

MAKNA PENTING HUKUM KAUSALITAS DALAM PERADABAN ISLAM

(Studi tentang Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd)

Oleh : Yudian W. Asmin

Pendahuluan

Kausalitas merupakan salah satu masalah fundamental dalam filsafat, sehingga wajar saja jika selalu dibicarakan. Filsafat Islam Abad Tengah membuktikan, melalui *Tahafut al-Falasifah* karya al-Ghazali dan *Tahafut al-Tahafut* karya Ibn Rusyd, puncak ledakan perdebatan tentang kausalitas dilihat semata-mata dari sudut pandang filsafat dan teologi Islam¹, di mana al-Ghazali menghukumi bahwa para filosof (*falasifah*) terutama Ibn Sina dan al-Farabi adalah kafir karena pendapat mereka tentang tiga persoalan metafisika. Kelemahan dalam memahami kausalitas akan menimbulkan banyak aspek negatif semisal keterbelakangan saintifik yang kini tengah melanda dunia Islam² dan, sebaliknya, ketergantungan pada 'kekuatan spiritual'. 'Penuhanan sain-sain eksperimental dan penafian total terhadap kemungkinan adanya kekuatan spiritual --yang di zaman modern ini tercermin dalam kecenderungan sekelompok umat Islam yang dimotori oleh Ahmad Khan yang menafsirkan mukjizat dengan menggunakan terminologi naturalistik, yaitu "Islam is Nature and Nature is Islam"³-- merupakan akibat ekstrim lainnya. Sekarang memang ada anggapan baru, yang dikemukakan oleh Ilai Alon⁴ dan Lenn Evan Goodman⁵, bahwa al-Ghazali tidak menolak kausalitas. Namun demikian, anggapan sebaliknya sudah berakibat sangat

¹Problem ini, kata Kogan, belum mendapat perhatian yang memadai. lihat Barry K. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation* (New York: State University of New York Press, 1985), halm. 2.

²Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Fi A'lam al-Falsafah* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1948), halm. 116.

³Abdul Khaliq, "Sayyid Ahmad Khan on Prophetic Revelation", dalam *The Pakistan Philosophical Journal* vol. XI July-December 1972 Number 1, halm. 61.

⁴Ilai Alon, "Al-Ghazali on Causality", dalam *Journal of the Oriental-American Society* vol. 100/no.4/October-December 1980, halm. 397-405.

⁵Lenn Evan Goodman, "Did Al-Ghazali Deny Causality? To The Memory of Richard Walzer", dalam *Studia Islamica*, XXVII 1978, halm. 83-119.

jauh sehingga lebih pantas untuk dibicarakan disini, dengan enam fokus: latar belakang saintifik dan politik al-Ghazali dan Ibn Rusyd; kausalitas dalam tradisi pemikiran Islam; pandangan al-Ghazali tentang kausalitas; tanggapan Ibn Rusyd terhadap al-Ghazali; dan pengaruh perdebatan tentang kausalitas terhadap modernisme Islam. Tidak lupa diberikan pula catatan penyimpul.

Latar Belakang Saintifik dan Politik al-Ghazali dan Ibn Rusyd

Al-Ghazali, yang dilahirkan di Tus tahun 1058 M. (450 H.) dan meninggal dunia pada tahun 1111 M. (505 H.), adalah seorang pemikir yang unik dalam sejarah intelektual Islam⁶. Ia adalah seorang filosof, sufi, teolog dan faqih⁷. Gelar Hujjah al-Islam selalu melekat dengan kebesarannya yang, menurut Dr. Muhammad Yusuf Musa, diberikan oleh sejarah berkat prestasi *Tahafut al-Falasifah* dan *Ihya' 'Ulum al-Din*⁸. Hidup di masa peralihan dari abad ke-11 menuju abad ke-12, al-Ghazali menyaksikan kekacauan politik dan religius yang menimpa umat Islam. Gerakan Fatimi, yang didukung oleh Bani Buwaihi, berjuang untuk melawan khalifah Abbasiyah Sunni yang bermarkas di Baghdad⁹. Secara eksternal, umat Islam berhadapan dengan pasukan Salib Prancis di tahun 1098 M. di mana pihak musuh berhasil merebut Palestina (Bait al-Muqaddas)¹⁰. Di sisi lain, perdebatan teologis juga melibatkan konflik politik di mana kaum Mu'tazilah dan kaum Syi'ah di satu pihak mendukung Bani Buwaihi, sedangkan di sisi lain kaum Asy'ariyah dan kaum Sufi-moderat mendukung Bani Saljuk (Sunni) yang berusaha untuk menghadapi gerakan Batini (Syi'ah Isma'iliyah). Al-Ghazali sendiri, sebagai seorang pendukung Bani Saljuk, berusaha untuk tetap netral dalam pemikiran

⁶Lihat misalnya, M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali", dalam M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Karachi: Royal Book Company, 1983), I: 581; A.M.F. Hafeezullah Bhuyan, "The Concept of Causality in al-Ghazali", dalam *Islamic Culture*, 37 (1963). 1; dan W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987), halm. 86.

⁷Tentang karya al-Ghazali untuk masing-masing bidang keahlian ini, lihat misalnya, Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Syirkah al-'Alamiyyah li al-Kuttab, 1989), 239-241.

⁸Muhammad Yusuf Musa, *Bain al-Din wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falasifah 'Asr al-Wasit* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1959), halm. 184. (Buku ini sudah kami terjemahkan pada tahun 1986, tetapi sampai sekarang masih di meja penerbit).

⁹Lihat misalnya, Ira M. Lapidus, *A History of Muslim Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), halm. 9; dan Musa al-Musawi, *Min al-Kindi ila Ibn Khaldun* (Beirut: Maktabah al-Fikr al-Jami'i, 1977), halm. 153-154.

¹⁰Umar Farukh, *Tarikh al-Fikr al-'Arabi ila Ayyam Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1966), halm. 465-466.

politik keagamaannya¹¹, walaupun ia sempat memihak ketika menulis *Fada'ih al-Batiniyyah*.

Lima belas tahun setelah al-Ghazali meninggal dunia, Ibn Rusyd dilahirkan pada tahun 1126 M. (520 H.) di Cordova dan wafat di Marakash pada tahun 1192 (595 H) dengan menyandang nama besar sebagai seorang filosof, faqih dan dokter¹². Hidup di abad ke-13 juga tidak sepi dari peristiwa politik maupun religius. Secara internal, Dinasti Muwahhidun memerintah dengan warisan konflik antar sesama Muslim Spanyol yang membagi mereka menjadi 23 dinasti yang terkenal dengan *Muluk al-Tawa'if*. Bahkan kehadiran Dinasti Muwahhidun itu sendiri, bersama dengan tekanan lokal, membelah Dinasti Murabitun¹³. Secara eksternal, orang-orang Muwahhidun harus menghadapi kekuatan Salib yang akhirnya memaksa mereka untuk angkat kaki dari Spanyol untuk selama-lamanya setelah dikroyok oleh koalisi raja-raja Kristen di Las Navas de Tolosa pada tahun 1212 M. (609 H)¹⁴. Di Spanyol Muslim ini, konflik antara (pemahaman) agama dan filsafat juga parah. Sebagai pihak yang dominan, penganut mazhab Maliki alergi terhadap filsafat yang, tentu saja, merasa mendapat dukungan dari kitab *Tahafut al-Falasifah*. Menyadari situasi yang dihadapi, Ibn Rusyd berusaha untuk mendamaikan ajaran Islam (yang dianut oleh mayoritas) dengan filsafat. Pada mulanya ia didukung oleh pemerintahnya, tetapi kemudian Khalifah Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur menahannya dengan alasan yang tidak jelas, dan karya-karyanya dibakar¹⁵.

Jika dibandingkan, maka al-Ghazali dan Ibn Rusyd memiliki kesamaan dan perbedaan. Keduanya menghadapi kegoncangan politik internal maupun eksternal yang terjadi di dunia Islam. Keduanya sama-sama pendukung pemerintah mereka masing-masing, di mana al-Ghazali berkepentingan untuk menyatukan dunia Islam di bawah satu khilafah, yaitu khilafah Abbasiyah¹⁶,

¹¹Lapidus, *Muslim Societies*, halm. 465-466. Lihat juga, Marshal G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization The Expansion in the Middle Periods* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 2: 203.

¹²Lihat, misalnya, Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, sv. "Ibn Rushd" (London: Stacey International, 1989), halm. 174; Mohd. Noor Nabi, "Life, Time and Works of Ibn Rushd", dalam *Islamic Culture*, 55 (1981), halm. 111; dan Saliba, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, halm. 451.

¹³Lapidus, *Muslim Societies*, halm. 381.

¹⁴Informasi singkat ini bisa dilihat dalam Clifford Edmund Bosworth, *The Islamic Dynasties*, (Edinburgh: Edinburgh University, 1980), halm. 31.

¹⁵Abd al-Maqsud Abd al-Ghani, *Adwa' ala al-Fikr al-Falsafi* (Kairo: al-Maktabah al-Zuhra', 1986), halm. 359-362.

¹⁶Lihat Ali Umlil, "Al-Sultah al-Siyasah wa al-Sultah al-Ilmiyyah: al-Ghazali, Ibn Tumart, Ibn Rushd", dalam *Abu Hamid al-Ghazali: Dirasat fi Fikrih wa Asrih wa Ta'sirih* (Rabat: Kulliyah al-Adab wa al-Ulum al-Isaniyyah, 1988), halm. 19.

sementara Ibn Rusyd pernah dipenjarakan selama beberapa waktu. Ketegangan antara agama dan filsafat merupakan problem lain yang mereka hadapi, walaupun al-Ghazali akhirnya mengeritik metafisika dan filosof (tetapi bukan filsafat secara umum¹⁷) sementara Ibn Rusyd, sebaliknya, berusaha untuk membela filsafat. Al-Ghazali dikenal sebagai "pembunuh filsafat" di dunia Islam, sementara Ibn Rusyd sebagai "filosof besar Islam terakhir" yang mati diujung pena al-Ghazali. Keduanya juga sebanding dalam bidang fiqh, tetapi sementara al-Ghazali adalah seorang Syafi'i, Ibn Rusyd adalah seorang Maliki. Keduanya berbeda hanya dalam bidang keahlian tertentu, di mana al-Ghazali adalah seorang sufi, yang pada tahap tertinggi mampu mengemukakan 'epistemologi transendental' (*al-kasyf, al-'ilm bi al-khudur*)¹⁸, sementara Ibn Rusyd adalah seorang dokter. Tentu saja perbedaan keahlian ini mempengaruhi jalan pikiran dan pendekatan mereka dalam membahas banyak hal, terutama masalah kausalitas.

Mukjizat dan Kausalitas dalam Tradisi Islam

Menerima kebenaran wahyu dan mukjizat merupakan prinsip yang sangat penting bagi kenabian. Namun demikian, penerimaan terhadap kebenaran kenabian secara umum setelah Islam meluas ke berbagai wilayah bekas jajahan Persia dan Romawi menghadapi tantangan yang serius di sekitar abad ke-2 Hijriyah. Samanisme dan Brahmanisme tidak hanya mempromosikan reinkarnasi, tetapi juga menolak kenabian Islam, dengan cara mengatakan bahwa manusia tidak membutuhkan nabi¹⁹. Di antara umat Islam sendiri, Ahmad ibn al-Rawandi²⁰ dan Muhammad ibn Zakariya al-Razi merupakan dua tokoh penting yang menolak kenabian. Ibn al-Rawandi, seorang rasionalis mantan pendukung Mu'tazilah, berusaha tidak saja untuk menghancurkan mukjizat sebagai bagian dari kenabian, tetapi juga berjuang keras untuk menghancurkan ajaran Islam secara keseluruhan. Ia menulis

¹⁷Bandingkan dengan Sa'id Binsa'id, "Al-Ghazali wa al-Falsafah: Matahat al-Ta'wil", dalam *Abu Hamid*, halm. 99.

¹⁸Mehdi Ha'iri Yazdi menggunakan istilah yang disebutkan belakangan ini untuk menunjuk istilah *kasyf*. Lihat, Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Present* (New York: State University of New York Press, 1991). Ketika menulis *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali belum lagi mencapai epistemologi ini.

¹⁹Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan Bagian I*, tr. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakkir (Jakarta: Rajawali Press, 1987), halm. 103-105. Lihat juga, al-Ghani, *al-Fikr al-Falsafi*, halm. 346.

²⁰Nama lengkapnya adalah Abu Husain Ahmad ibn Yahya al-Rawandi (w. 910 M./298 H.). Jurji Tabarisi, *Mu'jam al-Falasifah (al-Falasifah - al-Manatiqah - al-Mutakallimun - al-Lahutiyyun)* sv. "Ibn al-Rawandi" (Beirut: Dar al-Tali'ah, 1989), halm. 20.

sejumlah buku dengan target yang sudah ia tentukan sebelumnya, misalnya *Fadhilyyah al-Mu'tazilah* (*Kebobrokan Mu'tazilah*) untuk mengeritik *Fada'il al-Mu'tazilah* (*Kehebatan Mu'tazilah*) karya al-Jahid. Demikian pula, ia menulis *al-Damigh* (*Argumen yang Tak Terelakkan*) untuk menolak keabsahan al-Qur'an, dan al-Zumradah untuk menolak kenabian. Oleh karena itu, ia menyerang mukjizat sebagai bagian dari kenabian, dengan mengatakan bahwa: "Semua mukjizat, akhirnya, tidak logis ..." ²¹.

Al-Razi ²², yang dikenal sebagai dokter terbesar dalam Islam bahkan di Abad Tengah secara keseluruhan, menantang keras kenabian. Agama, menurutnya, merupakan faktor pemecah belah umat manusia dan, sebaliknya, filsafat merupakan satu-satunya faktor pemersatu ²³. Untuk memperkuat serangannya, ia menulis *Naqd al-Adyan au fi al Nubuwwat* (*Kritik terhadap Agama atau Kenabian*), yang berpengaruh tidak saja di kalangan umat Islam semisal al-Qaramitah, tetapi juga di Dunia Barat. Massignon, misalnya, mengakui bahwa buku itu menjadi sumber bagi protes-protes yang dilancarkan oleh pemikir-pemikir Barat terhadap agama dan kenabian di masa pemerintahan Frederick II. Al-Razi juga menulis *Makhariq al-Anbiya' au Hail al-Munatabbi'in* (*Mukjizat Para Nabi atau Orang-orang yang Berlagak Menjadi Nabi*). Para nabi, begitu pendapat al-Razi, tidak punya hak untuk mengklaim bahwa mereka memiliki keistimewaan spiritual maupun rasional, karena semua umat manusia itu sama, dan keadilan dan hikmah Allah tidak memungkinkan kita untuk menjerima superioritas seseorang atas orang lain ²⁴.

Sikap al-Ghazali terhadap Hukum Kausalitas

Kausalitas, sebagai salah satu teori pengetahuan, pada waktu itu benar-benar menantang prinsip kenabian, khususnya mukjizat. Al-Ghazali menghadapi filosof-filosof Islam semisal al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina yang meyakini kausalitas sebagai basis epistemologi mereka ²⁵. Kausalitas, yang secara literal berarti "segala sesuatu yang bertanggungjawab atas

²¹ Madkour, *Filsafat Islam*, I: 108.

²² Nama lengkapnya adalah Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi (864 M./250 H. - 932 M./320 H.) dan nama Latinnya adalah Razes atau Rhazes. Tabarisi, *Mu'jam*, sv. "Razi", halm. 288.

²³ Madkour, *Filsafat Islam*, I: 110. Lihat juga, Abd al-Rahman al-Badawi, "Muhammad Ibn Zakariya al-Razi" dalam M.M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy* (Karachi: Royal Book Company, 1983), I: 446.

²⁴ Madkour, *Filsafat Islam*, I: 115.

²⁵ Lihat misalnya, Ma'n Ziyadah, ed., *Al-Mausu'ah al-Falsafah al-'Arabiyyah*, sv. "sabab" oleh Atif al-Iraqi (Mekkah: Ma'had al-Inma' al-Arabi, 1986), I: 473; dan Mahfuz Ali Azzam, *F al-Falsafah al-Islamiyyah: Madkhal wa Qadaya* (Kairo: Dar al-Hidayah, 1986), 164.

terjadinya perubahan, gerak atau aksi", dibagi oleh Aristoteles menjadi empat macam: "(1) kausa material, yaitu kausa yang menyebabkan terjadinya sesuatu; (2) kausa formal, yaitu pola atau esensi yang menentukan penciptaan sesuatu; (3) kausa efisien, agen kekuatan yang memproduksi suatu akibat; dan (4) kausa finalis, atau tujuan"²⁶. Hubungan antara sebab dan akibat, menurut teori ini, merupakan hubungan niscaya, yang mengimplikasikan bahwa apa yang disebut mukjizat itu mustahil terjadi²⁷. Al-Ghazali sendiri mengakui bahwa tujuan utamanya dalam mengeritik kausalitas adalah untuk menegakkan mukjizat dan Kemahakuasaan Tuhan secara mutlak. Sebagai akibatnya, ia, yang menganggap mukjizat sebagai "kekuatan supranatural yang diberikan kepada manusia sebagai *khariq al-'adah* (sesuatu yang di luar kebiasaan)"²⁸, mengambil sikap yang berbeda dengan sikap filosof-filosof Muslim sebelumnya. Istilah "'adah" yang ada dalam definisi mukjizat menjadi, bagi al-Ghazali, fondasi utama untuk mengislamkan kausalitas yang di masa sebelumnya sangat naturalistik.

Langkah pertama yang ia tempuh adalah mengeritik pendapat para filosof yang mengatakan bahwa hubungan antara sebab dengan akibat merupakan hubungan yang niscaya, yang berarti bahwa jika ada sebab pasti ada akibat, dan sebaliknya. Hubungan di sini, kata al-Ghazali, tidak niscaya maupun mustahil tetapi mungkin: bisa terjadi dan bisa tidak terjadi. Adanya sebab tidak harus mengakui adanya akibat, sehingga mungkin saja ada api tetapi tidak membakar. Di sini tidak ada kontradiksi, karena, menurut pengalaman para filosof, api sebagai fenomena alam termasuk ke dalam kategori yang mungkin yang bisa ada atau tidak ada, yang karenanya bukan termasuk ke dalam kategori yang niscaya²⁹. Al-Ghazali di sisi lain memperkenalkan "kausalitas spiritual", yang berarti bahwa Allah secara langsung mampu melampaui kausalitas dengan cara merubah sifat yang ada pada suatu benda, atau secara tidak langsung dengan cara mengirimkan malaikat. Demikianlah cara al-Ghazali menganggap dua peristiwa beruntun yang terjadi jika yang pertama ada maka yang kedua sebagai kebiasaan bukan keniscayaan. "Yang terjadi sesudahnya", kata al-Faruqi menjelaskan pikiran al-Ghazali, "tidak pernah mengimplikasikan 'apa yang terjadi sebelumnya'"³⁰.

²⁶Dagobert D. Runes, ed, *Dictionary of Philosophy*, sv. "Cause" oleh Ralph B. Winn (New Jersey, Littlefield Adams & Co., 1962), halm. 48.

²⁷Farah Antun, *Ibn Rusyd wa Falsafatuh: Ma'a Nusus al-Munadarah bain Muhammad Abduh wa Farah Antun* (Beirut: Dar al-Tali'ah, 1981), halm. 164.

²⁸Thomass Patrick Hughes, *Dictionary of Islam* (n.p., 1885), halm. 350.

²⁹M. Saeed Sheikh, *Studiess in Muslim Philosophy* (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962), halm. 131.

³⁰Isma'il R. al Faruqi dan Lois Lamya' al Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), halm. 302.

Di sini jelas bahwa al-Ghazali meminjam teori teologi, khususnya teori Asy'ariyah³¹, dalam mengatakan bahwa hubungan kausal itu bersifat mungkin dan mengenyampingkan Allah yang mampu bertindak di luar hubungan kausalitas³². Al-Faruqi mengatakan, "Apa yang mengikat sebab dengan akibatnya, al-Ghazali menegaskan, adalah aksi Tuhan, yang pola-polanya pasti bisa terulang-kembali karena Tuhan tidak bermaksud untuk menipu dan menyesatkan kita"³³. Langkah kedua yang ditempuh al-Ghazali adalah menantang pernyataan para filosof bahwa hubungan antara sebab dan akibat adalah hubungan antara satu sebab dengan satu akibat; sebab yang sama melahirkan akibat yang sama pula dan sebaliknya³⁴. Suatu akibat, menurut al-Ghazali, tidak harus terjadi dikarenakan oleh satu sebab. Ia terjadi mungkin saja dikarenakan oleh sejumlah sebab.

Tanggapan Ibn Rusyd

Ibn Rusyd, yang fondasi epistemologinya adalah logika Aristotelian³⁵, melihat dampak negatif dalam serangan al-Ghazali terhadap kausalitas, sehingga ia perlu mengemukakan kritik. Hubungan antara sebab dan akibat, menurut Ibn Rusyd, merupakan hubungan yang niscaya bukan hubungan yang mungkin. Ini berarti bahwa jika ada sebab pasti ada akibat. Misalnya, api membakar jika menyentuh sepotong kapas, minum menghapus dahaga, dan makan mengenyangkan, karena menurutnya setiap benda memiliki sebab-sebab yang niscaya. Di samping itu, setiap benda memiliki karakternya sendiri yang membedakannya dari benda lain. Jika karakter ini dihilangkan, maka benda ini akan berubah nama sehingga jika diuji dengan pendekatan kausalitas, walaupun masih dengan sebab yang sama, maka benda ini akan menimbulkan akibat yang berbeda. Menurut Ibn Rusyd, kaum Asy'ariyah, yang kemudian dibela oleh al-Ghazali, menafikan hubungan niscaya antara sebab dengan akibat karena mereka menolak untuk mengatakan bahwa dimungkinkan ada perbuatan kekuatan benda-benda alam, yang memang

³¹Ontologi al-Ghazali, jika dibandingkan dengan filsafat Yunani, lebih dekat kepada Platonisme, sementara Ibn Rusyd lebih dekat kepada Epicurianisme. Lihat Harry Austin Wolfson, *Religious Philosophy: A Group of Essays* (Harvard University Press, 1961), halm. 196.

³²Ziyadah, ed., *Al-Mausu'ah*, I: 472.

³³Al Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, halm. 302. Lihat juga, Eric L. Omssby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazali's "Best of All Possible World"* (Princeton: Princeton University Press, 1984), halm. 214.

³⁴Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, halm. 133.

³⁵Muhammad Atif al-Iraqi, *al-Naz'ah al-Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968, 1968), halm. 186.

diciptakan oleh Allah di setiap benda³⁶. Untuk memperkuat argumennya, Ibn Rusyd mempertanyakan "al-'adah" yang dijadikan landasan epistemologi oleh al-Ghazali dalam menyerang kausalitas, dengan mengatakan: "... Apakah yang mereka maksud itu adat si pelaku, adat yang ada dalam benda-benda, atau adat untuk membentuk suatu keputusan tentang benda-benda semacam itu? Tetapi tidak mungkin Tuhan mempunyai kebiasaan, karena adat adalah kebiasaan yang dibutuhkan oleh pelaku dan dari situ pengulangan aksinya terjadi, padahal Tuhan berfirman dalam al-Qur'an: "Kamu tidak akan menjumpai perubahan dalam sunnah Allah, dan kamu tidak akan menjumpai perubahan dalam sunnah Allah".³⁷

Mengenai mukjizat, yang oleh al-Ghazali dianggap sebagai pengecualian, bahkan mampu melampaui kausalitas, Ibn Rusyd mempunyai pendapat yang berbeda dari al-Ghazali. Fungsi mukjizat dalam Islam, menurut Ibn Rusyd, bukanlah bagian yang tidak dapat dipisahkan dari keimanan kepada Nabi sebagaimana dipegangi oleh al-Ghazali, walaupun ia masih merupakan bukti bagi keberadaannya sebagai seorang nabi. Ibn Rusyd kemudian membagi mukjizat menjadi dua macam: *al-barrani*, yang berarti "mukjizat yang tidak sesuai dengan karakter seorang nabi sebagai nabi" semisal merubah tongkat menjadi ular. Mukjizat jenis ini diperuntukkan bagi orang-orang awam. Yang kedua adalah mukjizat yang sesuai dengan seorang nabi sebagai nabi, yaitu: risalah yang ia bawa, yang untuk Nabi Muhammad adalah al-Qur'an. Jenis mukjizat ini lebih diperuntukkan bagi orang-orang khusus, walaupun tidak melupakan orang-orang awam, karena tantangannya tidak bersifat fisik seperti yang pertama tetapi lebih bersifat intelektual dan spiritual. Karena mempertahankan filosof-filosof Yunani, maka Ibn Rusyd menegaskan bahwa mereka percaya kepada mukjizat sebagai basis Syari'ah, sehingga mereka tidak membahas maupun mempertentangkannya dengan kausalitas³⁸. Namun demikian Yusuf Musa mengeritik anggapan ini, dengan mengatakan bahwa hal ini tidak mungkin bagi mereka karena mereka tidak mengenal agama samawi³⁹. Yusuf Musa tentu saja benar jika yang dimaksud agama samawi di sini adalah Kristen dan Islam. Tetapi Ibn Rusyd mungkin saja benar jika agama samawi di sini adalah agama samawi yang lebih awal.

³⁶ Azzam, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, halm. 169.

³⁷ Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, tr. Simon van den Bergh (London: Messrs Luzac & Co, 1969), halm. 321.

³⁸ Averroes, *The Incoherence*, tr. Bergh. halm. 322.

³⁹ Yusuf Musa, *Bain al-Din wa al-Falsafah*, halm. 219.

Pengaruh Perdebatan tentang Kausalitas dalam Modernisme Islam

Dalam kritiknya kepada al-Ghazali, Ibn Rusyd mengingatkan bahwa penolakan terhadap kausalitas yang dibela oleh al-Ghazali itu akan berarti penolakan terhadap kemampuan intelektual untuk mengembangkan sains⁴⁰. Peringatan itu sudah dikemukakan lebih dari lima ratus tahun yang silam, tetapi baru pada saat munculnya Modernisme Islam yang diprakarsai oleh Ahmad Khan-lah umat Islam menyadari bahwa mereka telah terjatuh ke dalam kemunduran teknologis dan saintifik⁴¹. Bassam Tibi mengatakan: "in its current historical state, Islam is still in a preindustrial culture".⁴² Gerakan modernisme, demi membuka kembali era ilmu pengetahuan bagi umat Islam, mengkaji ulang signifikansi perdebatan tentang hukum kausalitas dan mukjizat, dengan cara mengganyang taklid dan, sebaliknya, mendorong ijtihad. Konsep kausalitas al-Ghazali pada umumnya diikuti oleh kaum Sufi, sementara konsep Ibn Rusyd didukung oleh kaum Rasionalis. Jadi jelas mengapa kaum Modernis juga menyerang kaum Sufi.

Sir Syed Ahmad Khan, seorang reformis dari India (1817-1898), tidak mengakui bahwa para nabi mempunyai mukjizat yang bertentangan dengan hukum alam. Apa yang oleh umat Islam dianggap sebagai mukjizat sebenarnya tiada lain kecuali peristiwa yang sejalan dengan hukum alam, sunnatullah, sehingga termasuk ke dalam kerangka hukum kausalitas⁴³. Di India sendiri, Ahmad Khan didukung oleh sejumlah pemikir modernis semisal Amir Ali (1849-1928), Hali (1837-1924), Ghulam Ahmad Parvais⁴⁴ dan Dr. Khalifah Abd al-Hakim (w. 1957). Di Mesir, Muhammad Abduh mengemukakan pandangan yang lebih ekstrim lagi, yaitu bahwa sistem sebab dan akibat merupakan keyakinan yang melandasi Islam. Bahkan Abduh "menghukumi syirik setiap orang yang tidak menggunakan prosedur kausalitas yang normal sebagaimana diperintahkan oleh Allah"⁴⁵. Sikap ini di daerah aslinya didukung oleh sejumlah reformis antara lain Rasyid Rida (1865-1935) dan Muhammad Husain Haikal. Sedangkan di luar Mesir khususnya di Indonesia, pendapat Abduh ini bisa dilihat dalam penolakan

⁴⁰Averroes, *The Incoherence*, halm. 322.

⁴¹Lihat, misalnya, al-Ahwani, *A'lam al-Falsafah*, halm. 116.

⁴²Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age*, tr. Judith von Siverss (Salt Lake: University of Utah Press, 1988), halm. 5.

⁴³Mazheruddin Siddiqi, *Modern Reformist Thought in the Muslim World* (Islamabad, Islamic Research Institute, 1982), halm. 12.

⁴⁴Lihat, misalnya, Sheila McDonough, *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists* (Chambersburgh: American Academic of Religion, 1979), halm. 41.

⁴⁵Shiddiqi, *Modernist Thought*, halm. 7.

Muhammadiyah⁴⁶ terhadap peristiwa-peristiwa spiritual, yang berbeda dari sikap orang-orang Nahdlatul Ulama yang pada umumnya adalah pendukung al-Ghazali. Singkat kata, kaum Modernis memiliki sikap yang sama mengenai konflik antara mukjizat dan kausalitas: membela kausalitas sebagaimana yang dilakukan oleh Ibn Rusyd. Mereka menegaskan bahwa jika Allah menciptakan mukjizat yang bertentangan dengan hukum alam, maka Ia akan melakukan itu secara sewenang-wenang. Jadi, bagi mereka, mukjizat merupakan peristiwa natural bukan peristiwa supranatural, dalam pengertian bahwa mukjizat itu terjadi dalam kerangka hukum alam yang diciptakan oleh Allah.

Catatan Penutup

Kausalitas merupakan problem kunci dalam kitab *Tahafut al-Falasifah* dan *Tahafut al-Tahafut*, yang jika terpecahkan maka akan menyelesaikan semua masalah yang diperdebatkan. Sebagai basis epistemologi, kausalitas menantang prinsip-prinsip Islam, dan ketegangan itu terjadi ketika Islam jaya secara intelektual tetapi goncang secara politik. Kenabian yang didukung oleh mukjizat merupakan sasaran tembak pertama yang diserang oleh pendukung kausalitas karena di sini mereka menemukan sesuatu yang tidak sejalan dengan kausalitas. Al-Ghazali, yang berangkat dari teologi Asy'ariyah, tampil untuk membela kenabian dengan menegaskan bahwa hubungan antara sebab dan akibat bukanlah hubungan yang niscaya tetapi hubungan yang mungkin. Di samping itu, ia mengemukakan prinsip "kausalitas spiritual" yang kemudian didukung oleh kaum Sufi yang memang bukan kaum Rasionalis. Sebaliknya Ibn Rusyd, yang melihat bahaya yang akan ditimbulkan oleh serangan al-Ghazali, berusaha untuk meyakinkan semua pihak bahwa hubungan antara sebab dan akibat merupakan hubungan yang niscaya bukan hubungan yang mungkin. Mukjizat, yang dipertahankan oleh al-Ghazali itu,

⁴⁶Menarik untuk dikemukakan bahwa orang-orang Muhammadiyah seringkali mengaitkan modernisme mereka dengan Abduh bukan Ahmad Khan walaupun Ahmad Khan lebih awal dari Abduh sehingga ada yang menuduh bahwa modernisme Abduh sebenarnya tidak lebih dari modernisme Ahmad Khan yang ditulis dengan bahasa Arab. Nampaknya hal ini disebabkan oleh dua faktor. Pertama, lokasi, dalam pengertian bahwa tokoh-tokoh pembaharu yang kemudian menjadi pendiri Muhammadiyah belajar di Mesir atau Saudi Arabia bukan di India. Kedua, bahasa, yang berarti bahwa mereka pada umumnya mengerti bahasa asing hanya Arab, dan kalau ada yang menguasai bahasa Inggris dan Belanda hanya merupakan pengecualian. Di lain pihak, modernisme Ahmad Khan disebarkan dengan bahasa Urdu, Persia, Inggris dan Arab. Jadi bahasa dan geografi menjadi penghalang masuknya ide-ide Ahmad Khan ke Indonesia. Itulah sebabnya mengapa gagasan modernis muslim India marak di Indonesia baru-baru ini saja terutama setelah banyak sarjana muslim Indonesia yang menguasai bahasa Inggris --walaupun ketika berbicara tentang khazanah India ini orang masih terpaku pada India dan Pakistan (setelah 1947) tanpa pernah menyebut Bangladesh (setelah 1971).

bukanlah bagian yang tak terpisahkan dari keimanan kepada nabi. Para nabi memiliki dua macam mukjizat, tetapi yang paling penting adalah mukjizat yang rasional, atau al-Qur'an untuk Nabi Muhammad. Peringatan Ibn Rusyd bahwa menolak hubungan kausal sama dengan menolak nalar dan sains pun terbukti, karena umat Islam, yang lebih mendukung al-Ghazali ketimbang Ibn Rusyd, terjerembab ke dalam keterbelakangan saintifik dan teknologis. Gerakan Modernisme Islam, yang melihat kemunduran umat Islam dalam bidang saintifik-teknologis dan politik, mengeritik teori kausalitas al-Ghazali dan berusaha untuk memasarkan pandangan-pandangan Ibn Rusyd secara lebih kuat.

Kedua belah pihak, baik pendukung al-Ghazali maupun pendukung Ibn Rusyd, mempertahankan pandangan masing-masing tanpa mau melihat kemungkinan ketiga. Hingga saat ini belum ada pemecahan yang memuaskan, sehingga perlu ditemukan landasan tengah. Harus diakui bahwa pandangan al-Ghazali sebagian benar dan hubungan antara sebab dan akibat bukanlah hubungan yang niscaya. Ada banyak kasus yang bisa disebutkan; misalnya, di Indonesia ada sekelompok orang yang ahli memperagakan olah raga api tanpa terbakar sedikit pun padahal menurut kausalitas Rusydian ia pasti terbakar. Pemain kuda lumping yang makan kaca tetapi mulutnya tidak robek merupakan contoh lain yang sangat populer. Perlu ditambahkan di sini bahwa kemampuan 'mengalahkan' kausalitas Rusydian ini sebagian bisa dipelajari dan dipraktikkan secara berulang-ulang --jadi bersifat eksperimental-- sehingga orang boleh menyebutnya "sains spiritual". Dengan demikian maka benar apa yang dikatakan oleh kaum Modernis bahwa mukjizat, dengan berbagai tingkatannya, itu natural adanya karena jika tidak natural maka tidak bisa diulang-ulang dengan formula yang sama. Sebenarnya di sini kaum Modernis membutuhkan satu langkah lagi, yaitu bahwa naturalitas "mukjizat" bisa dipelajari dan diajarkan kepada orang lain melalui pendidikan seperti halnya sains. "Mukjizat" merupakan sebuah spesialisasi di samping kausalitas, di mana tak seorangpun dibenarkan untuk melarang atau memaksa orang lain untuk memilih kausalitas atau "mukjizat" sebagai spesialisasinya, atau bahkan menggabungkan keduanya. Memegang secara ekstrim salah satu dari kedua bidang ini memang akan menimbulkan akibat yang ekstrim pula, yaitu: mempertahankan kausalitas dan teknologi-saintifik tetapi kehilangan wibawa spiritual, atau mempertahankan otoritas spiritual tetapi kehilangan kemampuan saintifik dan teknologis seperti yang kini melanda dunia Islam.

PUSTAKA ACUAN

- Aḥmad, Aziz. *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*. London : Oxford University Press, 1967.
- Al-Ahwāni, Aḥmad Fu'ād. *Fī 'Alam al-Falsafah*. Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1948.
- Alon, Ilai. "Al-Ghazālī on Causality". *Journal of The Oriental-American Society* vol. 100/no. 4 / October-December 1980: 397-405.
- Anṭūn, Farah. *Ibn Rushd wa Falsafatuh: Ma'a Nuṣūṣ al-Munāḍarah bain Muḥammad 'Abduh wa Farah Anṭun*. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 1981.
- Averroes. *The Incoherence of the Incoherence*, tr. Simon van den Bergh. London: Messrs Luzac & Company LTD., 1969.
- 'Azzām, Mah 'Alī. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Madkhal wa Qaḍayā*. Cairo: Dār al-Hidāyah, 1986.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. "Muḥammad Ibn Zakariyā al-Rāzī" in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif. Karachi: Royal Book Company, 1983: 434-449.
- Bhuyan, A.M.F. Hafcezullah. "The Concept of Causality in al-Ghazālī." *Islamic Culture*, 37 (1963) : 88-91.
- Binsa'id, Sa'id. "Al-Ghazālī wa al-Falsafah: Mataḥāt al-Ta'wil." In *Abū Hāmid al-Ghazālī: Dirāsāt fi Fikrih wa 'Ashrih wa Ta'thīrih*. Rabat: Kulliyyah al-Adāb wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1988: 85-102.
- Bosworth, Clifford Edmund. *The Islamic Dynasties*. Edinburgh: Edinburgh University, 1980.
- Farūkh, 'Umar. *Tarīkh al-Fikr al-'Arabī itā Ayyām Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Mālayin, 1966.
- Al-Fārūqī, Ismā'il and Lois Lamyā al-Fārūqī. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Mcmillan Publishing Company, 1986.
- Al-Ghanī, 'Abd al-Maqṣūd 'Abd. *Adwā' 'alā al-Fikr al-Falsafi*. Cairo: al-Maktabah al-Zuhrā', 1986.
- Goodman, Lenn Evan. "Did al-Ghazālī Deny Causality? To The Memory of Richard Walzer." In *Studia Islamica*, XXVII 1978: 83-119.
- Glasse, Cyrill. *The Concise Encyclopaedia of Islam*, sv. 'Ibn Rushd". London: Stacy International, 1989.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization The Expansion in the Middle Periods*, vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

- Huges, Thomas Patrick. *Dictionary of Islam*. N.p., 1885.
- Al-'Iraqī, Muhammad 'Atif. *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah fi Falsafah Ibn Rushd*. Cairo: Dār al-Ma'arif, 1968.
- Khaliq, Abdul. "Sayyid Ahmad Khan on Prophetic Revelation," In *The Pakistan Philosophical Journal* vol. XI July-December 1972 Number 1: 60-71.
- Kogan, Barry K. *Averroes and the Metaphysics of Causation*. New York: State University of New York Press, 1985.
- Kraus, P. "Bitrage zur Islamischen Ketzergeschichte." In *Rivista* (1934), quoted in Ibrāhīm Madkūr *Filsafat Islam : Metode dan Penerapan*, tr. Yudian Wahyudi Asmin and Ahmad Hakim. Jakarta: Rajawali, 1987.
- Lapidus, Ira M. *A History of Muslim Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, tr. Yudian Wahyudi Asmin and Ahmad Hakim. Jakarta: Rajawali, 1987.
- McDanough, Sheila. *The Authority of the Past: A Study of Three Muslim Modernists*. Chambersburgh: American Academy of Religion, 1970.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf. *Bain al-Dīn wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rushd wa Falāsifah al-'Ashr al-Wasīf*. Cairo: Dār al-Ma'arif, 1959.
- Al-Mūsawī, Mūsā. *Min al-Kindī ilā Ibn Khaldūn*. Beirut: Maktabah al-Fikr al-Jāmi'i, 1977.
- Nabi, Mohd. Noor. "Life, Timer and Works of Ibn Rushd." *Islamic Culture*, 55 (1981): 143-153.
- Al-Nashshār, Muṣṭafā. *Naẓariyyah al-'Ilm al-Aristiyyah: Dirasah fi Manṭiq al-Ma'rifah al-'Ilmiyyah 'Inda Aristū*. Cairo: Dār al-Ma'arif, 1986.
- Omsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over al-Ghazālī's "Best of All Possible World"*. Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Runner, Dagobert D., ed. *Dictionary of Philosophy*. sv. "cause" by Ralph B. Winn. New Jersey: Littlefield Adams & Co, 1962.
- Sheikh, M. Saeed. *Studies in Muslim Philosophy*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962.
- "al-Ghazali." In M.M. Sharif, ed. *A History of Muslim Philosophy*. Karachi: Royal Book Company, 1983: 581-642.
- Salībā, Jamīl. *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Shirkah al-'Alamiyyah li al-Kuttāb, 1989.

- Tarābīshī, Jurjī. *Mu'jam al-Falāsifah (al-Falāsifah - al-Munāṭiqah - al-Mutakallimūn - al-Lāhutiyyūn - al-Mutaṣṣawwifūn)*. Beirut: Dār al-Tlī'ah, 1989.
- Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age*, tr. Judith von Sivers. Salt Lake: University of Utah Press, 1988.
- Umlīl, 'Alī. "Al-Ṣultāh al-Siyāṣah wa al-Ṣultāh al-'Ilmiyyah: al-Ghazālī, Ibn Tūmart, Ibn Rushd." In *Abū Ḥamīd al-Ghazālī: Dirāsah fi Fikrih wa 'Ashrih wa Ta'thiri*. Rabat: Kulliyah al-Adād wa 'Ulūm al-In-sāniyyah, 1988: 11-31.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1987.
- Wolfson, Harry Austryn. *Religious Philosophy: A Group of Essays*. Harvard: Harvard University Press, 1961.
- Yafeh, Hava Lazarus. *Studies in al-Ghazālī*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1975.
- Ziyādah, Ma'n, ed. *Al-Mausū'ah al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Sv. "sabab" by Atif al-'Irāqī. Mecca: Ma'had al-Inmā' al-'Arabī, 1986.