. Seperti disebutkan sebelumnya, bahkan jika kita mengetahui segala sesuatu tentang otak, kita masih belum mampu mengatasi masalah kesadaran yang sulit. Aktivitas otak hanya menunjukkan bahwa sesuatu sedang terjadi, bukan bagaimana sesuatu itu terjadi. Sekalipun seluruh aktivitas neurokimia dipetakan dalam otak seseorang dan dikorelasikan dengan pengalaman subjektif orang pertama, ilmu pengetahuan tidak akan mampu menentukan pengalaman orang tersebut atau mengapa pengalaman tersebut dihasilkan dari proses fisik.<sup>69</sup>

Sekalipun, sepuluh tahun dari sekarang, muncul teori ilmiah atau biologi baru berkaitan dengan perkembangan yang dialami dalam studi mengenai kesadaran, ia tetap tidak dapat menentukan seperti apa pengalaman subjektif seseorang, atau mengapa pengalaman subjektif tersebut muncul dari proses fisik. Pengalaman sadar subjektif berada di luar cakupan penjelasan ilmiah. Mengingat hal di atas, upaya materialistis untuk menjelaskan kesadaran gagal secara komprehensif.<sup>70</sup>

## **2. Tidak Memadainya Argumen Kesadaran dalam Perspektif Non-Materialisme**

Beralih kepada pendekatan non-materialistis, Hamzah menyajikan beberapa pendekatan tersebut, termasuk aliran-aliran non-materialistis yang tidak mengakui atau tidak mengisbatkan adanya Tuhan. Namun, tujuan Hamzah menyebutkan kesadaran aliran ini adalah menghantarkan pembaca pada jawaban paling relevan dari kesadaran, yaitu jawaban yang diajukan oleh teisme. Dengan kata lain, Hamzah tidak menyimpulkan bahwa aliran non-materialis dapat memberikan jawaban yang lebih relevan dibandingkan materialis, namun ia ingin mencapai tujuan "menetapkan peran Tuhan dalam

---

<sup>69</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 119.

<sup>70</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 33.

kesadaran” dan membatalkan argumen non-materialis yang tidak sampai pada kesimpulan tersebut dengan argumen-argumen yang jelas.

Salah satu aliran non-materialis yang masih mengakui peran materi dalam kesadaran adalah aliran dualisme substansi. Aliran ini melihat bahwa ada dua esensi yang berbeda: yang satu bersifat fisik dan yang lainnya bersifat non-fisik. Esensi-esensi ini pada dasarnya berbeda dan ada secara independen satu sama lain. Dalam konteks diskusi ini, dualisme substansi menyatakan bahwa kesadaran dan otak adalah berbeda dan tidak berasal dari substansi yang sama; yang satu bersifat materi dan yang lainnya tidak bersifat materi, namun keduanya saling berinteraksi. Kesadaran dalam hal ini sangat intuitif, yaitu dengan memahami pengalaman kita sehari-hari. Misalnya, kita mengalami bahwa kesadaran dapat menyebabkan keadaan fisik, dan sebaliknya. Jika saya memiliki pengalaman sedih yang subjektif dan sadar, hal itu dapat menyebabkan kondisi fisik mengerutkan kening atau menangis. Sebaliknya, jika kepala saya terbentur suatu benda, saya akan merasakan pengalaman subjektif batiniah berupa rasa sakit.<sup>71</sup>

Keberatan utama terhadap dualisme substansi adalah karena keadaan sadar dan otak sangat berbeda, maka mustahil untuk mengetahui bagaimana keduanya berinteraksi. Hal ini dikenal sebagai masalah interaksionis; menurut beberapa filsuf, tidak ada penjelasan yang masuk akal tentang bagaimana dan mengapa otak material dan kesadaran non-materi berinteraksi.<sup>72</sup> Namun, keberatan ini didasarkan pada asumsi yang salah bahwa jika kita tidak mengetahui bagaimana X menyebabkan Y, maka kita tidak dibenarkan untuk percaya bahwa X menyebabkan Y. Ada banyak kasus interaksi sebab-akibat di mana kita mengetahui suatu hal menyebabkan hal lain tanpa mengetahui caranya.

Meskipun dualisme substansi merupakan lawan yang kuat terhadap argumen teistik terhadap hal ini, namun jika dualisme substansi diadopsi dalam paradigma non-teistik, hal ini tidak menjawab beberapa pertanyaan mendasar seperti, dari mana asal substansi non-materi, bagaimana hal itu ada di alam semesta fisik, lebih-lebih lagi penjelasan teistik memberikan penjelasan yang lebih masuk akal tentang bagaimana otak fisik dan kesadaran non-fisik berinteraksi. Inilah sebabnya mengapa jenis dualisme teistik adalah pendekatan yang paling masuk akal.<sup>73</sup>

Selain menginteraksikan antara aspek materi dan non-materi dalam membahas terkait kesadaran, terdapat aliran non-materialisme yang aliran non-materialisme yang masih mengakui aspek materialisme, terhadap aliran non-materialisme yang justru menempatkan kesadaran di bawah materi, sehingga bisa dikatakan bahwa aliran ini menempatkan aspek materi dalam

---

<sup>71</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 120.

<sup>72</sup> Elliott Sober, *Philosophy of Biology*, Boulder, CO: Westview Press, 2000, hal. 24

<sup>73</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 121.

tubuh manusia sebagai aspek paling atas dari aspek non-materi, aliran tersebut adalah Pan-psikisme. Pan-psikisme bisa dikatakan merupakan aliran yang sama dengan dualisme, di mana keduanya sama-sama menyatakan bahwa dalam tubuh manusia terdapat satu substansi yang eksis tetapi ia memiliki dua sifat kesadaran, yaitu kesadaran fisik dan non-fisik. Bedanya adalah bahwa pan-psikisme menekankan kesadaran subjektif yang merupakan bagian dari materi. Dari perspektif ini, ia berpendapat bahwa kesadaran adalah properti intrinsik dari alam dan memainkan peran kausal. Pendukung pan-psikisme termasuk profesor David Chalmers dan Thomas Nagel. Karena setiap komponen materi mengandung kesadaran, kesadaran otak hanyalah akumulasi dari komponen kesadaran tersebut. Salah satu bentuk pan-psikisme menyatakan bahwa semua materi memiliki kesadaran seperti halnya manusia. Bentuk lain dari pan-psikisme menyatakan bahwa kesadaran yang terkandung dalam materi berada dalam keadaan dasar, disebut juga proto kesadaran.<sup>74</sup>

Untuk menunjukkan tidak memadainya konsep kesadaran pan-psikisme, Hamzah mengajukan tiga gugatan. Ada sejumlah masalah dengan pan-psikisme. *Pertama*, tidak adanya bukti yang mendukung klaim bahwa materi mengandung kesadaran subjektif. Proton, elektron, quark, dan atom tidak menunjukkan tanda-tanda memiliki kesadaran subjektif. *Kedua*, pendekatan ini gagal memberikan penjelasan metafisik atau fisik yang memadai tentang bagaimana materi mengandung kesadaran. Dari manakah asal mula sifat kesadaran? Bagaimana materi mengandung sifat sadar subjektif ini? Kegagalan pan-psikis untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini melemahkan penjelasan metafisik dan fisik apa pun. *Ketiga*, tidak ada contoh kesadaran yang ada di luar pengalaman subjektif suatu makhluk hidup. Contohnya, apa arti rasa sakit tanpa diri atau 'aku'? Apa artinya sadar akan suatu pikiran tanpa seseorang yang berpikir? Pertanyaan-pertanyaan ini dengan kuat menunjukkan bahwa kesadaran hanya masuk akal jika kesadaran yang bersatu mengalami serangkaian keadaan subjektif. *Keempat*, bagaimana pengalaman sadar yang terpadu dapat muncul dari banyak materi yang semuanya mengandung suatu bentuk kesadaran? Bagaimana bagian-bagian materi yang mengandung kesadaran subjektif berhasil menghasilkan pengalaman yang bermakna dan terpadu? Jika pengalaman sadar kita hanyalah hasil dari banyak elemen sadar yang terdapat di bagian fisik yang membentuk otak, maka pengalaman kita akan menjadi tidak koheren, atau kurang terpadu. Profesor Edward Feser mengomentari makna terpadu dari satu pengalaman sadar. Dia menjelaskan bahwa pengalaman kita bukan

---

<sup>74</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 122.

sekedar penjumlahan dari banyak elemen kesadaran yang berbeda, pengalaman kami memiliki perasaan yang menyatu.<sup>75</sup>

### 3. Eksistensi Tuhan sebagai Argumen Kesadaran yang Memadai

Dengan menjabarkan argumen-argumen dua aliran besar yang disebutkan di atas, yaitu aliran materialisme dan non-materialisme, Hamzah sampai pada satu kesimpulan yang juga dijadikan pendukung oleh penelitian ini sebagai argumen kesadaran bagi para saintis, yaitu argumen “peran Tuhan Yang Maha Sadar sebagai pemberi kesadaran”. Argumen ini Hamzah kuatkan dengan beberapa temuan yang ia ajukan.

*Pertama*, ia menjawab pertanyaan yang belum terjawab oleh semua pandangan yang ada: Dari mana datangnya kesadaran? Menjawab hal ini, Hamzah mengutip argumen Profesor J. P. Moreland yang menjelaskan bagaimana hal ini tidak mungkin terjadi melalui proses fisik alami. Menurutnya, pengetahuan kita tentang alam akan memberi kita alasan positif untuk tidak percaya bahwa kesadaran yang tidak dapat direduksi (*irreducible*) akan muncul di dalamnya, misalnya penataan ulang geometris dari entitas fisik yang lembam ke dalam ruang yang berbeda struktur seperti halnya tidak cukup untuk menjelaskan kemunculan kesadaran.<sup>76</sup>

Jika materi dan kesadaran berbeda, maka kesadaran tidak mungkin muncul dari materi. Namun, jika materi mengandung sifat-sifat sadar, lalu bagaimana sifat-sifat tersebut muncul? Untuk menjelaskan fakta bahwa pengalaman sadar subjektif itu ada, Tuhan pastilah menciptakan kesadaran. Jauh lebih masuk akal untuk mendalilkan agen sadar Yang Maha Sadar untuk menjelaskan kesadaran. Dari sudut pandang ini, teisme menawarkan penjelasan yang jauh lebih kaya. Dalam hal ini, Hamzah mengutip Moreland yang berargumentasi bahwa pandangan fisikawan dan materialis tentang kesadaran. Dalam hal ini Moreland menyatakan bahwa tidak ada cara yang masuk akal untuk menjelaskan kemunculan sifat/peristiwa mental asli yang tidak dapat direduksi dan di alam semesta jika dibandingkan dengan sumber penjelasan yang kaya oleh pandangan teisme.<sup>77</sup>

*Kedua*, teisme menjawab bagaimana kesadaran bisa memasuki dunia fisik. Sering kali orang terkejut bagaimana entitas non-fisik seperti jiwa dapat berinteraksi, dan pada kenyataannya mengendalikan aspek fisik seperti tubuh manusia dan hewan, namun teisme menjelaskan hal ini dengan sangat alami. Kehendak Tuhan dan aktivitas Ilahi yang komprehensif memastikan adanya dunia tempat interaksi fisik dan non-fisik. Menurut pendekatan kesadaran

---

<sup>75</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 122.

<sup>76</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 123.

<sup>77</sup> J. P. Moreland, *Consciousness and The Existence of God: A Theistic Argument*, Abingdon: Routledge, 2008, hal. 35.

non-teistik, kesadaran tampaknya muncul secara ajaib tanpa penjelasan fisik yang memadai. Namun teisme tidak menghadapi masalah ini, karena munculnya kesadaran dipandang sebagai bagian dari realitas. Karena Tuhan itu sadar, Yang Maha Hidup dan Maha Sadar, maka masuk akal jika dunia yang diciptakan-Nya berisi makhluk-makhluk yang mempunyai kesadaran akan dirinya sendiri.<sup>78</sup>

Teisme menjelaskan interaksi antara keadaan mental non-fisik dan otak fisik. Kehendak dan kekuasaan Tuhan telah memungkinkan terjadinya interaksi tersebut, karena interaksi tersebut merupakan bagian tak terpisahkan dari realitas yang Tuhan ciptakan. Sederhananya, jika pada awal mula alam semesta hanya ada materi, maka kesadaran tidak akan ada. Namun, jika pada awalnya suatu jenis kesadaran menciptakan dunia fisik, maka interaksi antara kondisi mental non-fisik dan kondisi otak fisik masuk akal.<sup>79</sup> Hal ini memberi masukan ontologis bagi saintis sehingga pola pikir materi yang selama ini mengungkung sains modern tidak ikut mengungkung saintis.

*Ketiga*, teisme menjelaskan kemampuan kita untuk memiliki kesadaran subjektif dan menyediakan fakta bahwa kita mempunyai kesadaran akan bagaimana rasanya menjadi diri kita sendiri, mengalami rasa, suara dan tekstur. Karena alam semesta diciptakan oleh Yang Maha Kekal, Maha Hidup, dan Maha Sadar. Dengan kehadiran-Nya, kita telah diberi kemampuan untuk menyadari keadaan subjektif batin kita. Hal ini dijelaskan dalam Q.S. Al-Baqarah/2: 255 dan Q.S. Al-Mulk/67: 14 sebagai berikut.<sup>80</sup>

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۗ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۗ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ۗ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ۗ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا ۗ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

*Allah, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Maha Hidup lagi terus-menerus mengurus (makhluk-Nya). Dia tidak dilanda oleh kantuk dan tidak (pula) oleh tidur. Milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Tidak ada yang dapat memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin-Nya. Dia mengetahui apa yang ada di hadapan mereka dan apa yang ada di belakang mereka. Mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun dari ilmu-Nya, kecuali apa yang Dia kehendaki. Kursi-Nya (ilmu dan kekuasaan-Nya) meliputi*

<sup>78</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 124.

<sup>79</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 124.

<sup>80</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 125.

langit dan bumi. Dia tidak merasa berat memelihara keduanya. Dialah yang Maha Tinggi lagi Maha Agung. Q.S. Al-Baqarah/2: 255

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ<sup>ع</sup>

Apakah (pantas) Zat yang menciptakan itu tidak mengetahui, sedangkan Dia (juga) Maha Halus lagi Maha Mengetahui? Q.S. Al-Mulk/67: 14

Pengutipan ayat di atas oleh Hamzah sesuai dengan simbol kosmologis yang disebutkan pada bab 3, di mana dalam penjelasan simbol kosmologis Surah Al-Mulk, *The Study Qur`an* menjelaskannya pada awal surah.<sup>81</sup>

Penjelasan teistik mengenai munculnya kesadaran memiliki kekuatan penjelasan yang lebih besar dibandingkan penjelasan-penjelasan lain. Namun, harus Hamzah menekankan di sini bahwa ia tidak menyangkal kegunaan penjelasan biologis dalam mengungkap korelasi saraf. Ilmu saraf dapat dilakukan dengan penuh semangat dan bermanfaat dalam konteks ateistik. Apa yang ia anjurkan adalah menambahkan teisme sebagai landasan filosofis untuk sepenuhnya menjelaskan apa yang tidak bisa dijelaskan oleh penjelasan non-teistik, yaitu apa yang disebut sebagai “masalah kesadaran yang sulit”. Dalam pengertian ini, pendekatannya merupakan salah satu bentuk dualisme, yang bisa disebut dualisme teistik. Dalam dualisme teistik, ilmu saraf tidak diremehkan dan semua proyek penelitian dapat terus memberikan wawasan dan kesimpulan yang luar biasa mengenai topik tersebut. Namun, dualisme teistik merupakan tesis metafisika yang memberikan penjelasan komprehensif. Keberadaan Tuhan diperlukan untuk menjelaskan pengalaman sadar subjektif. Selain itu, sulitnya permasalahan kesadaran dan adanya pengalaman subjektif batiniyah dengan jelas menunjuk pada Wujud Yang Maha Sadar yang menciptakan alam semesta dan kemampuan bagi Anda dan saya untuk memiliki kesadaran akan kesadaran subjektif kita.<sup>82</sup>

## C. Membangun Pandangan Dunia (*Worldview*) dalam Formulasi Etika Sainis

### 1. Sifat Natural *Worldview*

Sebagai bagian dari saintis dan sains yang digelutinya, *worldview* menjadi fondasi dalam membentuk etika para saintis, karena ia merupakan bagian dari epistemologi sains. Oleh karena itu, penelitian ini menitikberatkan formulasi etika saintis dengan menjabarkan prinsip-prinsip alamiah *worldview* yang terbentuk melalui proses alami dan kemudian

<sup>81</sup> Seyyed Hossein Nasr, *et.al.* (ed.), *The Study Quran*, ..., hal. 1394.

<sup>82</sup> Hamza Andreas Tzortzis, *The Divine Reality*, ..., hal. 125.

membentuk pengetahuan melalui kemampuan-kemampuan yang disebutkan dalam sub-bab sebelumnya. Sifat alamiahnya ini disebabkan oleh konstruksi pikiran dari dalam untuk membentuk kerangka konsep untuk dirinya sendiri di mana ia dapat beroperasi.<sup>83</sup>

Pandangan dunia adalah keseluruhan arsitektonis yang biasanya muncul dalam pikiran sepanjang kehidupan kita sehari-hari melalui proses alami. Dalam menjelaskan prinsip-prinsip kosmologi dan kesadaran di atas, peneliti memahami bahwa pengetahuan muncul dari kerangka mental secara alami, jika pengetahuan itu muncul murni dari kapasitas kemampuannya. Dengan kata lain, proses ini disebut 'alami' karena pikiran mempunyai kekuatan yang tertanam secara alami untuk membentuk kerangka konseptual bagi dirinya sendiri.<sup>84</sup> Ciri pembentukan kerangka yang koheren ini melekat pada pikiran secara umum, dan kemunculannya mengharuskan seluruh kemampuan pikiran kita bekerja sama satu sama lain, termasuk hati sebagai akal kontemplatif. Oleh karena itu, pandangan dunia bukanlah karakteristik epistemologis dari suatu kemampuan pikiran tertentu saja, melainkan dari pikiran secara keseluruhan. Maksud “proses pembentukan pandangan dunia itu diatur secara alami” bukan berarti “yang biologis dan yang fisik”, sebaliknya, sebagian besarnya diatur oleh kapasitas kemampuan epistemologis sebagaimana ia diatur oleh psikologi, pendidikan, dan masyarakat. Faktor lain yang juga dominan dalam proses pengungkapan suatu pandangan dunia adalah bahasa, lingkungan alam, dan kondisi sosial lainnya. Semua faktor ini dapat ditentukan secara lebih spesifik di bawah dua kategori besar sebagai epistemologis dan lingkungan.<sup>85</sup>

Dalam konstruksi *worldview*, konstitusi epistemologis dan lingkungan seseorang merupakan faktor utama yang mengarah pada pembentukan pandangan dunia seseorang. Bisa juga dikatakan bahwa seseorang tidak melakukan upaya sadar untuk membangun kesatuan mental yang terorganisir secara sistematis apa yang disebut pandangan dunia (*worldview*). Oleh karena itu, upaya individu hanya mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tertentu yang muncul di benaknya atau ia hanya kebetulan menemukan pertanyaan-pertanyaan tersebut dalam kehidupan sehari-hari. Pandangan dunia dibentuk oleh individu sebagai suatu kebiasaan yang dominan dalam kehidupannya sehari-hari, melalui budaya, agama, teknologi, ide-ide ilmiah, dan spekulasi yang diperolehnya sepanjang pendidikannya.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 79.

<sup>84</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 79.

<sup>85</sup> Diederik Aerts, Bart D'Hooghe, dan Nicole Note, “Worldviews, Science and Us: Global Perspectives,” dalam *Worldviews, Science and Us: Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*, London: World Scientific, 2005, hal. 2.

<sup>86</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 80.

Pandangan dunia tidak dikonstruksikan, melainkan dibentuk oleh individu secara santai dalam kehidupan sehari-hari seiring pertumbuhannya dari bayi hingga dewasa; sebuah proses yang tidak pernah berakhir sampai kematian orang tersebut. Dalam pengertian inilah Alparslan mengklaim pengungkapannya sebagai proses alami, bukan upaya sadar untuk membangun kerangka arsitektur yang utuh. Karena pandangan dunia sebenarnya adalah kerangka mental yang melalui penglihatan individu terhadap sesuatu. Oleh karena itu, tidak ada yang bisa mengevaluasi satu pun pertanyaan atau masalah tanpa berasumsi terlebih dahulu terkait *worldview* yang menjadi acuannya. Namun, pikiran manusia bekerja bagaikan bangunan arsitektur yang tersusun atas sistem tertentu. Dari sini, maka jelas bahwa atas dasar epistemologi, tidak ada ilmu pengetahuan yang mungkin kecuali dari perspektif umum yang dibentuk oleh pikiran untuk dirinya sendiri dan dari *worldview* itu sendiri. Hal ini penting dalam menyokong epistemologi sains untuk mencapai pengetahuan baru dari yang sudah ada.<sup>87</sup>

## 2. Pembentukan *Worldview*

Sebagai aktivitas kognitif, pengetahuan ilmiah dan kegiatannya tidak terlepas dari *worldview* disebabkan oleh adanya proses akuisisi pengetahuan. Dalam hal ini, *worldview* menjadi kebutuhan epistemologis untuk semua kegiatan manusia, khususnya kegiatan ilmiah. Dengan kata lain, jika *worldview* diperlukan baik secara epistemologis maupun fungsional untuk ilmu pengetahuan, maka perlu ada penyelidikan secara lebih rinci terkait bagaimana hal itu dapat dibentuk dan berfungsi untuk mengarah pada kegiatan ilmiah. Hal inilah yang diajukan oleh Alparslan dalam bukunya *Scientific Thought and Its Burden: A Study on The History and Philosophy of Science*.

Sebagaimana dijelaskan di atas, kombinasi terus-menerus dari pengalaman-pengalaman pikiran kita sesuai dengan aturan-aturan dan prinsip-prinsipnya secara bertahap membentuk dalam pikiran suatu kerangka kerja yang pertama-tama dapat diidentifikasi sebagai struktur kehidupan, dan kemudian seiring dengan perkembangannya lebih lanjut dapat mewujudkan mentalitas tertentu, inilah yang dinamakan “*worldview*” atau “pandangan dunia”. Dengan demikian, pandangan dunia menjadi lingkungan mental tempat pikiran beroperasi, dan tanpanya pikiran tidak dapat berfungsi sama sekali. Oleh karena itu, konsep pandangan dunia manusia, dalam konteks ini, mengacu pada totalitas konseptual sebagai upaya untuk memahami alam semesta, dan dengan demikian pandangan dunia merupakan keseluruhan arsitektur, di mana gagasan-gagasan, dan keyakinan saling berhubungan sehingga secara bersama-sama mereka saling membentuk jaringan konsep

---

<sup>87</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 81.

yang terorganisir. Jaringan ini secara alami membentuk struktur mental yang koheren, berkat konstitusi fakultas pengetahuan kita. Fungsi utama kecerdasan kita adalah menggabungkan semua data yang dikumpulkan dalam pikiran dan membentuknya menjadi suatu pandangan yang koheren. Dalam melakukan hal ini, saintis menggunakan prinsip-prinsip inherennya, seperti prinsip kontradiksi, argumentasi, asosiasi, dan sebagainya, untuk membentuk kesan-kesan yang diterimanya dari dunia luar menjadi suatu kesatuan yang koheren, sehingga timbullah suatu pandangan dunia. Oleh karena itu, jelaslah bahwa pandangan dunia tidak serta merta dibangun oleh individu, namun ia muncul dalam pikiran individu.<sup>88</sup>

Dalam pengertian inilah, Alparslan menyatakan bahwa hal yang muncul dalam pikiran adalah proses alami, bukan upaya sadar untuk membangun perspektif yang utuh secara arsitektur. Sebab, pandangan dunia (*worldview*) pada hakikatnya adalah suatu perspektif yang dengannya individu memandang segala sesuatu. Oleh karena itu, pandangan dunia adalah suatu jaringan gagasan, konsepsi, keyakinan, dan aspirasi yang koheren, yang di dalamnya semua yang membentuknya diorganisasikan secara koheren, namun tidak harus dalam jaringan yang saling berhubungan secara sistematis dalam arti filosofis. Seperti yang sering ditunjukkan Alparslan dalam bukunya, faktor-faktor lingkungan utama yang menyebabkan munculnya pandangan dunia dalam pikiran seseorang terutama adalah budaya, yang mencakup unsur-unsur seperti agama, bahasa, lingkungan sosial dan adat istiadat; pemikiran abstrak yang mencakup kegiatan ilmiah dan pemikiran filosofis yang dinyatakan sebagai pendidikan; psikologi seseorang; dan teknologi.<sup>89</sup> Karena faktor-faktor inilah yang membentuk pandangan dunia, maka melalui kerja alami pikiran, individu tidak perlu melakukan upaya sadar untuk membangun pandangan dunia yang terorganisir secara sistematis. Upaya yang dilakukan individu hanyalah mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tertentu yang muncul dalam benaknya atau ia kebetulan menemukannya dalam kehidupan sehari-hari. Namun, hal ini tidak memosisikan individu sama sekali tidak memiliki upaya konseptual dalam proses munculnya pandangan dunianya. Sebaliknya, ia berkontribusi pada proses ini dalam upayanya memperoleh pengetahuan. Apa yang tidak dia sadari adalah formasi aktual, atau organisasi yang diambil oleh pandangan dunia, yang merupakan tindakan mental untuk mencapai totalitas arsitektur dalam pengertian epistemologis. Tetapi tindakan ini pada dasarnya dan secara alami adalah milik pikiran.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 82.

<sup>89</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 80.

<sup>90</sup> Alexander Riegler, "Inclusive Worldviews: Interdisciplinary Research From A Radical Constructivist Perspective," dalam *Worldviews, Science and Us: Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*, London: World Scientific, 2005, hal. 21.

Dengan kata lain, ketika seseorang dalam kehidupan sehari-hari menerapkan, misalnya, hukum kontradiksi, ia tidak sadar akan hukum tersebut, namun hanya menyadari adanya absurditas yang tidak dapat diterima oleh pikiran. Oleh karena itu, meskipun pandangan dunia dibentuk oleh pikiran kita sebagai suatu kebiasaan yang dominan dalam kehidupan kita sehari-hari dengan memperhatikan faktor lingkungan, namun di sisi lain, ia juga merupakan hasil dari suatu hakikat pikiran yang berkaitan dengan faktor epistemologis, baik melalui kebudayaan, teknologi, gagasan ilmiah, religiositas, dan spekulasi yang diperoleh melalui pendidikan dan cara-cara lain; atau upaya sadar untuk memperoleh pengetahuan; atau melalui kedua cara tersebut.<sup>91</sup>

Dalam pembentukan “*worldview*”, terdapat tiga alur yang dilalui. Pada alur *pertama*, pandangan dunia tidak dikonstruksi, melainkan dibentuk secara alami oleh individu secara kasual. Dalam hal ini, penyebutan pandangan dunia semacam ini disematkan sebagai “pandangan dunia alami”, karena perolehan komponen-komponen utamanya diatur oleh cara kerja pikiran yang alami. Namun dalam alur *kedua* dan *ketiga*, pandangan dunia muncul dalam pikiran melalui penggunaan operasi alami pikiran secara sadar. Akibatnya, komponen dasar pandangan dunia muncul dalam pikiran melalui penyelidikan dan pencarian pengetahuan. Itulah sebabnya banyak gagasan dasar, keyakinan, pandangan, dan konsepsi di dalamnya yang diklarifikasi kepada orang yang berusaha mencari ilmu. Jelas sekali, pandangan dunia seperti ini sama sekali berbeda dari pandangan alamiah tersebut, sehingga, menurut Alparslan, ia lebih cocok disebut sebagai ‘pandangan dunia yang transparan. Pandangan dunia yang transparan juga dapat muncul dalam dua cara berbeda: *pertama*, dalam lingkungan di mana penyebaran pengetahuan dalam masyarakat terjadi secara kuasi-ilmiah; *kedua*, dalam masyarakat di mana pengetahuan ilmiah mengatur penyebaran pengetahuan.

Pertama-tama, agar pengetahuan ilmiah dapat mengatur penyebaran pengetahuan, harus ada mekanisme yang agak sulit untuk menghasilkan pengetahuan ilmiah. Mekanisme ini, terutama, memerlukan skema konseptual ilmiah yang dilengkapi dengan baik, dan pandangan dunia yang sesuai untuk pengembangan skema ini, dengan asumsi bahwa agar mekanisme ini berfungsi dengan baik dalam masyarakat tertentu, maka aktivitas ilmiah yang canggih harus mulai ada. Tentu saja, seiring berjalannya waktu, akan terjadi akumulasi pengetahuan ilmiah dalam masyarakat tersebut. Selain itu, akan ada sekelompok orang yang disebut “ilmuwan” atau “ulama”.<sup>92</sup> Namun ilmu yang dikemukakan oleh para ilmuwan tersebut menggunakan bahasa khusus, di mana banyak kata-kata sehari-hari yang

---

<sup>91</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 83.

<sup>92</sup> Alexander Riegler, “Inclusive Worldviews”, ..., hal. 26.

tidak digunakan lagi dalam bahasa mereka, seperti makna sehari-hari atau makna ilmiah tertentu yang melekat padanya. Apalagi dalam disiplin ilmu tertentu, seperti filsafat dan teologi, konsep yang digunakan bersifat abstrak.<sup>93</sup>

Akibatnya, masyarakat umum tidak mampu memahami pengetahuan ini, yang kita sebut sebagai “pengetahuan ilmiah”. Namun, komunitas ulama memahami dengan baik pengetahuan ilmiah. Jika jaringan komunikasi yang memadai dibangun di antara mereka, pengetahuan menyebar pada tingkat ini secara langsung dan cepat. Dengan demikian terbentuklah tahap pertama dalam proses penyebaran ilmu pengetahuan yang kita sebut dengan tingkat abstrak. Kelompok ilmuwan ini disebut “ulama” dalam pengertian Islam.

Kedua, sebagai akibat dari munculnya ilmu pengetahuan dalam masyarakat tersebut, sekelompok orang yang disebut intelektual, seperti sastrawan, seniman, arsitek, guru, dan pendidik yang berpendidikan dan mampu memahami ilmu pengetahuan akan muncul. Kaum intelektual bukanlah ilmuwan, juga bukan cendekiawan, melainkan tokoh-tokoh cemerlang yang mengembangkan pandangan dunia yang transparan dalam lingkungan aktivitas ilmiah. Oleh karena itu, mereka mampu mengungkapkan dan mendefinisikan dengan jelas istilah dan konsep yang menempati tempat penting dalam pandangan dunia mereka. Konsep-konsep tersebut dapat berupa, Tuhan, alam semesta, pengetahuan, sains, makna hidup, kebaikan, kejahatan, kebebasan, keadilan, dan banyak istilah moral, agama, politik, pendidikan, dan sosial lainnya. Pada tingkat ini, karena kaum intelektual sudah mampu memahami ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh para ulama, maka dengan sendirinya mereka akan merefleksikannya dalam karya-karyanya, karena pandangan dunia mereka sudah terbentuk dalam ilmu tersebut. Oleh karena itu, kita dapat menyebut tingkat penyebaran pengetahuan ini sebagai “tingkat konkret”. Karena karya para intelektual bersifat konkret, maka pengetahuan ilmiah dikonkretkan dan dengan demikian diwariskan kepada masyarakat umum yang dapat memahami ide-ide konkret dengan lebih mudah.<sup>94</sup>

Terakhir, pada tahap ketiga, pengetahuan yang dihasilkan selama ini disebarluaskan secara masif melalui lembaga pendidikan dan media massa. Hal ini dimungkinkan melalui kerja para ilmuwan dan intelektual karena semua lembaga pendidikan dibentuk sesuai dengan ilmu pengetahuan yang dikemukakannya. Ketika pengetahuan ilmiah demikian menurun dari abstraksi kaum atas kepada konkretisasi kaum bawah, menjangkau masyarakat luas dan mulai membentuk pandangan dunia mereka menurut konsep-konsep, gagasan-gagasan dan doktrin-doktrin yang dikembangkan

---

<sup>93</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 84.

<sup>94</sup> Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 85.

dengan baik dan sistematis, yaitu menurut suatu sistem yang dikembangkan oleh saintis. Ketika pandangan dunia yang transparan terbentuk sesuai dengan sistem dan konsep yang dikembangkan oleh para saintis, barulah ia disebut “pandangan dunia ilmiah” (*worldview formation*) dan cara pembentukan pandangan dunia ini kita sebut “pembentukan pandangan dunia ilmiah” (*scientific worldview formation*). Oleh karena itu, yang dimaksud dengan pengembangan ilmiah atas suatu pandangan dunia adalah penanaman komponen-komponen utamanya, yaitu konsep-konsep, gagasan-gagasan, dan keyakinan-keyakinannya, kepada individu-individu dalam masyarakat melalui definisi-definisi yang jelas dan transparan serta suatu kerangka yang terorganisir secara sistematis dalam tubuh pengetahuan itu sendiri.<sup>95</sup>

### **3. Kesadaran Kosmologis Al-Qur`an dan Kaidah Pembentukan Etika Saintis**

Pembentukan *worldview* yang disebutkan di atas dan pengaruhnya kepada pengetahuan membuktikan bahwa sains tidaklah bebas nilai, selalu ada praanggapan yang dibangun secara tidak sadar oleh saintis itu sendiri. Hal ini dikemukakan juga oleh Mehdi Gholsani dalam bukunya *Issues in Islam and Science* yang diterjemahkan dengan judul *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ia menyatakan bahwa dalam pemilihan eksperimen dan pengamatan, praanggapan-praanggapan para saintis sangatlah penting, karena apa yang dilakukan oleh saintis bisa saja sama di seluruh dunia, karena fenomena alam dan objek yang diteliti dan gambaran fenomenologinya memiliki kesamaan. Akan tetapi, dalam penyusunan teori-teori universal, praanggapan-praanggapan filosofis ikut bermain.<sup>96</sup> Jika demikian, maka kerangka pemikiran materialisme yang menafikan entitas metafisik atau non-materi tidak selalu menghasilkan hasil kajian yang objektif dan rasional. Di sisi lain, mungkin saja kerangka pemikiran teologis dapat menghasilkan kajian yang lebih objektif dan komprehensif. Oleh karena itu, maka prinsip-prinsip kosmologis yang digambarkan Al-Qur`an tidak mempengaruhi sama sekali terhadap objektivitas sains dan rasionalitasnya.

Seorang yang percaya pada Tuhan akan menafsirkan fakta-fakta yang ada dalam satu kerangka, sementara seorang ateis melihatnya dalam kerangka yang lain. Namun, apakah kerangka kosmologis hanya dipahami sebagai aspek materi sehingga penelaahan terhadap aspek non-materi menjadi irasional dan tidak objektif? Oleh karena itu, dalam sub-bab ini, peneliti akan memaparkan bagaimana kosmologi dalam Al-Qur`an secara fitrah membentuk pemikiran saintis ketika ia dihadapkan dengan fenomena alam yang merupakan tanda-tanda kekuasaan Allah SWT.

---

<sup>95</sup> Alparslan Açikgenç, *Scientific Thoughts and Its Burdens*, ..., hal. 86.

<sup>96</sup> Mehdi Gholsani, *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, ..., hal. 48.

Kaidah *pertama* yang Allah SWT letakkan dalam pikiran manusia adalah perjalanan menyingkap dan mencari Sang Pencipta melalui kaidah kausalitas yang meniscayakan adanya pencipta dan pengatur sebagaimana segala sesuatu di dunia ini yang tidak mungkin ada dengan sendirinya.<sup>97</sup> Sistematis kausalitas seperti ini merupakan landasan logis yang umum dipahami oleh para saintis dan menjadi pembahasan inti para *mutakallimûn* dalam menegaskan argumen wujud Tuhan. Hal ini ditegaskan dalam Q.S. Ath-Thûr/52: 35-36 sebagai berikut.

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ<sup>ق</sup> أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ<sup>ج</sup> بَلْ لَا يُوقِنُونَ<sup>ق</sup>

*Apakah mereka tercipta tanpa asal-usul ataukah mereka menciptakan (diri mereka sendiri)? Apakah mereka menciptakan langit dan bumi? Sebenarnya mereka tidak meyakini (apa yang mereka katakan).*

Ada beberapa term yang harus dipahami dalam konsep kausalitas ini, di antaranya adalah kausa (sebab), relasi kausal, alam, prediksi, determinisme dan determinisme kausal. Kausa adalah entitas ontologis yang menyifati suatu kejadian. Hal ini bisa termasuk sebab langsung, sebab tidak langsung, sebab utama, sebab sekunder, dan yang lain-lain. Relasi kausal adalah sebuah ekspresi yang menggambarkan relasi antara kumpulan beberapa faktor atau entitas sebab yang ditemukan hadir bersamaan dengan efek yang ditimbulkan dalam fenomena. Sifat (*nature*) dapat dimaknai juga sebagai sifat alamiah atau dasar pada suatu benda. Bisa juga dikatakan bahwa sifat (*nature*) ini adalah fenomena yang diobservasi dalam tataran fisik. Kemudian, prediksi atau kemungkinan prediktif adalah ekspektasi dari kejadian yang akan muncul. Ekspektasi ini didasari pada konsekuensi logis yang sesuai dengan pengetahuan tertentu. Konsekuensi logis ini dihasilkan dari pengalaman. Oleh karena itu, prediksi dapat dikategorikan sebagai metode andalan yang digunakan oleh beberapa teori pada sains modern, mengingat prediksi merupakan aplikasi dari empirisme itu sendiri.<sup>98</sup>

Beberapa term di atas, merupakan simbol dari empirisme sains modern, di mana kumpulan fenomena menjadi bagian terpenting dalam menghasilkan teori-teori ilmiah yang diajukan. Akan tetapi, terdapat term lain yang dianggap oleh sains modern, namun porsinya lebih besar ketika sains dihubungkan dengan agama, yaitu determinisme dan determinisme kausal. Determinisme sendiri merepresentasikan sebuah hukum di alam yang diatur oleh kekuatan supranatural atau dalam Bahasa Arab bisa disebut dengan

<sup>97</sup> Sayyid Syaûqî, *Li Al-Kawni Ilâh?*, ..., hal. 50–51.

<sup>98</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 53–54.

*sunnatullah*. Determinisme kausal sendiri merujuk kepada suatu gagasan yang menyatakan bahwa setiap kejadian dikondisikan agar selalu membutuhkan kejadian-kejadian dan kondisi yang sudah terjadi sebelumnya dan bersamaan dengan hukum alam. Basil menyebut rangkaian determinisme dalam sains modern terlihat dari hukum-hukum fisika yang diajukan oleh para saintis, di mana hukum fisika mencakup keharusan hubungan suatu peristiwa yang tanpanya alam tidak berfungsi dan tanpanya tidak ada hubungan sebab akibat. Misalnya, perbedaan syarat mutlak yang harus dipenuhi dalam teori gravitasi Einstein dan teori gravitasi Newton. Adapun perbedaan dari keduanya adalah dari bagaimana masing-masing memandang gravitasi, di mana Newton menganggap gravitasi sebagai medan yang memancar dari suatu massa, sementara Einstein menganggap gravitasi sebagai kelengkungan ruang dan waktu. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa teori baru selalu melahirkan kondisi baru dan konsep baru yang memberi masukan berupa sebab baru dari suatu fenomena yang sama.<sup>99</sup>

Jika model kausalitas di atas malah menjadikan satu fenomena ditafsirkan dengan banyak sebab serta tidak ada kepastian hukum yang menentukan kesatuan penyebab dari beberapa fenomena, maka apakah kausalitas dalam kosmos tidak dapat mengantarkan manusia kepada penyebab utama dari kosmos? Di sinilah kosmologi dalam Al-Qur`an bekerja.

Al-Qur`an sering menuliskan rangkaian fenomena dan kejadian alam dalam beberapa ayatnya, salah satunya adalah Q.S. Al-An`am/6: 99 sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا كَثِيرًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

*Dialah yang menurunkan air dari langit lalu dengannya Kami menumbuhkan segala macam tumbuhan. Maka, darinya Kami mengeluarkan tanaman yang menghijau. Darinya Kami mengeluarkan butir yang bertumpuk (banyak). Dari mayang kurma (mengurai) tangkai-tangkai yang menjuntai. (Kami menumbuhkan) kebun-kebun anggur. (Kami menumbuhkan pula) zaitun dan delima yang serupa dan yang tidak serupa. Perhatikanlah buahnya pada waktu berbuah dan menjadi masak. Sesungguhnya pada yang demikian itu*

<sup>99</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 55.

*benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang beriman.*

Basil menjadikan contoh ayat di atas sebagai bukti bahwa Allah SWT tidak memerlukan keajaiban untuk mengatur alam ini. Dalam hal ini, kosmos tidak hanya menunjukkan kekuasaan Allah SWT, namun memberikan modal kontemplasi manusia dan berpikir mengenai fenomena yang disajikan oleh Al-Qur`an sebagaimana disebutkan dalam ayat di atas. Oleh karena itu, kausalitas Al-Qur`an lebih tegas dalam menentukan sebab utama dari fenomena-fenomena yang berbeda-beda, yaitu dengan menempatkan Allah SWT sebagai '*prima causa*' atau sebab primer dari adanya kosmos ini. Dengan adanya penegasan ini, Al-Qur`an harus menyediakan logika "kesatuan" atau *tawhîd*, yaitu dengan menegaskan bahwa penyebab fenomena-fenomena kosmos merupakan hukum determinis yang diatur oleh penyebab yang satu tanpa bantuan dari penyebab lain, sebagaimana ditemukan oleh Wolfson.<sup>100</sup>

Kaidah *kedua* adalah keterbatasan. Meski akal diberikan akses untuk mengakses keberadaan Tuhan melalui kosmos, namun ia tidak mampu mencapai hakikat pencipta. Hal ini dikarenakan akal manusia memiliki keterbatasan yang secara fitrah membutuhkan pengetahuan-pengetahuan lain yang tidak dapat diakses oleh manusia, seperti pengetahuan terhadap esensi sifat yang menjawab pertanyaan bagaimana dan pertanyaan lain yang menyangkut berbagai fenomena secara yakin,<sup>101</sup> sebagaimana perbedaan sebab yang diajukan oleh saintis terhadap fenomena yang sama. Oleh karena itu, akal manusia memerlukan informasi yang akurat dan meyakinkan seratus persen, yang tidak memberi ruang pada keraguan. Jenis pengetahuan ini ada pada pengetahuan yang dicapai melalui kontemplasi, karena akal saja tidak cukup untuk mencapainya. Hal inilah yang menjadi inti pembahasan dari penelitian ini, di mana prinsip-prinsip kosmologis tertinggi dalam Al-Qur`an adalah prinsip kontemplatif, yaitu melihat berbagai fenomena yang disajikan Al-Qur`an melalui akal kontemplatif yang berpusat pada hati.

Berkaitan hal tersebut, Al-Qur`an memberikan solusi berupa kepasrahan setelah melihat fenomena alam yang mengaktifkan akal dalam mengakses pencipta-Nya. Kepasrahan ini ditujukan kepada akal dan hati manusia berupa rasa takjub akan penciptaan alam dan menetapkan pandangan teleologi dalam penciptaan tersebut, sebagaimana disebutkan oleh Allah SWT. dalam Q.S. Âli 'Imrân/3: 190-191 sebagai berikut.

<sup>100</sup> Basil Altaie, *God, Nature, and The Cause*, ..., hal. 62.

<sup>101</sup> Mahmu Abdurrahman Abdul Mun'im, *Manhajyyatu At-Tafkîr Al-'Ilmî fî Dhaw'î Al-Qawâ'id Al-Ushûliyyah*, Kairo: Mufakkirun, 2020, hal. 34.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ  
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

*Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi serta pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia. Maha Suci Engkau. Lindungilah kami dari azab neraka.*

Dalam ayat di atas, orang yang berakal direpresentasikan dengan lafaz *ulûl albâb*. Akal dalam ayat di atas direpresentasikan dengan lafaz *lubb*, yang berarti bahwa akal yang disebutkan dalam ayat, telah terbebas dari keraguan karena tidak hanya mengandalkan indra dalam mendapatkan data-data dan hakikat-hakikat ilmiah. Oleh karena itu, setiap kata “*lubb*” disebutkan, Allah SWT selalu menghubungkannya dengan hakikat-hakikat akal dan bukan dengan perkara-perkara indrawi semata. “*Lubb*” merupakan tingkatan tertinggi dari akal karena sudah mencapai hakikat dari seluruh fenomena yang terjadi di alam ini, yaitu hakikat yang tidak ada keraguan di dalamnya yang didapatkan merupakan usaha kontemplatif.<sup>102</sup> Sebagai konsekuensi dari pengetahuan ini, maka akal mengalami ketundukan dan kepasrahan atas ketidakmampuannya dalam memperoleh pengetahuan yang tanpa keraguan tersebut.

Kaidah *ketiga* adalah keseimbangan. Peran manusia di kosmos berdasarkan kelebihan yang diterimanya. Fenomena-fenomena alam yang disebutkan dalam Al-Qur`an dengan mencakupkan seluruh unsur makhluk ditujukan kepada manusia saja. Artinya, manusia merupakan unsur istimewa di kosmos dari seluruh unsur makhluk yang Allah SWT tunjukkan dalam fenomena alam. Hal ini berarti bahwa manusia merupakan entitas yang mencakup keseluruhan unsur makhluk tersebut. Hal ini ditegaskan oleh Muhammad Hasyim Abdul Aziz dalam bukunya *Lam`u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi*. Dalam bukunya, Aziz menyatakan bahwa unsur-unsur makhluk yang berada dalam tubuh manusia akan mempengaruhi keseimbangannya jika ditempatkan sesuai dengan proporsinya.<sup>103</sup>

<sup>102</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam`u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi*, ..., hal. 243–244.

<sup>103</sup> Muhammad Hasyim Abdul Aziz, *Lam`u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi*, ..., hal. 56.

Jika pernyataan ini kita kiaskan dengan bagaimana manusia mengaplikasikan kepada hal di luar dirinya, yaitu unsur-unsur makhluk yang tergabung bersamanya dalam kosmos, maka pengetahuan terhadap fitrah dan proporsi setiap makhluk tersebut menjadi urgen, mengingat mereka ditundukkan oleh Allah SWT untuk kepentingan manusia. Dengan demikian, konsep *taskhîr* yang mengunggulkan manusia di hadapan unsur makhluk lain menempatkan manusia sebagai pusat keseimbangan kosmos dengan berkaca pada keseimbangan pada dirinya. Kaidah ini memaksa para saintis untuk menyesuaikan perannya sesuai dengan fitrah sehingga mereka mengeksploitasi alam secara proporsional dan seimbang. Jika hal tersebut, terealisasi, maka sains modern akan berperan sebagai penjaga keseimbangan alam sekaligus memberikan keuntungan kepada manusia melalui eksploitasi alam sesuai dengan fitrah yang ditakdirkan bagi manusia.

#### 4. Formulasi Etika Saintis

Dari kaidah-kaidah di atas, penelitian ini mengajukan etika yang perlu direalisasikan oleh para saintis demi menjadikan sains sebagai tumpuan keseimbangan alam dengan menjaga fitrah masing-masing makhluk dari manusia, tumbuh-tumbuhan, hewan, dan makhluk-makhluk lainnya di kosmos.

Dari kaidah yang *pertama*, yaitu kausalitas, nilai yang dapat dijadikan prinsip adalah kesatuan ontologis, di mana sebab dari segala sebab yang berlaku pada setiap fenomena bermuara pada satu sumber. Kesatuan ontologis ini dapat dimaknai juga dengan *tawhîd*. Dari prinsip ini, religiositas saintis menjadi asas etika. Mengapa demikian? Karena agama selalu meyakini realitas metafisik atau realitas di luar fisik, yaitu realitas yang tidak dapat diindra karena hanya dapat diyakini. Dengan kesatuan ontologis, kosmos ditempatkan sebagai bentuk kesatuan yang memanifestasikan ketunggalan sumber dan asal-usul metafisiknya yang dalam agama disebut dengan “Tuhan”.

Dalam menjelaskan hal ini, peneliti mengambil nalar yang diajukan oleh Osman Bakar dalam bukunya yang diterjemahkan oleh Yuliani Lipito dan M.S. Nasrulloh yang berjudul *Tauhid dan Sains*. Ia mengontekskan prinsip *tawhîd* ini dengan semangat ilmiah dan kerangka berpikir ilmiah yang diwarisi oleh para sarjana Muslim dari ilmu-ilmu agama. Kerangka berpikir ilmiah yang erat kaitannya dengan logika diyakini tidak memiliki pertentangan dengan agama. Semangat ilmiah yang mereka capai merupakan semangat untuk memperoleh kebenaran dengan berlandaskan pada bukti empiris dan bukan berlandaskan pada spekulasi tanpa bukti sebagaimana

diajarkan oleh agama. Hal ini dianggap oleh Osman sebagai salah satu sebab perkembangan ilmu pengetahuan di abad pertengahan.<sup>104</sup>

Religiositas yang menjadi asas etika akan membawa para saintis tidak hanya kepada realitas non-fisik saja, namun juga membawa mereka kepada pengakuan atas keterbatasan akal. Hal ini dikarenakan realitas non-fisik merupakan realitas yang tidak terjamah oleh indra, sehingga perlu sumber pengetahuan lain yang memadai yaitu pengetahuan yang disajikan oleh agama atau Tuhan. Meskipun pengetahuan yang disajikan agama melalui Tuhan dianggap sebagai pengetahuan absolut, namun bukan berarti pengetahuan tersebut merupakan pengetahuan final sehingga menjadikan manusia tidak berpikir lebih dalam lagi. Justru, pengetahuan yang disajikan agama yang sifatnya dasar dan di permukaan karena hanya menyajikan hakikat-hakikat ilmiah, membuka pintu bagi para saintis untuk memperoleh pengetahuan yang lebih dalam dan terpecah. Adapun detail-detail pengetahuan tersebut menjadi terpecah karena adanya perbedaan-perbedaan pendapat dan penemuan yang diperoleh oleh para saintis dari fenomena yang sama. Selain menunjukkan relativitas dari penemuan dan pendapat tersebut, kenyataan ini juga menunjukkan keterbatasan masing-masing akal manusia dalam mencapai pengetahuan, sehingga sulit bagi manusia mencapai kebenaran dari dirinya sendiri karena ia harus membutuhkan peran orang lain untuk mengoreksi penemuannya. Oleh karena itu, dari kaidah “keterbatasan” yang disajikan di atas, peneliti menjadikan “jiwa kerja sama” sebagai etika yang kedua setelah etika religius atau religiositas para saintis.

“Jiwa kerja sama” sebagai etika saintis sangat dipengaruhi oleh pandangan dunia atau *worldview*. Dalam teori yang diajukan oleh Lyotard yang disebut dengan “le différend”, kemungkinan menyatukan pemikiran dalam proses kerja sama ini tidak akan terealisasi tanpa adanya aturan yang diterapkan pada setiap argumentasi yang dimiliki oleh setiap individu atau kumpulan. Ia meyakini bahwa salah satu dari individu-individu atau kelompok-kelompok tersebut akan mempengaruhi satu sama lain karena sifat determinasi yang dimiliki oleh setiap individu.<sup>105</sup> Berkaitan hal tersebut, penulis, Nicole Nore, *et.al.*, memberikan tiga pandangan terkait perbedaan tersebut.

*Pertama*, ia menawarkan reduksi rasional pada diskursus tertentu secara spesifik. Hal ini didasarkan pada potensi etik yang dimiliki oleh masing-

---

<sup>104</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*, ..., hal. 69.

<sup>105</sup> Nicole Note, *et.al.*, “Towards a Re-Delineation of The Human Self-Understanding Within The Western Worldview: Its Social and Ethical Implications,” dalam *Worldviews, Science and Us: Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*, London: World Scientific, 2005, hal. 147.

masing.<sup>106</sup> Dengan potensi etik yang seragam, yang diajukan dalam penelitian ini, maka masing-masing akan mengarahkan observasi dan penemuannya kepada hal-hal yang memberikan manfaat bagi lingkung sosial dan lingkungan alam. *Kedua*, Note meyakini adanya “*self-determination*” yang akan merusak manusia itu sendiri melalui adanya otonomi dan rasionalitas diri. Hal tersebut menyebabkan kontrol atas manusia, masyarakat, dan alam menjadi hanya sebuah ilusi.<sup>107</sup> Oleh karena itu, jiwa kerja sama menjadi penting untuk mengurangi “*self-determination*” tersebut. Caranya adalah dengan meyakini keterbatasan yang ada pada diri setiap individu sehingga ia membutuhkan individu lain dalam mencapai suatu tujuan. *Ketiga*, Note meyakini adanya kemungkinan dari universalitas hasil penelitian.<sup>108</sup> Poin ketiga inilah yang ingin dibuktikan dalam artikelnya. Namun, dari ketiga poin ini, peneliti menyimpulkan bahwa jiwa kerja sama di tengah perbedaan pemikiran manusia akan muncul jika masing-masing mengetahui keterbatasannya, sehingga dapat mencapai kebenaran universal, yaitu kebenaran yang disepakati lintas tradisi dan budaya.

Jika jiwa kerja sama direalisasikan, maka harmoni antara manusia, lingkungan sosial dan alamnya bukan hanya sekedar ilusi. Hal ini akan terealisasi melalui nilai yang diambil dari kaidah yang ketiga, yaitu “keseimbangan”. Jika dalam kerja ilmiah manusia dapat menjaga keseimbangan di antara para saintis yang bekerja dalam satu proyek, maka keseimbangan ini akan terjaga pada hasil dan tujuan dari kerja ilmiah tersebut. Hal ini akan berdampak pada eksplorasi dan eksploitasi yang dilakukan terhadap alam. Keseimbangan pada diri saintis dan pada kerja sama ilmiah yang dilakukan akan menghasilkan keseimbangan pada objek ilmiah dan eksplorasinya. Jika keseimbangan ini terjaga, maka keadilan dalam menilai suatu objek menjadi hal yang tidak mustahil dapat direalisasikan. Dengan kata lain, keadilan yang menempatkan segala sesuatu pada proporsinya dan berkontribusi terhadap keseimbangan tersebut. Oleh karena itu, etika saintis yang tidak kalah penting untuk menerapkan kaidah-kaidah yang diekstraksi melalui kesadaran kosmologis adalah “keadilan”. “Keadilan” ini akan berdampak pada penilaian objektif sains di samping subjektivitas yang merupakan sisa dari “*self-determination*” yang dimiliki individu. Dengan demikian, porsi subjektivitas dapat diminimalkan untuk mencapai tujuan ilmiah bersama.

---

<sup>106</sup> Nicole Note, *et.al.*, “Towards a Re-Delineation of The Human Self-Understanding, ...”, hal. 148.

<sup>107</sup> Nicole Note, *et.al.*, “Towards a Re-Delineation of The Human Self-Understanding, ...”, hal. 149.

<sup>108</sup> Nicole Note, *et.al.*, “Towards a Re-Delineation of The Human Self-Understanding, ...”, hal. 150.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Landasan kosmologi merupakan konstruksi logis Al-Qur`an yang disajikan bagi golongan-golongan manusia tertentu. Ia merupakan “*âyât*” yang menyentuh berbagai peralatan epistemologis (*epistemological tools*) dengan tujuan yang berbeda-beda setiap penggunaan peralatan tersebut. Hal ini dijabarkan oleh Al-Qur`an, sebagaimana dipahami oleh *The Study Qur`an* yang mengutip penafsiran Fakhruddin Ar-Razi dalam *Mafâtihu Al-Ghaib*. Dalam penelitian ini, hasil dari identifikasi alat epistemologi tersebut disebut “prinsip kosmologis”, mengingat prinsip-prinsip ini merupakan bagian dari manusia yang merupakan mikrokosmos dan cerminan hubungan alam dengan Tuhan. Misalnya, bagi manusia yang hanya menggunakan indra pendengaran dan penglihatan, maka ia dapat mengakses apa yang ditampakkan oleh Allah SWT secara keseluruhan. Oleh karena itu, maka Allah SWT menunjukkan fenomena kosmos tersebut di hadapan mata manusia agar dapat disaksikan, mengingat akses yang didapat penglihatan dan pendengaran merupakan akses umum yang dapat didapatkan oleh manusia secara umum. Dengan begitu, prinsip kosmologis Al-Qur`an berupa tujuan *khithâb* terhadap penunjukan ayat-ayat fenomena tersebut memberikan dampak tersendiri bagi manusia yang menyaksikannya. Hal ini kemudian mendasari empirisme dalam sains melalui aktivitas observasi dan eksperimen terhadap fenomena yang Allah SWT tunjukkan dalam Al-Qur`an.

*Khithâb* yang ditujukan kepada golongan manusia selanjutnya, adalah kepada manusia yang mengaktifkan akalannya. Meskipun akal dalam Al-

Qur`an memiliki makna yang sama dengan hati, namun dalam ranah sains, akal merupakan bagian mental secara keseluruhan, di mana pusatnya adalah hati, sehingga bisa dikatakan bahwa akal merupakan bagian dari hati, namun ia tidaklah independen dari peran hati. Prinsip kosmologis demikian kemudian diistilahkan oleh penelitian ini sebagai prinsip rasional, di mana Al-Qur`an beberapa kali menyeru kepada golongan manusia tersebut dan menjadi tujuan penampakan fenomena kosmos. Akal sebagai alat olah informasi yang diterima oleh pendengaran dan penglihatan menjadi bagian yang tidak bisa dilepaskan dalam epistemologi pengetahuan. Sayangnya, sains modern memisahkan akal dari akses indra pendengaran dan penglihatan dengan adanya pengotak-kotakkan antara empirisme dan rasionalisme, di mana rasionalisme dalam hal ini memungkinkan akses pengetahuan yang tidak perlu melalui indra pendengaran dan penglihatan. Oleh karena itu, kosmologi dalam Al-Qur`an menunjukkan dua prinsip tersebut – prinsip empiris dan prinsip rasional – sebagai penampakan ayat-ayat kosmologis dalam Al-Qur`an.

Pada tahap akhir, Al-Qur`an tidak hanya menjadikan dua prinsip tersebut mandiri tanpa ada prinsip yang ketiga, yaitu prinsip kontemplatif dan intuitif, di mana prinsip tersebut terjadi di hati sebagai pusat mental dan kesadaran. Dalam hal ini, akal mencakup ke dalam cara kerja ini, mengingat akal merupakan bagian dari mental. Hati yang melakukan kontemplasi, baik berupa zikir ataupun ibadah lainnya menjadi puncak *khithâb* yang ditujukan Al-Qur`an. Hati yang diabaikan oleh sains modern menyebabkan saintis hanya mengandalkan dua prinsip saja, yaitu prinsip empiris dan rasionalis dan belum mencapai prinsip kontemplatif. Jika prinsip kontemplatif mulai diperhatikan dan menjadi salah satu pertimbangan yang cukup signifikan dalam sains, maka akan muncul kesadaran saintis yang kemunculannya tidak bisa diakses oleh sains modern yang bersifat materialis atau aliran esoteris lain yang bersifat non-materialis.

Keberadaan kosmos yang merupakan konsekuensi dari keberadaan Yang Maha Ada hanya didasari oleh proses kontemplasi yang dikombinasikan dengan empirisasi dan rasionalisasi dalam menerima informasi kosmos dalam Al-Qur`an. Oleh karena itu, prinsip-prinsip ini haruslah menjadi *worldview* saintis agar setiap teori yang dipilih dan tujuannya tidak menjadi berlebihan dalam eksploitasi alam. Jika hal ini direalisasikan, maka krisis tersebut bisa diminimalkan. Hal ini tentunya tidak bertentangan dengan prinsip “objektivitas sains”, karena *worldview* sendiri terbentuk secara tidak sadar dan mempengaruhi kerja-kerja saintifik secara transparan, sehingga sains tidak bisa disebut “bebas nilai” secara mutlak.

Prinsip-prinsip di atas, sebagaimana dijelaskan Seyyed Hossein Nasr, bukanlah prinsip yang diadopsi oleh sains modern, melainkan ia merupakan tradisi saintifik tradisional yang menyatukan makna kosmologi, mengingat

makna ini menjadi pecah karena kehadiran paradigma sains modern yang justru memarginalkan peran tradisi dalam kemajuannya. Peran tradisi yang dimaksud adalah eksistensi aspek metafisik dalam konsep sains dan perannya dalam mempengaruhi hasil penelitian. Jika aspek ini dijadikan pertimbangan oleh sains, maka prinsip etika ikut menjadi pertimbangan. Prinsip etika yang dijadikan pertimbangan merupakan prinsip etika yang dirumuskan oleh tradisi-tradisi berupa kebajikan dan keburukan sesuai dengan prinsip manfaat dan mudarat dari hasil kinerja yang dilakukan. Jika dilihat dalam Al-Qur`an, prinsip etika tersebut terlihat dari bagaimana penciptaan kosmos ditunjukkan kepada manusia dengan tujuan agar manusia memahami maksud penciptaan dan mengikuti prinsip-prinsip ilahiah dalam menghasilkan karya teknologi baru.

## **B. Implikasi Hasil Penelitian**

Etika saintis yang diformulasikan oleh penelitian ini memberikan masukan kepada hubungan agama dan sains melalui prinsip-prinsip kosmologis dalam Al-Qur`an, mengingat prinsip ini merupakan cara kerja universal yang dijalankan oleh semua tradisi, terkecuali sains modern. Dengan rumusan “etika saintis”, penelitian ini menginginkan adanya akses yang lebih jauh kepada proses awal pembentukan moralisasi sains, di mana manusia sebagai pusat kosmologi yang mengatur seluruh kosmos sebagai konsekuensi dari penetapannya sebagai “*khalîfah*” dalam Al-Qur`an. Moralisasi ini dimulai dari alat epistemologis yang disebutkan di atas dan penggunaannya yang sesuai dengan fitrah manusia, seperti keniscayaan sistem kausalitas dalam otak manusia dan keniscayaan terbatasnya akal manusia. Meskipun prinsip etika dalam sains sudah banyak yang membahas, namun konsep etika yang muncul dari pandangan kosmologis memberikan masukan bagi aspek-aspek dalam filsafat, yaitu aspek ontologis, aspek epistemologis dan aspek aksiologis.

Dalam aspek ontologis, sumber kesadaran dalam kinerja epistemologi manusia menjadi titik dasar dalam memahami etika saintis ini. Ketika sumber kesadaran dinisbahkan kepada Yang Maha Sadar, maka kesadaran ini akan diarahkan kepada fitrahnya mengapa ia diciptakan. Dalam aspek epistemologis, prinsip kontemplatif menjadi satu pertimbangan dalam sains modern, dan penggabungan ketiga prinsip kosmologis menjadi satu kesatuan merupakan kritik tersendiri bagi sains modern yang menafikan kesatuan tersebut. Dalam aspek aksiologis, pembentukan *worldview* yang secara sadar dimungkinkan dengan proses kontemplasi tadi, sehingga pandangan kosmologis menjadi masukan tersendiri bagi pembentukan *worldview* selain aktivitas epistemologi manusia dan lingkungannya.

## **C. Saran**

Manusia sebagai salah satu makhluk yang istimewa yang ditempatkan sebagai pusat kosmos memiliki tanggung jawab penuh terhadap apa yang dikerjakannya, termasuk memanfaatkan fasilitas *taskhîr* yang Allah SWT sediakan untuk kepentingan manusia. Oleh karena itu, penjelasan moral atau etika saintis dalam hal ini tidaklah cukup untuk melihat bagaimana manusia bertindak dalam kinerja sainsnya dan apa yang dihasilkan dari kinerja tersebut. Akan tetapi, lebih dari itu, motif terhadap kerja saintis tersebut menjadi salah satu yang harus dipertimbangkan juga dalam kerja saintis, yaitu motif yang lahir dari konsep antroposentris dan teosentris. Dua term ini membedakan kinerja para saintis dan juga membagi saintis ke dalam dua kategori, yaitu saintis tradisional dan saintis modern. Oleh karena itu, identifikasi terhadap motif ini menjadi penting, mengingat motif ini tidak lepas dari peran psikologi saintis tersebut. Oleh karena itu, maka peneliti berharap adanya penelitian yang mengidentifikasi hal tersebut melalui prinsip-prinsip kosmologi yang diajukan dalam penelitian ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Acar, Halil Rahman. *Is Scientific Knowledge Rational?* Istanbul: Insan Publications, 2008.
- Açikgenç, Alparslan. *Scientific Thoughts and Its Burdens: A Study on The History and The Philosophy of Science*. Istanbul: IHU Press, 2021.
- Adian, Donny Gahral. *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*. Jakarta Selatan: Teraju, 2002.
- Adler, Mortimer J. *How to Think About God*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
- Aerts, Diederik, Bart D'Hooghe, dan Nicole Note. "Worldviews, Science and Us: Global Perspectives," dalam dalam Diederik Aerts, *et.al.*, (ed.), *Worldviews, Science and Us: Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*, London: World Scientific, 2005, hal. 147.
- Alexandrin, Elizabet R. "The Study Quran: A New Translation and Commentary. Editor-in-chief, Seyyed Hossein Nasr. General editors, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake and Joseph E. B. Lumbard. Assistant editor, Mohammed Rustom. HarperOne: New York, 2015. lx + 1,988 pages", dalam *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (2016): Vol. 59.
- Altaie, Basil. *God, Nature, and The Cause*. Putrajaya: Islamic and Strategic Studies Institute Berhad, 2016.

- Al-Azami, Muhammad Mustafa. *The History of the Qur`anic Text From Revelation to Compilation: A Comparative Study with The Old and New Testaments*. Riyadh: Turath Publishing, 2010.
- Aziz bin Muhammad, Abdul. *Manhaj Ash-Shahâbah fî Da`wati al-Musyrikîna Ghairi Ahli Al-Kitâb*. Beirut: Dar Risalah Al-'Alamiyyah, 2021.
- Aziz, Muhammad Hasyim Abdul. *Lam`u al-Barqi fî Bayâni Hikmatullâhi fî al-Khalqi*. Al-Mansurah: Dar Lu`luah, 2022.
- Bakar, Osman. *Qur`anic Pictures of The Universe: The Scriptural Foundation of Islamic Cosmology*. Gadong: UBD Press, 2016.
- . *Tauhid dan Sains: Perspektif Islam tentang Agama dan Sains*. Diterjemahkan oleh Yuliani Liputo dan M.S. Nasrullah dari judul *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2008.
- Beringer, Almut. "Reclaiming a Sacred Cosmology: Seyyed Hossein Nasr, The Perennial Philosophy, and Sustainability Education." *Canadian Journal of Environmental Education* (2006): Vol. 11.
- Bouhafa, Ferial. "The Dialectics of Ethics: Moral Ontology and Epistemology in Islamic Philosophy." *Journal of Arabic and Islamic Studies* (2021): Vol. 21.
- Brock, Sebastian P. *Spirituality in The Syriac Tradition*. New Jersey: Gorgias Press, 2012.
- Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in The Modern World*. Oxford: One World, 2007.
- . "The Qur`an and Sufism." Dalam Seyyed Hossein Nasr, *et.al.*, ed., *The Study Quran*, 3594–3605. New York: Harper One, 2015.
- Craig, William Lane. "Graham Oppy on The *Kalâm* Cosmological Argument" dalam Paul Copan dan William Lane Craig (ed.) *The Kalâm Cosmological Argument: Philosophical Arguments for The Finitude of The Past*. New York: Bloomsbury, 2018.
- Davis, Andrew M, *et.al.* *Process Cosmology: New Integrations in Science and Philosophy*. Cham: Palgrave Macmillan, 2022.
- Decharneux, Julien. *Creation and Contemplation: The Cosmology of The Qur`an and Its Late Antique Background*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2023.
- Dennet, Daniel C. *Consciousness Explained*. London: Penguin Group, 1992.
- Droge, Arthur J. *The Quran-Translated with a New Introduction*. Bristol: Equinox Publishing, 2022.
- Faulconer, James E. "Philosophy and Transcendence: Religion and The Possibility of Justice." Dalam James E. Faulconer, ed.,

- Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- , ed. *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Gholsani, Mehdi. *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains: Tafsir Islami atas Sains*. Diterjemahkan oleh Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2005.
- Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Medieval Studies Inc., 1952.
- Guiderdoni, Bruno Abd Al-Haqq. *Membaca Alam Membaca Ayat*. Diterjemahkan oleh Anton Kurnia dan Andar Nurbowo. Bandung: Mizan, 2004.
- Hacinebioglu, Ismail Latif. *Does God Exist?: Logical Foundations of The Cosmological Arguments*. Istanbul: Insan Publications, 2008.
- Han, Beatrice. "Transcendence and the Hermeneutic Circle: Some Thoughts on Marion and Heidegger." Dalam James E. Faulconer, ed., *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Harvey, Ramon. *Transcendent God, Rational World: A Maturidi Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- Humaidi. *Paradigma Sains Integratif Al-Farabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat, dan Agama*. Jakarta Selatan: Sadra Press, 2015.
- Husserl, Edmund. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Jeffery, Arthur. *Material for The History of The Text of The Qur`an: The Old Codices*. Leiden: Brill, 1937.
- Kazemi, Reza Shah. *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. Canada: World Wisdom Inc., 2006.
- Norman Kretzmann. *The Metaphysics of Theism*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Maimun, Achmad. *Seyyed Hossein Nasr: Pergulatan Sains dan Spiritualitas Menuju Paradigma Kosmologi Alternatif*. Yogyakarta: IRcISoD, 2015.
- Malkawi, Fathi Hasan. *Epistemological Integration: Essentials of an Islamic Methodology*. Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2014.
- Maudlin, Tim. *Cosmology, Theology, and Meaning*, dalam Robert B. Stewart (ed.) *God and Cosmology: William Lane Craig and Sean Carroll in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- Moreland, J. P. *Consciousness and The Existence of God: A Theistic Argument*. Abingdon: Routledge, 2008.

- Mun'im, Mahmu Abdurrahman Abdul. *Manhajiyyatu At-Taḥkîr Al-ʿIlmî fî Dhaw'î Al-Qawâ'id Al-Ushûliyyah*. Kairo: Mufakkirun, 2020.
- Murphy, Nancey. "Theology, Cosmology, and Ethics." Dalam Ted Peters, ed., *Science and Theology: The New Consonance*. Colorado: Westview Press, 1998.
- Nadeem, Haque. "God-Beyond Transcendence and Immanence: Imagination, Eternity, Evolution and The Qur'anic-God Concept." *Studies in Science and Theology* (2020): Vol. 17.
- Najjar, Zaglul. *Tafsîr Al-Âyât Al-Kawniyyah fî Al-Qur`ân Al-Karîm*. Kairo: Maktabah Syuruq Ad-Dauliyyah, 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. New York: State University of New York Press, 1993.
- "Cosmology." Dalam *Science and Technology in Islam*, 361–404, t.d.
- *Islam: Religion History and Civilization*, New York: HarperCollins, 2007
- *Islam and The Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International, 2001.
- "Islamic Cosmology: Basic Tenets and Implications, Yesterday and Today." Dalam John F. Haught, ed., *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, John F. Haught. Washington: Georgetown University Press, 2000.
- *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990.
- *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Bloomington: World Wisdom Inc., 2007.
- *The Need for A Sacred Science*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- "The Question of Cosmogogenesis-The Cosmos as a Subject of Scientific Study." *Islam and Science* (2006): Vol. 4 Iss. 1.
- Nasr, Seyyed Hossein, Maria Massi Dakake, Caner K. Dagli, dan Joseph E. B. Lumbard, (ed.). *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: Harper One, 2015.
- Note, Nicole, Hendrik Pinxten, dan Diederik Aerts. "Towards a Re-Delineation of The Human Self-Understanding Within The Western Worldview: Its Social and Ethical Implications" dalam Diederik Aerts, *et.al.*, (ed.), *Worldviews, Science and Us: Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*. London: World Scientific, 2005.
- Pannenberg, Wolfhart. *The Historicity of Nature: Essays on Science and Theology*. Pennsylvania: Templeton Foundation, 2008.

- Peters, Ted, Muzaffar Iqbal, dan Syed Nomanul Haq. *God, Life, and The Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. New York: Routledge, 2016.
- Quadri, Junaid. "Religion as Transcendence in Modern Islam: Tracking 'Religious Matters' into a Secular(izing) Age." Dalam Florian Zemmin, *et.al.*, ed., *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors's Master Narrative*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2016.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur`an*. London: I. B. Tauris, 1994.
- Ar-Razi, Fakhruddin. *Mafâtîhu al-Ghaib*. Beirut: Dar Ihya` at-Turats Al-'Arabi, 2003.
- Riegler, Alexander. "Inclusive Worldviews: Interdisciplinary Research From A Radical Constructivist Perspective" dalam Diederik Aerts, *et.al.*, (ed.), *Worldviews, Science and Us: Redemarcating Knowledge and Its Social and Ethical Implications*. London: World Scientific, 2005.
- Seebauer, Edmund G. *Fundamental of Ethics for Scientists and Engineers*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Smith, Huston. *Why Religion Matters: The Fate of Human Spirit in an Age of Disbelief*. San Fransisco: HarperCollins, 2002.
- Smith, Quentin. "Kalam Cosmological Arguments for Atheism." Dalam *Cambridge Collections Online*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Sober, Elliott. *Philosophy of Biology*. Boulder, CO: Westview Press, 2000.
- Soetomo, Greg. *Sains dan Problem Ketuhanan*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Spezio, Micahel L. "Relating Political Theory and Virtue Science: A Reflection on Human Dignity, Empathy, and the Capabilities Approach." Dalam *Theology and The Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*. New York: Routledge, 2013.
- Staudigl, Michael. "Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion." *Bogoslovni vestnik* 77 (2017): 517–31.
- Stenger, Victor J. *Quantum Gods: Creation, Chaos, and The Search for Cosmic Consciousness*. New York: Prometheus Books, 2009.
- Supelli, Karina. "Ciri Antropologis Pengetahuan." Dalam *Dari Kosmologi ke Dialog: Mengenal Batas Pengetahuan, Menentang Fanatisme*. Jakarta Barat: Mizan Publika, 2011.
- Syahâtah, 'Abdullah. *Âyâtullah fî Al-Kawn: Tafsi`ru Al-Âyât Al-Kawniyyah bi Al-Qur`ân Al-Karîm*. 7 ed. Jizah: Dâr Nahdhah Mishr Li An-Nasyr, 2014.
- Asy-Sya`rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsi`ru Asy-Sya`rawî*. Mathabi' Akhbar Al-Yaum, 1997.

- Syauqî, Sayyid. *Li Al-Kawni Ilâh?* Mesir: Darul Amal, 2017.
- Thompson, Richard L. *Mechanistic and Nonmechanistic Science: An Investigation into The Nature of Consciousness and Form*. New York: Bala Books, 1981.
- Tzortzis, Hamza Andreas. *The Divine Reality: God, Islam & the Mirage of Atheism*. San Clemente: FB Publishing, 2016.
- Vedder, Ben. "The Question into Meaning and the Question of God: A Hermeneutic Approach." Dalam *Transcendence in Philosophy and Religion*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Warren, William Fairfield. *The Earliest Cosmologies: The Universe as Pictured in Thought by The Ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians, and Indo-Aryans*. New York: Eaton and Mains, 1909.
- Yong, Amos. "The Virtues and Intellectual Disability: Exploration in the (Cognitive) Sciences of Moral Formation." Dalam *Theology and The Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience*. New York: Routledge, 2013.
- Yousef, Mohamed Haj. *Ibn 'Arabi: Time and Cosmology*. New York: Routledge, 2008.



## **CURRICULUM VITAE**

### **Identitas Diri**

Nama : Muhammad Fiqih Cholidi  
Tempat Tanggal Lahir : Bandung, December 26, 1994  
Alamat : Jl. Sedap Malam, RT/RW 04/19, Ds. Margaasih  
Kec. Margaasih  
Kab. Bandung, Jawa Barat  
Telp/Hp : 0812 3835 4586  
Email : fiqihmuhammad26@gmail.com

### **Pendidikan Formal dan Non-Formal**

1. SDN Tunas Harapan (2001-2006)
2. SMP Al-Ma'soem (2007-2009)
3. KMI Pondok Modern Darussalam Gontor (2009-2013)
4. Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Universitas Darussalam Gontor (2013-2017)
5. Takhasus Tahfizh Al-Falah Islamic Boarding School, Nagreg
6. Program Kaderisasi Ulama Masjid Istiqlal (2022-2023)
7. Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas PTIQ Jakarta (2022-2023)
8. Shortcourse Al-Azhar University, Cairo, Egypt (2023-2024)

### **Pengalaman Mengajar:**

1. Pesantren Kilat SMPN 44 Bandung (2010)
2. Pesantren Kilat SDN Al-Ghifari Bandung (2011)
3. KMI Gontor (2013-2019)
4. Madrasah Aliyah Al-Falah, Nagreg, Materi Pelajaran Ilmu Tafsir (2020-2021)

### **Pengalaman Organisasi :**

1. Ketua OSIS SMP Al-Ma'soem (2008)

2. Rois Rijal Pesantren Siswa Al-Ma'soem (2008)
3. Ketua Penggerak Bahasa dan Ketua Rayon Saudi 3 lt. 2 (2012)
4. Bagian Bendahara Panitia Bulan Syawal (2012)
5. Bagian Bendahara Koperasi Pelajar OPPM Gontor, Ponorogo (2013)
6. Senat Fakultas Ushuluddin Kampus Gontor (2015)
7. Ketua Departemen Diskusi dan Riset, Dewan Mahasiswa, Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo (2016)
8. Ketua Angkatan Dewan Guru Pondok Modern Darussalam Gontor Tahun Kelima (2017)
9. Ketua Staf Konveksi La Tansa Gontor (2018-2019)
10. Wakil Kelurahan LPDP PKU Masjid Istiqlal Angkatan Pertama (2022-2023)

#### **Pengalaman Kepanitiaan:**

1. Ketua Panitia Bakti Sosial Universitas Darussalam Gontor (2015)
2. Sekretaris Panitia Ujian Pertengahan Tahun KMI (2016)
3. Bendahara Darussalam All Star Show (2016)
4. Wakil Ketua Panitia Ulangan Umum KMI (2019)
5. Wakil Ketua Panitia Internasional Conference of Religion, Scriptures, and Scholars (Ulama) Masjid Istiqlal (2023)

#### **Pengalaman Lomba dan Pelatihan :**

1. Peserta Lomba Siswa Teladan se-Kota Bandung (2005)
2. Peserta Lomba Siswa Teladan se-Kabupaten Sumedang (2009)
3. Peserta Penataran Guru KMI Gontor, Ponorogo (2013)
4. Peserta Program Matrikulasi Pengajar Matematika (2014)
5. Kandidat Peserta Program English For Ulama Jawa Barat Tahap 2 (2019)
6. Pendidikan dan Pelatihan Satu Desa Satu Hafizh Provinsi Jawa Barat (2020)
7. Pelatihan Mubaligh Muda Nurcholish Madjid Society (2022)
8. Pendidikan dan Pelatihan Penulisan Scopus (2023)

#### **Prestasi :**

1. Juara 1 Siswa Teladan se-Kecamatan Bandung Kulon (2005)
2. Juara 1 Lomba Tahfidz Juz 'Ammah se-RW (2005)
3. Juara Umum se-angkatan SMP Al-Ma'soem (2007-2008)
4. Juara 1 Lomba Debat Bahasa Inggris Festival Unida Gontor (2016)
5. Mahasiswa Berprestasi 1 Universitas Darussalam Gontor Kampus Gontor (2016)
6. Nominasi Skripsi Terbaik angkatan 28 Universitas Darussalam Gontor

- (2017)
7. Juara 2 MTQ Kota Bandung cabang Tafsir Bahasa Inggris (2019)
  8. Best Paper Kedua Internasional Conference of Religious Moderation, Bimas Islam (2022)

### **Pengalaman Konferensi:**

1. International Conference on The Islamization of Knowledge (ICOIK), Universitas Pendidikan Indonesia (2022)  
Judul Artikel: “Cosmology in Islam: Constructing Islamization of Nature Science
2. International Conference on Religious Moderation (ICROM), Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama Indonesia (2022)  
Judul Artikel: “Re-contextual Reading of Surah At-Taubah [9]: 123 and Its Implication towards National State Life (Tafsir Maqasidi Approach)
3. The 5th Annual Meeting and Internasional Conference of Asosiasi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir (AIAT) (2022)  
Judul Artikel: “Early-age Marriage in Al-Quran and Its Implication toward Family Law in Indonesia (Socio-Historic Approach)”
4. 3rd Internasional Student Conference of Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, UIN Sunan Kalijaga (2022)  
Judul Artikel: “Religious Pluralism and Science: Decentering Islamic Concept in Sacralization of Science”
5. Konferensi Gender dan Gerakan Sosial, UIN Raden Intan Lampung (2023)  
Judul Artikel: “Meninjau Sunat Perempuan dalam Teks Keagamaan (Analisis Kritis Dalil Syara’ dan Urgensinya dalam Mewujudkan Permenkes)”
6. International Conference on Islamic Studies, STAI Al-Aqidah Al-Hasyimiyah (2023)  
Judul Artikel: “Construction of Ethics Communities: A Review of Interdisciplinary Verses Adaptation Of Nurcholish Madjid”
7. 7<sup>th</sup> Annual Conference on Fatwa MUI Studies (2023)  
Judul Artikel: “Urgensi Pelabelan Syariah pada Pasar Modal Syariah”

### **Publikasi**

#### **Jurnal Ilmiah**

1. Seyyed Hossein Nasr on Islam and Science, Jurnal Yaqzhan (SINTA 4). IAIN Syekh Nurjati Cirebon.  
Doi: <http://dx.doi.org/10.24235/jy.v5i1.4522>
2. Cosmology In Islam, Constructing Islamization of Nature Science, Jurnal Dustur (SINTA4). IAIN Bone.

- Doi: <http://dx.doi.org/10.30863/jad.v5i1.2572>
3. Re-contextual Reading At-Taubah [9]: 123 and Its Application in State Life (Maqāṣidi's Tafsir Approach), Jurnal Bimas Islam (SINTA 2), Bimbingan Masyarakat Islam, Kementerian Agama  
Doi: <https://doi.org/10.37302/jbi.v15i2.691>
  4. Meninjau Sunat Perempuan dalam Teks Keagamaan (Analisis Kritis Dalil Syara' dan Urgensinya dalam Mewujudkan Permenkes), Prosiding Konferensi Gender dan Gerakan Sosial. UIN Raden Intan Lampung  
Doi: <https://doi.org/10.2022/kggs.v1i01.379>

### **Tulisan Media Massa**

1. “Pentingnya Mengetahui Peta dan Konsep Ilmu dalam Islam”  
<https://inpasonline.com/pentingnya-mengetahui-peta-dan-konsep-ilmu-dalam-islam/>
2. “Maqāṣid Asy-Syarī’ah: Solusi Atas Krisis Kemanusiaan di Era Industri 5.0”  
<https://ibtimes.id/maqasid-asy-syariah-solusi-atas-krisis-kemanusiaan-di-era-industri-5-0/>
3. “Propaganda Takfiri: Dari Teologi hingga Gerakan Politik Ikhwanul Muslimin”  
<https://ibtimes.id/propaganda-takfiri-dari-teologi-hingga-gerakan-politik-ikhwanul-muslimin/>
4. “Pemikiran Kontradiktif Antara Jamal Al Banna dan Hasan Al Banna dalam Politik”  
<https://www.kuliahislam.com/2023/07/pemikiran-kontradiktif-antara-jamal-al-banna-dan-hasan-al-banna-dalam-politik.html>

## KOSMOLOGI DALAM AL-QURAN: FORMULASI KONSEP ETIKA SAINTIS (ANALISIS THE STUDY QURAN)

### ORIGINALITY REPORT

<b>16%</b>	<b>14%</b>	<b>9%</b>	<b>%</b>
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

### PRIMARY SOURCES

<b>1</b>	<b>repository.ptiq.ac.id</b> Internet Source	<b>5%</b>
<b>2</b>	<b>fliphtml5.com</b> Internet Source	<b>2%</b>
<b>3</b>	<b>archive.org</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>4</b>	<b>eprints.walisongo.ac.id</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>5</b>	<b>digilib.uin-suka.ac.id</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>6</b>	<b>LexisNexis</b> Publication	<b>&lt;1%</b>
<b>7</b>	<b>digilib.uinsby.ac.id</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>8</b>	<b>umexpert.um.edu.my</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>9</b>	<b>digilib.iain-palangkaraya.ac.id</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>10</b>	<b>ejournal.uika-bogor.ac.id</b> Internet Source	

