
Hukum Kausalitas antara Al-Ghazali dan Ibn Rusyd

Nunu Burhanuddin

STAIN Sjech. M. Djamil Djambek Bukittinggi,
Sumatera Barat

Abstrak: Sebuah anomali dalam peta intelektualisme Islam klasik menyeret eksponen utama Sunni, Abu Hamid Al-Ghazâlî, sebagai penentang kaidah ilmu pengetahuan. Stigma ini muncul karena ia dianggap telah mengkritik teori kausalitas (*sabab-musabbab*) sebagai tradisi *an sich*. Kendati tidak sampai menggoyang peran akal, kritik tersebut disinyalir meruntuhkan sendi-sendi ilmu pengetahuan. Hal ini memunculkan perdebatan lantaran Al-Ghazali ternyata masih menyepakati prinsip ”setiap peristiwa pasti ada sebab”, sebuah adagium yang menjadi pegangan Ibn Rusyd, filosof Muslim asal Cordoba. Filosof yang disebut belakangan ini kemudian mengkritik sang Hujjatul Islâm dengan memberi karakter berbeda pada unsur-unsur fisika, seperti air, api, kapas dan lain-lain. Jika api dan air tidak mempunyai ciri khas masing-masing maka percuma saja Tuhan menciptakan air dan api, sebab pada akhirnya benda-benda tersebut sama. Jika pada alam tidak ada sistem kerja yang mengkhususkannya, maka tidak akan ada tabiat yang mengkhususkannya. Pijakan inilah yang melegitimasi hubungan *sabab-musabbab* sebagai hubungan primer dan bukan hubungan biasa. Penulisan makalah ini hendak menegaskan sesuatu yang tak terkatakan ketika Al-Ghazâlî membatasi kemutlakan ”sabab” dan tidak menolak sabab. Tentunya, tak terelakkan jika muncul kesan tentang filosof Cordova yang berperang di medan yang tanpa peperangan.

ملخص البحث: تبحث هذه المقالة في نقد أبي حامد الغزالي بوجود قانون السببية (السبب و المسبب) في العالم وهذا شيء يجذب القارئين و المحللين في الفكر الإسلامي لتأمله لانه من علماء المسلمين الذي تأثر بالتيار الفكري الفلسفي و الصوفي. وأرائه تهدم القوانين العلمية و دورالعقل. تسبب نزاعة الأفكار بينه و ابن رشد لان الغزالي لازال يتمسك بقاعدة أن لكل حال سبب. و نقده ابن رشد بعض معتقداته الأساسية التي تقوم عليها أرائه. فتكون عبثا إن كانت أشياء ما لها من السبب و المسبب. و نقد بعض المسائل في السببية لأن السبب له علاقة محكمة بالمسبب. اقتصر الغزالي بإطلاقية السبب و يقبل السبب.

Abstract: The anomaly in the intellectualism of classic Islam has dragged the main exponent of Sunni, Abu Hamid Al-Ghazali who is against the principles of science, into an argument. The stigma appears because he is considered to have criticized the theory of causalities as tradition apart. Although this doesn't weaken the role of the human mind, we are cautioned that this critic can ruin the scientific foundation. The intense debate comes up from this because Al-Ghazali proved that he was still in agreement with “the principle that nothing can happen without a cause”, that is the adage of Ibn Rusyd, a Muslim philosopher from Cordova. The later philosopher then criticized Al-Ghazali, otherwise known as Hujattul Islam by giving different characters on the elements of physics like fire, cotton etc. If the water and the fire have no specific characteristic so it is nonsense God creates water and fire, because eventually those materials are not slightly different. If in the nature there is no specific mechanism, so there is no specific characteristic. This is a step forward that legitimizes causality as the primary relation and not the common relation. The writer of this paper would like to emphasize something unspeakable when Al-Ghazali limits absolutisms of the cause but does not refuse the cause. It is surely unavoidable that Ibn-Rusyd, the philosopher from Cordova conveys an impression that he goes to war without fighting.

Kata Kunci: *ilm al-kalam, causality laʿw, fâil hakiki, internal and external causality, al-Ghazali, Ibn Rusyd.*

A. Pendahuluan

Dalam sebuah artikel berjudul "*Al-Sababiyah Baina Al-Ghazâlî wa Ibn Rusd*", Ahmad Fuad al-Ahwanî, menuding Abu Hâmid Al-Ghazâlî (w. 1111) sebagai tokoh yang paling bertanggung jawab atas keterbelakangan umat Islam sekarang. Kesalahan besar telah dilakukan Al-Ghazâlî ketika menyerang kaidah ilmu pengetahuan, dan kaum muslimin yang mengikuti fatwanya telah ikut menentang kaidah ini sehingga menyebabkan mereka terpuruk di lembah keterbelakangan. Sementara ketika Barat mengambil serpihan-serpihan pemikiran Ibn Rusyd (1126-1197), maka di sana terbitlah mentari peradaban yang kemegahannya dapat disaksikan saat ini. Mercusuar-mercusuar peradaban Barat sedemikian kokoh dan menjulang tinggi di angkasa kemodernan menyulap puing-puing dan

reruntuhan bangunan tua dari peradaban Islam klasik.¹

Tudingan al-Ahwanî² di atas menohok sarjana Muslim kepada sebuah pertanyaan; betulkah Al-Ghazâlî penyebab mundurnya peradaban Islam? Pertanyaan ini sangat subjektif, sebab akan terasa naif jika peradaban Islam diklaim mundur dan terbelakang hanya gara-gara Al-Ghazâlî. Betul, bahwa Al-Ghazâlî merupakan pemikir Islam yang mampu menggoyang dinamika ilmu pengetahuan di Barat dan di Timur sehingga mendapat julukan sebagai "*hujjah al-Islâm*", akan tetapi menumpahkan tanggung jawab kepada seorang Al-Ghazâlî saja adalah merupakan tindakan apologetik dan apriori. Terlalu jauh menyandingkan kebesaran peradaban Islam dengan sosok Al-Ghazâlî. Karenanya, cukup *arif* jika asumsi di atas didaur ulang kembali sehingga stressing pertanyaan lebih ditujukan kepada substansi dari pada personal. Dari sini, pertanyaan yang perlu diajukan adalah; sejauhmana kebenaran asumsi bahwa Al-Ghazâlî telah menyerang kaidah ilmu pengetahuan? Tulisan ini mencoba mengurai dan mengkompromikan perdebatan sengit tentang teori *sabab-musabbab* atau *ilat-ma'lul* antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Kemudian setelah terdapat titik temu (*nuktab intilaqiyah*), pembahasan akan diakhiri dengan mengungkap struktur dan ambiguitas kaidah ilmu pengetahuan.

B. Hukum Kausalitas: Tinjauan Semantik

Ada tiga permasalahan yang perlu diperjelas kedudukannya terlebih dahulu; *ilat-ma'lul*, *sabab-musabbab*, dan *syarat*.

Pertama, *'illat* secara etimologis berarti nama bagi sesuatu yang berubah melalui perantaranya. Dari pengertian ini, virus atau penyakit dapat disebut sebagai *'illat*, sebab dengan penyakit tersebut seseorang dapat berubah dari kuat menjadi lemah. Dalam rumusan terminologis, *'illat* lebih merupakan tempat bergantungnya segala sesuatu yang berada di luar mainstream dirinya. Lebih jauh, Aristoteles telah membagi *'illat* ke dalam empat bentuk; (1) *'illat al-Shûriyyah* (Formal Cause), yakni sesuatu yang mesti ada dan terjadi secara operasional seperti adanya kerangka (bentuk) untuk

¹ Ahmad Fuad al-Ahwanî, *al-sababiyah baina Al-Ghazâlî wa Ibn Rusdy*, Dar el-Jael, Beirut, Cet I, 1997 h. 31

² Selain oleh Al-Ahwanî, tudingan bahwa Al-Ghazali menyerang sendi-sendi ilmu pengetahuan juga dilontarkan oleh al-'Allamah Abu Bakar al-Tharthusy al-Maliki (w.520 H) dan Antonius Karam. Nama yang disebut belakangan adalah seorang orientalis yang menegaskan tuduhannya dalam tulisan berjudul *al-Arab wa Tabaddiyât al-Teknologia* yang dimuat di jurnal Alam al-Ma'rifah Kuwait. Lihat, Yusuf Qaradlawî, *Al-Imam al-Ghazali Baina Madhibi wa Naqidibi*, Kairo: Dar al-Wafa li al-thiba'ah, t.t

sebuah kursi. (2) *'illat al-Fâiliyyah* (Efficient Cause) yakni *'illat* yang memberi pengaruh langsung terjadinya sesuatu, seperti adanya tukang kayu yang membuat kursi. (3) *'illat al-Mâdiyah* (Material Cause), yakni *'illat* yang tidak mesti menjadi penyebab adanya sesuatu, seperti adanya kayu untuk kursi. (4) *'illat al-Ghâiyyah* (Final Cause), yakni *'illat* yang menunjuk tujuan adanya sesuatu, seperti kenyamanan duduk sehingga diperlukannya adanya kursi.³

Kedua, Sabab. Secara etimologis *sabab* merupakan padanan dari *al-habl* (tali) yang berarti segala sesuatu yang dengannya dapat sampai kepada tujuan. Secara terminologis, *sabab* merupakan bentuk spesifik dari *'illat*, yakni *'illat al-Fâiliyyah* (efficient cause). Namun demikian di antara para pemikir, filosof, mutakallimin maupun ahli ushul fiqh belum ada kesepakatan mengenai padanan kedua istilah tersebut. Ibn Rusyd dan Ibn Arabi misalnya, sepakat meletakkan padanan *'illat* dengan *sabab*, tanpa memandang pilahan *'illat* mana yang identik dengan *sabab*.⁴ Jauh sebelumnya Abu Shila al-Dany -seperti dikutip oleh De Boure- telah memakai istilah *'illat* yang dipersamakan dengan *sabab*. Mereka menyebut Tuhan sebagai *al-'illat al-Ula* (The First Cause) atau *al-sabab al-Ula*. Sedangkan kalangan ushuliyîn membedakan secara tajam antara *'illat* dan *sabab*.⁵ Dari segi operasional, *ma'lul* terjadi oleh *'illat* itu sendiri tanpa perantara (wasail), sedangkan *sabab* memakai perantara. Dari segi waktu, *'illat* bekerja secara langsung, sedangkan *sabab* bergantung kepada adanya perantara dan tidak adanya larangan. Karenanya, *sabab* dipandang lebih dinamis ketimbang *'illat*. Untuk mempertegas perbedaan keduanya penulis merujuk kepada teks-teks al-Quran. Dari hasil pengamatan, ternyata istilah *'illat* sama sekali tidak disebut dalam al-Quran. Sedangkan istilah *sabab* disebut paling sedikit 7 kali; *bisababin* (al-Hajj [22]:15), *Sababa* (al-Kahfi [18]: 84-85), *al-Asbab* (al-Baqarah [2]: 166, Ghafir [40]: 36-37, dan Shad [38]: 10). Namun, sekalipun istilah *'illat* tidak disebut oleh al-Quran, mayoritas filosof dan pemikir klasik seperti al-Kindi, Al-Fârâbî, Ibn Sina, al-Biruni, al-Amirî, Abi Fattah al-Khazin dan Ikhwan al-Shafa lebih senang memakai istilah *'illat* ketimbang *sabab*. Sedangkan Al-Ghazâlî, Ibn Rusdy, Ibn `Arabî, kaum sufisme dan ahli kalam lebih senang memakai istilah *sabab* ketimbang *'illat*.⁶

Ketiga, Syarat. Istilah ini pada umumnya dipakai di belantara

³ Ahmad Fuad al-Ahwanî, *al-sababiyah baina....*, h. 31

⁴ Ibn `Arabî, *Risalah al-Hudud*, No. 2537, Pustaka Universitas Riyad, KSA

⁵ Asy-Syaerozi, Abi Ishak, *Alluma' fi Ushul al-Fiqh*, Dar el-Halabi, Cairo, cet, 1957, h. 57

⁶ Ahmad Fuad al-Ahwany, *al-sababiyah baina....*, h. 31

pembahasan fiqh. Menurut Ibn `Arabî, perbedaan paling tajam antara *syarat* dengan *sabab* terletak pada struktur kelangngan (*istimroriyah*) syarat dalam memanifestasikan dirinya kepada *masyrut* secara total. Perbedaan ini sangat kentara seperti syarat shalat dengan kesucian diri.⁷

Perbincangan ketiga istilah di atas menjadi sangat penting, mengingat peran masing-masing banyak mewarnai lorong-lorong pembahasan hukum kausalitas. Seringkali ketiga istilah tersebut dipakai secara bersamaan atau berfungsi membantu memperjelas satu sama lainnya. Di samping itu dalam operasionalnya istilah yang terakhir disebut (*syarat*) lebih banyak difungsikan sebagai *bayân* (penjelas) dari pemakaian dua istilah sebelumnya.

1. Hukum Kausalitas: Antara determinisme dan indeterminisme

Terlepas dari perbedaan pendapat para filosof, mutakallimin, para ushuli dan yang lainnya tentang *sabab* dan *'illat*, yang terpenting untuk disebutkan di sini adalah bahwa dasar hukum kausalitas (*mabda sababiyah*) atau *mabda `illiyyah* merupakan salah satu penopang terbentuknya kualitas-kualitas akal. Artinya, akal yang merupakan sumber ilmu pengetahuan akan teruji validitasnya ketika peran hukum kausalitas teraplikasi secara integral. Dan hukum kausalitas itu sendiri akan solid ketika dasar-dasarnya terdeteksi secara objektif dan rasional. Karenanya, yang terpenting dalam pembahasan ini adalah mengenal lebih jauh tentang dasar-dasar hukum kausalitas.

Menurut Muḥammad Abdallāh al-Syarqawî, guru besar filsafat Islam dan perbandingan agama di universitas Kairo, dalam bukunya, *al-Asbāb wa al-Musabbabāt* bahwa dasar hukum kausalitas terbagi pada dua bagian; dasar kausal *ḥatami* (determinism) dan dasar kausal *alla ḥatami* (indeterminis).⁸ Yang disebut pertama, dasar kausal determinisme, yaitu landasan setiap perilaku manusia, tabiat dan undang-undang yang berlaku di alam raya. Dari landasan ini, alam raya (kosmos) dan seisinya tunduk pada undang-undang tetap yang tidak berubah. Setiap kejadian yang ada di alam sangat terikat oleh sebab atau syarat-syarat yang memaksa adanya kejadian tersebut. Maka, tak terbersit satu kejadian yang maha besar atau peristiwa yang lebih kecil dari setitik *dzarrah* pun yang ada di belantara alam raya ini yang terlepas dari ketetapan hubungan *sabab-musabbab*. Jika

⁷ Abi Ishak Asy-Syaerozî, *Alluma' fi Ushul...*, h. 58

⁸ Qasim Maḥmud, *al-Mantiq al-Hadits wa Manābij al-Bahs*, Diktat Kulliyah, terbit tahun 1967. Bandingkan dengan Moḥammad Anwar, *al-Mantiq al-Hadits wa Manābijubū* Diktat Kulliyah Fak. Ushuluddin, Aqidah Filsafat, Tahun IV, cet. 1997

pun terjadi peristiwa yang berlaku pada zaman dan oleh sebab tertentu saja yang kemudian terulang pada zaman lain, maka pada tatanan tersebut dipastikan adanya undang-undang yang universal dan kontinue (*nizaman kulliyān dâiman*). Sehingga sangat tidak mungkin adanya peristiwa tersebut secara kebetulan (*mushâdafah*) dan kemungkinan (*ibtimal*).⁹ Ibaratnya sebuah jam tangan yang telah dibuat oleh insinyur jenius, dimana mesin putarnya telah dimodifikasi secara paten. Detak jam tersebut akan mengikuti hukum-hukum yang telah dibuat oleh sang insinyur. Praktis, detak jarum, lingkaran putar menit, kerusakan-kerusakan yang terjadi, dan perubahan-perubahan mikro lainnya sangat ditentukan oleh validitas hukum-hukum yang telah dibuat sang insinyur itu. Konsekwensi logisnya, setelah jam tangan tadi dibuat, sang insinyur tidak lagi berperan dan yang ada adalah hukum-hukumnya. Dalam filsafat Materialisme, bahkan realitas ini menyeret kepada adagium "*the God is death*" (Tuhan telah mati). Dasar-dasar inilah yang kemudian diyakini oleh para filosof Barat sebagai dasar ilmu pengetahuan.¹⁰

Kedua, dasar kausal *indeterminisme*. Dasar pemikiran ini merupakan *antitesa* terhadap mazhab determinisme yang berkembang di dataran materialisme Barat. Menurut mazhab kedua ini, dasar logika determinisme bukan saja bertentangan dengan pemikiran islami, tetapi juga bertentangan dengan dialektika pemikiran materialisme murni (*mulhid*) sekalipun. Baqir Shadr dalam bukunya *Falsafatunâ* memandang upaya penafsiran terhadap aktivitas biologis yang beraneka ragam, konsius atau emosional, mentalitas dan realitas sosial yang dihubungkan dengan dasar determinisme sebagai kesalahan besar yang bertentangan dengan nilai-nilai *filosofis-realis*.¹¹

Bahkan, menurut ilmu fisika atau ilmu mekanik kuantum yang meratifikasi adanya batasan sebuah peristiwa dengan diktum kedekatan (*taqribi*) atau kemungkinan (*ibtimali*), dasar pemikiran determinisme dengan sendirinya menjadi mentah. Dengan mentahnya dasar logika determinisme ini, mazhab kedua ini kemudian memberi ciri *allahatamiyah* (indeterminisme) terhadap dinamika hukum kausalitas. Ciri-ciri yang diterapkan pada dataran indeterminisme mencakup kemungkinan (*probabilitas*) dan

⁹ Mushâdafah (*koisidensi*) terjadi pada manusia saja, sedangkan pada Tuhan tidak terjadi. Sebab bagi Tuhan adalah sifat-sifat Maha Pengurus, Maha Bijaksana, dan Tempat bergantungnya segala maksud.

¹⁰ Abdul Wahab Al-Masirî, *Filsafat Pencerahan dan Kematian Manusia*, Tabloid Mimbar al-Syurûq, edisi musim panas, 1993

¹¹ Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatunâ*, Beirut, Cet III, 1970, h. 287

kebetulan (*koincidensi*). Dua ciri ini di samping menyeret teori kesatuan dan kerasionalan alam —yang merupakan pijakan dasar determinisme— juga dapat mementahkan teori dan pembahasan ilmiah secara umum. Teori koincidensi, sebagaimana dikemukakan pencetusnya yaitu Aristoteles didasarkan kepada adanya keanekaragaman realitas makro yang tercipta melalui tradisi alamiah, karya industri, seni dan lainnya. Koincidensi, misalnya, terjadi ketika sebuah batu jatuh menimpa kepala seorang yang beperjalanan. Jatuhnya batu tunduk kepada mata rantai aturan pisika dan mekanika, sedangkan perjalanan seorang yang beperjalanan tunduk pada aturan lain yaitu aturan pysiologi ataupun psikologi. Maka, koincidensi seringkali terjadi disebabkan pertautan dua aturan yang berbeda antara sebab insidental dengan tujuan atau kesimpulan yang tidak mempunyai sasaran. Dengan kata lain, koincidensi merupakan peristiwa atau permasalahan yang tidak mungkin dapat ditafsirkan secara kausalitas.¹²

Dari gambaran terakhir disebut ini, timbul pertanyaan; apakah dasar indeterminisme bertentangan dengan kaidah ilmu pengetahuan? Jawaban pertanyaan ini di samping cukup rumit, juga sangat menentukan lajunya lalu lintas ilmu pengetahuan. Untuk itu, penulis —dengan maksud menengahi— mencoba mendaur ulang jawaban L. Stebing, dalam bukunya *A. Modern Introduction to Logic*. Menurut Stebing, koincidensi terjadi ketika lemahnya penafsiran dan prediksi. Ada 3 bentuk kelemahan prediksi yang biasa terjadi; (1) kelemahan dalam pengklarifikasian realitas alam berikut elemen-elemennya yang ditopang dengan adanya komplikasi satu sama lainnya (2) kelemahan yang bersumber dari kebodohan dalam mendeteksi *efficient cause* maupun *final cause*, (3) kelemahan dalam pengklarifikasian kesimpulan alternatif (cabang) yang tak terduga akibat dari perbedaan yang sangat kecil tetapi dapat memberi pengaruh.¹³ Kelemahan-kelemahan ini lebih jauh ditunjukkan oleh kelemahan akal manusia itu sendiri yang terbatas, sedangkan realitas tak terbatas. Dengan mengajukan jawaban Stebing tadi, maka dasar indeterminisme masih dipandang relevan dengan undang-undang ilmu pengetahuan.

C. Hukum Kausalitas Perspektif Abu Hâmid Al-Ghazâlî

Abu Hamid Al-Ghazâlî (w. 1111) dan David Hume —filosof Inggris yang sealiran dengan Francois Bacon (1561-1626) dan hidup enam abad setelah Al-Ghazâlî— adalah filosof yang merekomendasi

¹² Ahmad Fuad al-Ahwani, *al-sababiyah baina....*, h. 31

¹³ L. Stebing, *A. Modern Introduction to Logic*, London, 1945

hubungan kausalitas (*sabab-musabbab*) sebagai hal biasa atau tradisi *an sich*. Memang, keduanya sepakat meragukan hukum kemestian realitas yang bersandar pada hubungan *ilat* dan *ma'lul*. Namun demikian kritik Al-Ghazâlî tidak sampai menafikan peran dan kualitas akal. Jika David Hume meragukan kebenaran hubungan kausalitas sehingga sampai pada pengingkaran ambiugitas dan keyakinan dalam ilmu pengetahuan yang diakhiri dengan asumsi kelemahan kualitas akal, maka sebaliknya Al-Ghazâlî masih berpegang kepada kekuasaan akal dan penetapan ambiugitas ilmu pengetahuan.¹⁴

Bagi Al-Ghazâlî, akal tidak dapat berdiri sendiri, akan tetapi bertumpu kepada Allah Swt yang telah melahirkan dan menurunkan akal. Secara gamblang Al-Ghazâlî tidak membolehkan tumbuhnya pemikiran yang bersumber melalui tradisi. Konsekwensi logisnya, maka kemestian hubungan *sabab-musabbab* atau *'illat-ma'lul* akan bersifat *relatif* (nisbi). Dari pemikiran ini, Al-Ghazâlî cukup rasional dan tidak terkesan dogmatis. Ketika berbicara tentang *mu'jizat* misalnya, Al-Ghazâlî mengemukakan argumen filosofisnya, bukan argumen dogmatis. Sebab baginya menyandarkan pemikiran terhadap pengetahuan-pengetahuan yang bersumber dari tradisi sangat bertentangan dengan prinsip dasar yang ia pegang.¹⁵

Dalam hal ini sangat relevan untuk dikutip pemikiran para filosof sebelumnya yang berpendapat bahwa *Tuhan adalah penyebab adanya sebab*, dan mereka sepakat meletakkan pemikiran ini dalam tatanan keimanan. Hal yang sama telah dikemukakan oleh Al-Ghazâlî dalam bukunya *al-Iqtisbâd fi al-'Itiqâd*. Hanya saja Al-Ghazâlî menyepakati pemikiran ini dengan teori filosofis. Karenanya, menurut Al-Ghazâlî ada tiga bentuk yang melandasi hubungan antara dua permasalahan. *Pertama*, hubungan kesetaraan (*al-'Alaqah al-Mutakâfaah*). Hubungan ini terjadi jika keduanya benar-benar ada. Hubungan ini ibarat dua sisi mata uang yang saling mempunyai ketergantungan. Satu sama lainnya tidak saling mendahului atau menguasai, seperti hubungan antara kanan-kiri, atas-bawah, utara-selatan dan lain sebagainya. *Kedua*, hubungan antara *syarat* dan *masyrûr*. Jika tidak ada *syarat* secara otomatis *masyrûr* menjadi tidak ada. Tetapi, jika tidak ada *masyrûr*, tidak berarti *syarat* ikut tidak ada, atau jika *syarat* ada lantas *masyrûr* ada. Hal ini seperti terjadi antara pengetahuan seseorang dengan kehidupannya, kehendak dengan pengetahuannya. Jika ia mati, maka

¹⁴ Maḥmūd Ḥamdi Zaqqûq, *al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Diktat Kulliyyah Pasca Sarjana Institut Islamic Studies Cairo, Cet I, 1996, h. 66-67

¹⁵ Maḥmūd Ḥamdi Zaqqûq, *al-Falsafah...*, h. 67

tidak akan ada pengetahuan, dan jika tidak ada pengetahuan, maka ia tidak akan mempunyai kehendak. Dengan demikian, adanya *syarat* merupakan kemestian yang tidak bisa ditawar untuk mewujudkan *masyrut*, dan tidak sebaliknya. *Ketiga*, hubungan sebab-musabbab atau *'illat-ma'lul*. Yakni, jika tidak ada sebab maka tidak akan ada musabbab.¹⁶

Berangkat dari ketiga pemikiran di atas, Al-Ghazâlî sepakat untuk mempertahankan kaidah hukum kausalitas yang berlaku, bahwa "setiap peristiwa pasti ada sebab". Menurut Al-Ghazâlî hukum ini bersifat *aksioma* dan sangat relevan dengan pandangan akal. Hanya saja, Al-Ghazâlî cenderung membedakan antara hukum kausalitas yang didapat secara *mantiqi* dengan hukum kausalitas yang terjadi alam realitas (*al-dzâhirah al-mahsûsah*). Yang terakhir disebut ini menurut Al-Ghazâlî tidak mungkin menapaki kemutlakannya.

Al-Ghazâlî menulis:

Perbandingan antara sesuatu yang diyakini secara adat sebagai sebab dengan apa yang diyakini sebagai musabbab adalah perbandingan yang tidak aksiomatis. Sebab, apa yang terjadi pada dua permasalahan bukan ini-itu atau itu-ini. Tidaklah berarti bahwa penetapan salah satu lantas menjamin penetapan yang lainnya atau pengingkaran salah satu berarti pula menjamin adanya pengingkaran terhadap yang lainnya. Juga, tidak mesti salah satunya ada lantas yang lain mesti ada, atau salah satunya tidak ada lantas yang lain ikut menjadi tidak ada. Seperti adanya kenyang dengan makan, membakar dengan adanya api, atau adanya cahaya dengan terbitnya matahari dan lain-lain.¹⁷

Dari teks ini, kritik yang dilontarkan Al-Ghazâlî tentang hukum kausalitas yang terjadi pada alam realitas terletak pada *substansi sebab* itu sendiri. Artinya, sebab hakiki bukan terletak pada materi (*maddah*), akan tetapi terletak pada Tuhan (*the Firts Cause*). Dengan demikian, api bisa membakar dikarenakan api diberi kekuatan (*quwwah al-irâdah*) untuk membakar, bukan tabi'at api itu sendiri. Sebab, api adalah benda mati yang tidak bisa berbuat apa-apa, dan karenanya ia bukan sebab hakiki. Dengan demikian *fâ`il hakiki* dalam "membakar" bukan api tetapi Tuhan. Dalam konteks lain, prinsip *mantiqi* menunjuk adanya kenyang dengan makan, akan tetapi dalam kenyataan realitas seringkali adanya kenyang tanpa makan. Jadi, sebab atau *'illat* hakiki yang sebenarnya adalah Tuhan.

¹⁶ Abu Hâmid Al-Ghazâlî, *al-Iqtishod fi al-Itiqâd*, Kairo: Pustaka al-Azhar, t.t., h. 112

¹⁷ Abu Hâmid Al-Ghazâlî, *Tahâfut Falâsifah*, Tahqiq Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr el-Ma`ârif, t.t., h. 199

Jika benar bahwa hubungan tersebut bersifat "biasa" bukan kemestian (*dharuri*), maka bagaimana akan didapat keyakinan dari kaidah-kaidah ilmu pengetahuan? Bahkan, boleh jadi adanya ilmu menjadi hal yang *mustabil* (impossible). Terhadap permasalahan ini - yang menyebabkannya dituduh sebagai penentang ilmu pengetahuan- Al-Ghazâlî berkata:

Jika benar adanya kemungkinan tidak bolehnya Allah mencipta pengetahuan bagi manusia lantaran tidak adanya keyakinan dari kaidah-kaidah ilmu pengetahuan, mestilah ketidakmungkinan ini. Allah telah menciptakan pengetahuan bagi kita bahwa kemungkinan ini tidak dibuatnya dan tidak pula ia merupakan kewajiban, akan tetapi ia merupakan kemungkinan yang boleh terjadi dan tidak terjadi. Sedangkan berlangsungnya adat (kebiasaan) yang setiap kali dan berkali-kali terjadi pada alam realitas memberi nuansa kental dalam cakrawala kita sebagai pengalaman yang perlu dijadikan cermin bagi ilmu. Maka, ketika Allâh membuat suatu tradisi "membakar" (bagi api), begitupun Allâh menetapkan kebiasaan itu pada zaman dimana berlang-sungnya berbagai tradisi, sehingga secara langsung ataupun bertahap pengetahuan tentang kebiasaan ini mengendap dalam hati manusia sehingga menjadi ilmu. Dengan demikian tidak mengapa bagi-Nya untuk tidak membuat sesuatu yang mungkin dalam kekuasaan-Nya yang telah terjadi sebelumnya, seperti juga pada waktu-waktu lain menciptakan kita ilmu yang tidak buatnya pada waktu itu."¹⁸

Dari teks tersebut dapat dipahami bahwa endapan pengalaman dari berbagai peristiwa yang didasarkan atas kaidah kausalitas alam realitas menjadi *kamuflase* pengetahuan yang memberi justifikasi seperti halnya *ilmu yakin*. Ini sangat memungkinkan untuk dijadikan pijakan sebagai dasar-dasar keilmuan. Dengan demikian Allâh Swt telah mencipta pengetahuan bagi, bahwa undang-undang alam (tabiat) senantiasa berjalan dan tetap. Seperti dalam firmanNya, "(yang demikian itu) merupakan ketetapan bagi para rasul Kami yang Kami utus sebelum engkau, dan tidak akan engkau dapati perubahan atas ketetapan Kami".¹⁹

Selanjutnya untuk menajamkan pemahaman, menarik untuk disimak pernyataan Muḥammad Abdul Hadî Abu Rayda dalam komentarnya terhadap buku *Târikh Falsafah al-Islâmiyah* karya seorang orientalis De Boure, adalah yang patut dicermati bahwa kritik Al-Ghazâlî terhadap kemestian (*talâzum*) antara 'illat dan ma'lul merupakan suatu yang besar ketimbang kritik terhadap pengetahuan manusia sendiri. Dalam rumusan Al-Ghazâlî tidak

¹⁸ Abu Ḥâmid Al-Ghazâlî, *Tahâfut Falâsifah...*, h. 199

¹⁹ QS. Al-Isra' [17]: 77

terdapat pengingkaran terhadap *'illat* secara mutlak, dan tidak pula terdapat pengingkaran terhadap realitas. Lalu, apakah Al-Ghazâlî menetapkan adanya *takhalluf* (keterbelakangan) realitas dari wujud sebabnya sehingga terkesan melecehkan pengetahuan? Kemudian pertanyaan lain yang perlu diajukan, apakah Al-Ghazâlî mengingkari undang-undang yang menunjuk bahwa api dapat membakar dan kapas dapat terbakar? Al-Ghazâlî tidak mengingkari hal itu, dan karenanya Al-Ghazâlî tidak mengingkari adanya sebab-sebab. Untuk mempertegas asumsi tersebut, Al-Ghazâlî melihat undang-undang alam dan hubungannya dengan hukum kausalitas tidaklah merupakan hal yang primer dan tidak tetap bagi manusia, ia hanya tetap bagi Allâh yang sekaligus menunjuk tidak adanya kemestian bagi Allâh. Hal ini disebabkan Allâh sendiri yang menciptakan undang-undang alam (*tabiat*).²⁰ Dia dapat merubahnya jika dan kapan Dia menghendaki. Inilah argumen paling otentik yang ditunjukkan Al-Ghazâlî.

Hanya saja, tampaknya kemudian perlu mengajukan satu pertanyaan lagi kepada Al-Ghazâlî; jika setiap pengaruh dikembalikan kepada kehendak Allah, maka bagaimana kemungkinan manusia mengetahui perbedaan antara gerakan *kehendak* dengan *bukan kehendak*? Kritik ini pun ditepis oleh Al-Ghazâlî bahwa manusia dapat mengetahui perbedaan ini melalui diri manusia sendiri, sebab manusia menyaksikan dalam dirinya, perbedaan antara dua keadaan. Manusia mengetahui bahwa realitas terbagi pada dua kemungkinan; pada satu saat terdapat gerakan yang dibarengi kekuatan, sedang pada saat yang lain terdapat gerakan yang tidak dibarengi kekuatan. Kalaupun manusia melihat fenomena lain dimana terdapat beberapa gerakan yang memberi manusia pengetahuan, maka pengetahuan ini merupakan ciptaan Allah melalui kontinuitas adat (tradisi) yang dengannya dapat diketahui adanya salah satu kemungkinan gerakan (yang dibarengi kekuatan), juga dapat diketahui ketidak mungkinannya gerakan lain.²¹

Pendek kata, Al-Ghazâlî ingin mengatakan bahwa dinamika pengetahuan tercipta dari endapan-endapan pengalaman yang terkristal melalui mahkota intelegensia akal, lalu disalurkan pada lapisan terdalam dari lubuk nurani manusia sehingga menjadi paradigma yang absolut. Pada titik ini, jelas sekali bahwa Al-Ghazâlî tidak mengingkari sebab-musabbab, dan karenanya tuduhan Fuad

²⁰ Mahmud Hamdi Zaqqûq, *al-Falsafah al-Islâmiyyah...*, h. 68

²¹ Abu Rayda, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah Li De Bour*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t. h. 331. Lihat pula, catatan kaki Mahmud Hamdi Zaqqûq, *al-Falsafah al-Islâmiyyah...*, h. 72

al-Ahwanî menjadi mentah.

D. Kritik Ibn Rusyd terhadap Al-Ghazali tentang Hukum Kausalitas

Kajian tentang hukum kausalitas menurut Al-Ghazâlî di atas dipandang tidak representatif jika tidak mengkaji dari pandangan Ibn Rusyd.²² Kedua tokoh ini merupakan filosof Muslim yang telah menyalakan *ghirah* perdebatan tentang berbagai permasalahan filsafat, termasuk masalah hukum kausalitas. Yang lebih menarik kedua tokoh ini berasal dari dua dinasti keilmuan yang berbeda, yaitu dinasti Baghdad dan Cordova. Karya mognum ovus Al-Ghazâlî *Tabâfut Falâsifah* yang kemudian mendapat bantahannya lewat *Tabâfut al-Tabâfut al-Falâsifah* merupakan simbol momentum terbesar kajian filsafat pada abad pertengahan.

Menurut Bernand Russel dalam bukunya, *Mysticism and Logic* bahwa di antara kajian yang terpenting yang sangat menyibukkan yang bukan hanya bagi Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd akan tetapi bagi para filosof, ahli Kalam, maupun para pemikir lainnya adalah kajian tentang hukum kausalitas.²³ Ada sinyalemen yang berkembang bahwa serangan Al-Ghazâlî kepada para filosof tentang kausalitas menyebabkan pudarnya mentari filsafat Cordova. Lebih-lebih sebagian kalangan mengklaim bahwa kajian ini merupakan pertarungan redup dan gebyarnya lentera peradaban Islam pasca Cordova. Maka, untuk itu tulisan bagian kedua ini diupayakan akan mengupas masalah kausalitas secara jernih menurut filosof Cordova ini.

Sebelum masuk dalam pembahasan, terlebih dahulu penulis kemukakan problematika kajian kausalitas menurut Ibn Rusyd. Problematika ini sebagaimana disinyalir oleh Russell menyangkut *ashlah* (orsinalitas) kajian Ibn Rusyd dalam teks-teks karya aslinya

²²Kajian tentang pemikiran Al-Ghazali memang selalu menarik untuk disandingkan dengan pemikiran Ibn Rusyd. Saat gerakan *Averroisme* gencar dilakukan di Barat hingga disinyalir melahirkan pemikir-pemikir handal, kondisi sebaliknya justru terjadi di dunia Islam dimana filsafat Islam mandeg dan Ibn Rusyd nyaris tidak mempunyai pengikut. Kondisi ini boleh jadi disebabkan kesalahpahaman umat Islam terhadap Al-Ghazali. Kritik Al-Ghazali lewat *Tabâfut al-Falâsifah* dipahami sebagai pengharamannya terhadap filsafat sehingga pemikiran kontemplatif dan rasional (seperti yang dikembangkan Ibn Rusyd) pupus dan pudar. Ironisnya, Ibn Rusyd dalam upaya mempertahankan filsafat mendapat perlakuan yang “menyakitkan” dari umat Islam sendiri. Lihat, Bertrand Russel, *History of Western Philosophy*, London: George Allen Unwin Ltd, 1961, h. 419. Lihat Pula, Drs. Muhammad Iqbal, *Ibn Rusyd dan Averroisme*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004

²³ Bernand Russell, *Mysticism and Logic*, London: t.p., 1918, h. 199-200

seperti *Tabâfut Tabâfut*, *Fasl al-Maqâl* dan *Manâbij al-Adillah* dengan teks-teks dalam resume, tafsir ataupun syarah Ibn Rusyd terhadap karya-karya gurunya, Aristoteles. Bahkan, menurut Abdurrahman Badawî, kesulitan membedakan antara karya asli Ibn Rusyd dan karya suntingan atau syarah terhadap gurunya disebabkan karena hubungan pemikiran keduanya sedemikian erat dan hampir-hampir tidak bisa dibedakan.²⁴ Lebih rumit lagi seperti disinyalir oleh Profesor Abdul Mukti Bayyumî, mantan Dekan fakultas Ushuluddin universitas al-Azhar Kairo, Ibn Rusyd banyak menyetujui dan bahkan mengembangkan pendapat gurunya. Karenanya, tidak heran jika dalam tulisan ini pun terdapat kutipan-kutipan dari pendapat Aristoteles.²⁵ Namun demikian, penulis berupaya untuk mencoba mengkemas kajian tersebut secara teliti melalui karya aslinya.

1. Makna Eksistensi dan Hikmah Penciptaan

Sebagaimana pendapat gurunya, *'illat* dalam pandangan Ibn Rusyd adalah identik dengan *'sebab*". *'illat* atau sebab kemudian terbagi 4 bagian; *material cause*, *formal cause*, *efficient cause* dan *final cause*. Keempat bentuk *'illat* ini terbagi lagi menjadi *'illat qarîbah* (dekat), *'illat ba`îdah* (jauh), *'illat dzât* (substansi), *'illat irdi* (cabang), *'illat juz'i* (sebagian), *'illat kullî* (keseluruhan), *'illat murakkabah* (tersusun) dan *'illat basîthah* (sederhana). Masing-masing dari *'illat* tersebut menjelma dalam dua bentuk; *'illat bil fi'li* (yang sesungguhnya) dan *'illat bil quwwah* (pinjaman). Dari sisi lain, *'illat-'illat* tersebut ada yang masuk di dalamnya (internal cause) yaitu *material cause* dan *formal cause*, juga terdapat *'illat* yang berada di luar (eksternal cause) yaitu *efficient cause* dan *final cause*.²⁶

Pembagian macam-macam *'illat* ini menunjukkan betapa *'illat* mempunyai peranan besar dalam pembentukan dalil-dalil aqliyah. Dengan pembagian ini pula, Ibn Rusyd menjatuhkan *hujjah* yang dikemukakan para penganjur kausalitas, yang pada kenyataannya mereka berdalih dengan dilalah kausalitas. Mereka beramai-ramai mencerca hukum kausalitas dengan dalih yang diproduk dari dialektika kausalitas itu sendiri. Ibaratnya seorang yang naik ke atap rumah dengan memakai tangga, setelah sampai, tangga tersebut dijatuhkannya, lalu ia berkata; saya tidak membutuhkan tangga. Maka, pengakuan adanya *'illat* ma'lul atau sebab musabbab sebagai

²⁴ Abdurrahman Badawî, *Muqaddimah Rasâil Ibn Sab'in*, Kairo: 1960, h. 12-13

²⁵ Abdul Mukti Bayyumî, *al-Falsafah Islâmiyyah min al-Syirq ilâ al-Maghrib*, vol III, Kairo: Dar al-Muhammadiyah, 1991, h. 324

²⁶ Abdul Mukti Bayyumî, *al-Falsafah Islâmiyyah...*, h. 325-327

hal primer (*dlarurî*) merupakan tindakan *bijak* dan *arif*. Itulah sebabnya, Ibn Rusyd mengkritik para pengingkar kausalitas sebagai pengingkar hikmah penciptaan, pengingkar dasar-dasar ilmu pengetahuan, pengingkar makna eksistensi, dan pengingkar makna substansi.

Menurut Ibn Rusyd, apakah arti penamaan air dan api jika keduanya tidak mempunyai ciri khas (*kbusyushbiyyât*) dan sistem kerja masing-masing? Jika misalnya api dan air tidak mempunyai ciri khas masing-masing maka percuma saja Tuhan menciptakan air dan api. Sebab pada akhirnya benda-benda tersebut sama.²⁷ Begitupun apakah arti penciptaan telinga dalam anggota tubuh manusia, jika ia tidak mempunyai perbedaan fungsi dan sistem kerja dengan hidung atau mata? Karenanya, jika saja pada alam (segala sesuatu yang ada) tidak ada *fiil* (sistem kerja) yang mengkhususkannya, maka tidak akan ada tabiat yang mengkhususkannya. Kemudian jika tidak ada tabiat yang mengkhususkannya, maka tidak akan ada nama yang membedakan satu sama lainnya, dan jadilah segala sesuatu sebagai satu kesatuan.²⁸

Ibn Rusyd menulis:

Adalah hal aksioma bahwa segala sesuatu mempunyai dzat dan sifat, yang menuntut adanya kerja tertentu bagi setiap yang ada, dan dengannya pula berbagai wujud mempunyai perbedaan dzat, nama dan batasan-batasannya. Jika bagi setiap yang wujud tak mempunyai kerjanya yang khas, tak ada tabiat yang membedakannya dari yang lain maka tak akan ada nama dan batasan yang khusus. Oleh karenanya segala sesuatu akan menjadi sama dan berbeda secara bersamaan.²⁹

Pijakan inilah yang melegitimasi hubungan *sabab-musabab* sebagai hubungan primer dan bukan hubungan biasa seperti yang dikatakan para ahli kalam. Dalam bukunya *Tafsir Ma ba'da Tabi'ah*, Ibn Rusyd mengecam sikap para ahli kalam yang terkesan apologetik dan apriori. Ketika mereka menyadari kelemahan pendapat-pendapatnya, mereka menyeru para sahabatnya untuk mendukung sehingga dapat menunjukkan kebenaran fatwanya sekalipun dengan teori-teori skeptisisme. Sikap apologetik para mutakallimin sangat kentara sekali ketika mengingkari eksistensi tabiat berikut kekuatannya, mengingkari sebab-musabab sebagai hal primer serta menjadikannya sebagai hal-hal yang hanya bernilai

²⁷ Ibn Rusyd, *Tabafut al-Tabâfut*, (ed.) Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t, h. 783-784

²⁸ Abdul Mukti Bayyumi, *al-Falsafah Islâmiyyah...*, h. 324-325

²⁹ Ibn Rusyd, *Tabafut al-Tabâfut...*, h. 785; Lihat pula, Abdul Mukti Bayyumi, *al-Falsafah Islâmiyyah...*, h. 325

serba mungkin.

2. Qadla-Qadar: Antara Kausalitas Eksternal dan Kausalitas Internal

Sikap mengekor para Mutakallimin terhadap kaum sofis ini juga ditunjukkan oleh mereka yang mengingkari adanya sebab yang dapat disaksikan secara indrawi (*asbâb fi al-syahîd*). Bagi Ibn Rusyd, mengingkari hukum kausalitas yang secara inderawi dapat disaksikan —seperti yang ditunjukkan oleh Al-Ghazâlî— akan menyebabkan kaburnya penetapan ‘*illat*’ sesungguhnya pada hal *ghaib* (Allah). Sebab, penunjukkan hukum *ghaib* bergantung kepada penunjukkan pada hukum *syahîd* (yang terindra secara kasat mata). Artinya, jika yang diakui hanya pencipta *ghaib* (Allah), maka konsekuensi logisnya tidak akan mengakui adanya pembuat selain Allah dan itu berarti *jabari*. Jika demikian apalah arti sebuah *taklif* atau perintah, jika semua sebab dikembalikan kepada Allah. Pada titik ini sangat jelas, bahwa Allah telah menciptakan *sabab fi al-syahîd* untuk kemaslahatan manusia, alam dan segala sesuatu sehingga mempunyai pengaruh. Pengaruh yang ditimbulkan dari sebab tersebut inilah yang dalam kacamata para teolog disebut dengan *kasab*.

Kemudian yang patut dicermati dalam konteks ini adalah bahwa *sabab fi al-syahîd* menunjukkan adanya *ikhtiar*, sebuah konsepsi teologis yang belakangan diklaim secara serampangan oleh Mu'tazilah. Dalam konteks ini dapat diajukan sebuah pertanyaan kepada Ibn Rusyd, yaitu apakah dengan adanya *sabab fi al-syahîd* lantas manusia dapat menjustifikasi seluruh perbuatannya sebagai ciptaannya sendiri? Di sini, Ibn Rusyd tampak tidak sependapat bahwa hamba menciptakan seluruh perbuatannya. Sebab asumsi ini seolah menegaskan adanya *khâliq* lain bersama Tuhan.

Bukankah Allah telah berfirman; ”Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat”,³⁰ juga ”Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam”.³¹

Dalam pada ini Ibn Rusyd tampak terpengaruh oleh pemikiran gurunya, ketika menghubungkan prinsip *tawazun* antara *jabari* dan *ikhtiar* ke dalam dua bentuk sebab; sebab yang masuk di dalamnya (internal cause) dan sebab yang berada di luar (eksternal cause). Karenanya, Ibn Rusyd berpendapat bahwa Allah telah menciptakan bagi manusia suatu potensi yang dengannya manusia bisa melakukan

³⁰ QS . Al-Shaffat [37]:96

³¹ QS. Al-Takwir [81]: 29

berbagai hal yang kontradiksi (internal cause), tetapi sebab ini tak akan tercapai kecuali jika terdapat kesesuaian dengan sebab-sebab yang berada di luar dirinya (eksternal cause) yang diperuntukan Allah bagi manusia.

Dengan kata lain perbuatan itu bisa tercapai jika terdapat kesesuaian *iradab*, kehendak diri dan sesuai dengan sebab-sebab di luar kehendak ini. Maka, terciptalah perbuatan yang merupakan gabungan antara kehendak manusia dan Tuhan secara bersamaan. Perbuatan ini tidak bertentangan dengan *i'tikad* bahwa *fa'il* yang sebenarnya hanyalah Allah dan tak ada *fa'il* selain Allah, karena sebab-sebab itu tak berpengaruh dengan sendirinya. Kekuatan itu efektif karena Allah telah melimpahkan kepadanya kekuatan pengaruh.³²

Perhatikan firman-Nya:

Musa berkata: "Tuhan kami ialah Tuhan yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya, kemudian memberinya petunjuk³³

Yang telah menjadikan bagimu bumi sebagai hamparan dan Yang telah menjadikan bagimu di bumi itu jalan-jalan, dan menurunkan dari langit air hujan. Maka Kami tumbuhkan dengan air hujan itu berjenis-jenis dari tumbuh-tumbuhan yang bermacam-macam.³⁴

Jadi, qada dan qadar dalam perspektif Ibn Rusyd adalah hukum yang tetap yang ditunjukkan oleh sebab-sebab eksternal dan internal, dan itulah yang dituliskan Allah bagi hamba-Nya di *Laubul Mahfudz*.³⁵

3. Relasi Kausalitas dan Akal dalam Mengembangkan Ilmu Pengetahuan

Dinamika ilmu pengetahuan sangat ditentukan oleh hubungan antara kausalitas dengan akal. Menurut Ibn Rusyd, akal tidak saja dapat mengindera segala sesuatu meliputi sebab-sebabnya, akan tetapi akal dapat membedakan seluruh potensi yang ada, seperti perasaan, khayalan, sangkaan dan lain-lain. Jika akal tidak dapat menangkap dan membedakan segala sesuatu dari segi sebab-sebabnya, maka sia-sialah akal. Maka, kerja akal menurut Ibn Rusyd

³²Ibn Rusyd, *Al-Kasyf an Manabij al-Adillah fi Aqid al-Millab*, Mesir: Al-Maktabah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah, t.t., h. 136-137

³³ QS. Thaha [20]: 50

³⁴ QS. Thaha [20]: 53

³⁵ Jamil Shaliba, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Kutabi al-Lubnani, t.t., h. 450

adalah menangkap dan menggulirkan kaidah-kaidah segala sesuatu dan menyusunnya menurut sebab-sebabnya. Inilah nilai-nilai epistemologis yang diletakkan oleh Ibn Rusyd. Itulah sebabnya, pengingkaran terhadap kausalitas berarti pula pengingkaran terhadap kualitas-kualitas akal.

Implikasinya sangat jelas bahwa pengingkaran terhadap kualitas akal berarti pengingkaran terhadap ilmu pengetahuan. Bahkan, pengingkaran terhadap kausalitas berarti membatalkan hikmah Tuhan dalam penciptaan alam. Perhatikan beberapa firman-Nya; "*Begitulah perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu*",³⁶ "*Kamu sekali-kali tidak melihat ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang?*".³⁷ Dan jika Allah telah menciptakan sistemnya, hukum itu tidak akan mengalami perubahan; "Sebagai sunnatullah yang telah berlaku sejak dahulu, kamu sekali-kali tiada akan menemukan perubahan bagi sunnatullah itu".³⁸ Yang juga perlu dicermati, bahwa pengingkaran kausalitas berarti menutup pintu pembuktian (*burhan*) terhadap wujud Allah dengan dalil terkuat seperti yang diisyaratkan Al-Quran; dalil adanya *fi'il* terhadap *fa'il*, dalil *inayah* dan hikmah dari segala yang wujud terhadap pencipta yang maha bijaksana.

E. Penutup

Bagian penutup dari kajian ini difokuskan untuk mencoba menimbang dan mengkompromikan dua kecenderungan di atas. Namun tentunya pertimbangan inipun akan terkesan subjektif, sebab kemampuan penulis cukup terbatas untuk memahami lebih jauh kemungkinan-kemungkinan yang sebenarnya diinginkan kedua tokoh di atas. Sekedar mengkompromikan, penulis memulai dengan meninjau ulang kembali pertanyaan di atas; apakah sebab (*'illat*) diciptakan secara hakiki atau ia merupakan pinjaman? Lalu, apakah Tuhan mencipta alam yang kemudian Dia bebas dan meninggalkannya begitu saja? Ataupun Dia masih menjaganya?

Untuk menjawab pertanyaan di atas, penulis kemukakan analisa Jalaluddin al-Rûmî, bahwa di kalangan umat Islam telah terjadi perbedaan pendapat tentang kausalitas, yang satu terkesan *tafrit* (berlebihan) dan yang lain terkesan *ifrat* (minus). Para filosof berpendapat bahwa alam tunduk kepada mata rantai *'illat* dan *ma'lul*. *Ma'lul* sama sekali tidak terlantar (terbelakang) dari *'illat*nya.

³⁶ QS. Al-Naml [27]:88

³⁷ QS. Al-Mulk [67]: 3

³⁸ QS. Al-Fath [48]: 23

Mereka mengklaim bahwa sangat tidak mungkin terjadinya sesuatu atau peristiwa yang tanpa sebab atau berbeda dengan kekhasan (*kbushusiyyat*)-nya. Dengan mengutak-atik asumsi dasar al-Quran dan al-Sunnah, mereka tak segan-segan menolak mu'jizat dan mengembalikannya kepada sebab-sebab yang biasa berlaku dan dimengerti akal. Pendukung mazhab ini dipimpin oleh kaum Mu'tazilah. Berseberangan dengan mazhab ini, kalangan Sunni (Asyariyah) menolak mentah-mentah khushusiyat dan pengaruh segala sesuatu, sehingga terkesan menafikan peran kausalitas. Bahkan tak segan-segan mereka menolak kausalitas dan membuangnya jauh-jauh. Yang ada adalah fiil Tuhan.

Menengahi ke dua kubu ini, Jalaluddîn Rûmî menetapkan adanya kausalitas sebagai sesuatu yang primer (*dlarurî*). Sebab dan musabbab atau *'illat* dan ma'lul masing-masing berhubungan satu sama lain. Mentari akal yang jernih, bahkan tidak akan sanggup mengingkarinya. Sunnah Allah telah menundukkan musabbab kepada sebabnya, ma'lul kepada *'illatnya*. Dan sunnah Allah pula telah memberikan khushusiyat dan sistem kerja kepada segala sesuatu. Akan tetapi mengubur adat adalah hal yang mungkin dan waqii. Karena sebab-sebab dan *'illat-'illat* merupakan ciptaan rabbul asbab.

Akan halnya Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd, penulis melihat keduanya benar. Masing-masing telah memproyeksikan kualitas-kualitas dilalahnya secara jelas. Sedikit saja yang perlu dikomentari, bahwa Ibn Rusyd telah menggemborkan "siapa yang menafikan sebab berarti telah menafikan akal". Jargon Ibn Rusyd mungkin sedikit *kabur* jika dibandingkan dengan keinginan Al-Ghazâlî untuk sekedar membatasi kemutlakan sebab. Toh Al-Ghazâlî masih percaya bahwa kausalitas memang ada. Meski akan terkesan berlebihan jika penulis menyimpulkan bahwa Ibn Rusyd telah berperang di medan yang tanpa perang.

Daftar Pustaka

- al-Ahwanî, Ahmad Fuad. 1997. *al-sababiyah baina Al-Ghazâlî wa Ibn Rusdy*, Cet I, Beirut : Dar el-Jael.
- al-Ghazâlî, Abu Hâmid. t.t. *al-Iqtishod fî al-I'tiqâd*, Kairo: Pustaka al-Azhar.
- _____. t.t. *Tabâfut Falâsifah*, Tahqiq Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr el-Ma`ârif.

-
- al-Masirî, Abdul Wahab. 1993. *Filsafat Pencerahan dan Kematian Manusia*, Tabloid Mimbar al-Syurûq, edisi musim panas.
- al-Shadr, Muḥammad Baqir. 1970. *Falsafatunâ*, Beirut, Cet III.
- al-Syaerozi, Abi Ishak. 1957. *Alluma' fi Ushul al-Fiqh*, Cairo : Dar el-Halabi.
- Abu Rayda, Muhammad. t.t. *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah Li De Bour*, Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Anwar, Muḥammad. 1997. *al-Mantiq al-Hadits wa Manâbijubû* Diktat Kulliyah Fak. Ushuluddin, Aqidah Filsafat, Tahun IV.
- Badawi, Abdurrahman. 1960. *Muqaddimah Rasâil Ibn Sab'in*, Kairo:
- Bayyumî, Abdul Mukti. 1991. *al-Falsafah Islâmiyyah min al-Syirq ilâ al-Maghrib*, vol III, Kairo: Dar al-Muhammadiyah.
- Durant, Will. t.t. *Qisbah al-Falsafah min Aflathon ilâ John Dewey*, Tarjamah Fathullah Muhammad al-Musyâ'sya', Beirut: Maktabah Al-Ma'arif.
- Khudair, Thaha Abdussalam. 1984. *Al-Falsafah al-Islamiyyah fi Al-Maghrib*, cet I, Kairo: Diktat Kulliyah Fak. Ushuluddin.
- Ibn `Arabî, *Risalah al-Hudud*, No. 2537, Pustaka Universitas Riyad, Kerajaan Saudi Arabia, tt
- Ibn Rusyd. t.t. *Tabafut al-Tabâfut*. ed. Sulaiman Dunya, Mesir: Dar al-Ma'arif.
- _____. t.t. *Al-Kasyf an Manahij al-Adillah fi Aqaid al-Millah*, Mesir: Al-Maktabah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah.
- _____. t.t. *Fasbl al-Maqâl*, Mesir: Al-Maktabah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah.
- Iqbal, Muḥammad. 2004. *Ibn Rusyd dan Averroisme*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- L. Stebing. 1945. *A. Modern Introduction to Logic*, London.
- Qasim Mahḥmud. 1967. *al-Mantiq al-Hadîts wa Manâbij al-Bahs*, Diktat Kulliyah.
- Qaradlawî, Yusuf. t.t. *Al-Imam al-Ghazali Baina Madibibi wa Naqidibi*, Kairo: Dar al-Wafa li al-thiba'ah.
- Russell, Bernand. 1918. *Mysticism and Logic*, London: t.p.
- _____. 1961. *History of Western Philosophy*, London: George Allen Unwin Ltd.
- Shaliba, Jamil. t.t. *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Kutabî al-Lubnânî.

Zaazuq, Maḥmūd Ḥamdi. 1996. *al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Diktat Kulliyah Pasca Sarjana Institut Islamic Studies Cairo, Cet I.

_____. 1993. *Dirâsah fî al-Falsafah al-Hadîtsah*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabî.