

Kausalitas

A. Pendahuluan

Kausalitas adalah bingkai, didalamnya seluruh realitas fenomena kita hadapi. Secara filosofis kita tidak dapat mengerti fenomena nyata apapun, tanpa meletakkannya dalam kerangka prinsip kausalitas. Tak satupun didunia, begitu para filosof menegaskan, yang tak mempunyai sebab dan bersebab berarti meletakkannya didalam kerangka prinsip kausalitas. Sejak zaman Aristoteles, kausalitas dianggap sebagai tema sentral pemikiran filsafat. Bagi para ahli dibidang ini, tugas utama yang amat mendesak adalah penemuan teori kausalitas yang komprehensif dan adekuat. Tapi dalam setiap langkah kearah itu, para filosof terpaksa secara terus menerus memperluas wilayah dan memperkenalkan bidang cakupan kausalitas yang baru. Mula – mula perluasan bidang cakupan yang baru ini mengundang kecurigaan para teolog.

Dalam pemikiran teologi, kausalitas tak pernah dianggap sebagai bentuk murni dari gambaran fenomena. Sebuah sebab tak dapat berarti sesuatu yang dapat menghasilkan eksistensi lain, sebagaimana yang dimengerti filsafat. Baqir Ash – Shadr menggaris bawahi titik pokok masalah ini. Ia menyatakan:

Berlawanan dengan orang – orang Materialisme di zaman Modern, para Teolog menyatakan bahwa perkembangan dan gerak alami yang diungkapkan oleh ilmu pengetahuan, baik gerak mekanik yang tunduk kepada sebab-sebab material, maupun gerak alami yang bukan dilahirkan oleh eksperimen dari sebab material tertentu – pada analisis – akhirnya dapat di nisbahkan kepada sebab eksternal diluar pagar alam dan materi. Dalam hal ini, kaum materialisme menentangnya

Oleh : Salehnur

Dalam pemakaiannya istilah ini sering diletakkan dalam arti yang sama, sedangkan sebenarnya kedua istilah ini mempunyai fungsi yang berbeda. Kausasi adalah persepsi atau gagasan fikiran mengenai keterhubungan antara sebab dan akibat. Istilah ini sering dipergunakan dalam menggambarkan suatu gejala, dimana kita dapat secara langsung berhubungan antara sebab dan akibat. Sedangkan kausalitas, lebih dipahami sebagai suatu prinsip dimana persepsi kausasi kita terpola. Prinsip ini sering diungkapkan dengan berbagai cara, yang pada dasarnya menunjukkan inti yang sama, kemestian rasional hubungan sebab dan akibat ; atau antara konsep sebab dan akibat. Secara teknis prinsip itu dapat dikonsepsikan dengan pengaruh antara sebab dan akibat dan kebutuhan gejala terakhir (akibat) kepada sebab agar ia maujud. Dalam Islam, Pertentangan mengenai permasalahan kausalitas telah mengambil bagian didalam pokok –pokok pemikiran yang di perdebatkan, antara teologi disatu pihak dan filsafat di pihak lain dan mencapai puncaknya pada argument Ibnu Sina dan al-Ghazali. Permasalahan ini terbagi ke dalam dua jalan pemecahan yang tak terdamaikan. Bagi para filosof Islam, masalah kausalitas berarti masalah menyelamatkan keteraturan alam semesta, sedang bagi para teologi dalam mempertahankan transendensi Tuhan dan mu'jizat.

Keyword: *Kausasi, Kausalitas, Mukjizat*

dengan mengklaim bahwa gerak mekanik dan gerak alami tidak

berhubungan dengan sebab immaterial. Dan bahwa gerak alami adalah gerak dinamis. Itu adalah mandiri, karena sebab immaterial yang dipercayai oleh teolog tidak nampak dalam lapangan eksperimen.¹

Hal yang sama berlaku juga di dalam Islam. Dalam Islam, Pertentangan mengenai permasalahan kausalitas telah mengambil bagian didalam pokok –pokok pemikiran yang di perdebatkan, antara teologi disatu pihak dan filsafat di pihak lain.² Permasalahan ini terbagi ke dalam dua jalan pemecahan yang tak terdamaikan. Bagi para filosof Islam, masalah kausalitas berarti masalah menyelamatkan keteraturan alam semesta, sedang bagi para teolog masalah ini menyangkut inti keyakinan : transendensi Tuhan. Selanjutnya tekanan yang diberikan oleh masing – masing pihak, akhirnya tampil dalam bentuk pertentangan filosofis, seperti yang digambarkan Ismael Raji Al – Faruqi :

Masalah ini telah diperdebatkan oleh para teolog dan filosof Islam selama berabad –abad, dan mencapai puncaknya pada argumen Ibnu Sina dan Al – Ghazali. Bagi para filosof masalah tentang Tuhan berarti masalah menyelamatkan keteraturan alam semesta, dunia, kata mereka adalah sebuah kosmos, yaitu suatu alam tempat tatanan dan hukum berlaku, tempat hal –hal yang terjadi karena adanya sebab dan akibat, dan setiap sebab membawa akibat... dilain pihak para teolog mencemaskan penekanan yang sedemikian rupa terhadap keteraturan alam semesta tersebut, karena hal itu akan menjadikan Tuhan sebagai Deus Otiosus–Tuhan yang pensiu.³

Dalam sejarah pemikiran Islam, aliran Asy ' ariyah merupakan aliran teologi yang

membawa persoalan mengenai kausalitas ini, menjadi persoalan serius. Persoalan – persoalan yang menjadi pertentangan mereka dengan para filosof adalah disekitar hakikat kausalitas itu sendiri, yakni hukum kenestian rasional yang terdapat dalam kausalitas.⁴ Menurut faham mereka, keniscayaan yang ditangkap dalam kausalitas itu harus ditafsirkan dari sudut pandang kekuasaan Allah, dan tidak dari sudut pandang rasional ataupun empiris.⁵ Hal ini disebabkan oleh konsepsi Tuhan dalam aliran Asy ' ariyah adalah Tuhan yang bertindak secara langsung tanpa perantara. Jadi dengan demikian, konsepsi Tuhan yang seperti ini, sudah pasti akan berbenturan dengan tuntutan kausalitas dalam pandangan para filosof.

Meskipun demikian, aliran Asy ' ariyah tidak hanya memperlmasalahkan kausalitas ini dari sudut pandang teologi saja. Tetapi juga dari sudut pandang metafisika *Atomis Konseptual*, menurut istilah Sayyed Hossein Nasr, atau yang lebih terkenal dengan *Occasionalisme*.⁶ Majid Fakhry menyatakan bahwa pengambilan teori atom oleh kaum Asy'ariyah adalah dengan tujuan untuk mempertahankan pandangan dan prinsip teologi Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan. Kiranya masuk akal bila dikatakan bahwa Abu Hasan Al-Asy'ary pada masa sebelumnya telah mengambil teori ini untuk mempertahankan prinsip teologinya.⁷ Sebabnya adalah bahwa didalam teori ini, konsepsi Tuhan yang bersifat Mutlak dapat dengan mudah diterapkan dan Keberadaan Tuhan sebagai pelaku Yang Maha Kuasa dapat terus dipertahankan. “kaum Asy'ariyah, yang begitu tertarik kepada kemahakuasaan Tuhan, “ Kata Majid Fakry,

Menemukan dalam atomisme suatu alat yang tepat untuk mendukung tuntunan Teologi mereka. Sebuah dunia Aristoteles yang dikuasai oleh proses kausal yang hampir mengembangkan

dirinya hampir secara mekanik, tidak sesuai dengan tujuan mereka untuk menguatkan hak istimewa Tuhan yang bertindak secara bebas dan imperativ di dunia. Sebuah sandingan atom – seperti aksiden – aksiden – tergantung seluruhnya kepada kesenangan Tuhan untuk memusnahkan atau melangsungkannya. pandangan ini lebih sesuai dengan gagasan kekuasaan dan kehendak Mutlak Tuhan dalam pandangan mereka.⁸

Sifat masalah yang seperti ini secara jelas nampak dalam karya al-Ghazali.⁹ Al-Ghazali berdiri diperbatasan dua zaman. Mapan dalam zaman pemikiran Teologi abad ke-9 H. Al-Ghazali sebenarnya tumbuh dalam tradisi itu sendiri. Dalam bukunya *Tabafut al-Falasifah* kita dapat melihat pemikiran al-Ghazali yang membawa persoalan ini – kausalitas – kedalam satu persoalan penting. Menurut al-Ghazali, pandangan filsafat tentang fiska rentan terhadap satu kesalahan besar. Perjalanan alami peristiwa-peristiwa adalah wajib dan mustahil untuk diubah. menurut al-Ghazali juga, para filosof tidak dapat memperkirakan – karena terlalu taat azas kepada prinsip filosofis – bahwa Allah sebenarnya berkuasa untuk mengubah serta mempengaruhi hukum alam (kausalitas) melalui kehendaknya. Dan berdasarkan hal yang seperti ini juga, ia biasa berbuat sesuatu yang bersifat luar biasa dari sudut akal manusia, yakni mu'jizat.

Meskipun tujuan sama dengan pemikir – pemikir teologia Asy'ariah lainnya, Al-Ghazali tidak mengikuti metode Asy'ariah sesungguhnya, yakni occasionalis. Tetapi al-Ghazali mempergunakan pemikiran – pemikiran filsafat itu sendiri. Tetapi hal itu nampak pada sisi luar pemikiran al-Ghazali, sedangkan arus bawahnya tetap mempergunakan pola pikiran teologi

Asy'ariah. Dengan demikian, ia menambahkan sisi objektif dari pandangan Asy'ariah sebelumnya. Hal ini nampak dalam kutipan dari al-Ghazali berikut ini;

Yang pantas untuk dikritik adalah persoalan pertama, karena berdasarkan kritik ini akan dibangun penegasan mujizat yang luar biasa, seperti berubahnya tongkat menjadi ular, atau menghidupkan kembali orang mati. Orang yang menyatakan bahwa perjalanan alami peristiwa – peristiwa adalah lazim dan tidak dapat diubah, menganggap semua jenis mu'jizat ini mustahil.¹⁰

Dalam bagian lain Al-Ghazali mengemukakan alasannya mengapa kausalitas itu dipermasalahan. Menurut dia, pendalaman terhadap masalah ini dapat ditinjau dari dua segi. Pertama, sebagaimana telah dikemukakan, adalah untuk menegaskan mu'jizat. Kedua, untuk satu pemikiran yang dapat disepakati oleh seluruh kaum muslimin, yakni bahwa Allah adalah Maha Kuasa.

B. Kausalitas sebagai suatu masalah

Dilihat dari tujuan Al-Ghazali ini, dapat mengerti bahwa sebenarnya persoalan kausalitas ini juga dikaitkan dengan ketuhanan, meskipun demikian, dibawah wibawa Ibn Rusyd, beberapa sarjana Islam moderen melihat pemikiran seperti ini dengan nada negatif. Mereka berkesimpulan bahwa pemikiran Al-Ghazali, dilihat dari sudut pandang filsafat dan ilmu pengetahuan, akan membawa pada melemahnya kegiatan intelektual umat Islam. Dengan alasan ini para sarjana itu menuduh al-Ghazali sama sekali berpihak kepada teolog dan berfikir dengan pola tradisional.

Berangkat dari pandangan para sarjana Islam moderen ataupun para orientalis ini, saya menduga bahwa pandangan para penulis itu beranjak dari akibat yang ditimbulkan oleh pemikiran (kritik al – Ghazali) al – Ghazali, tetapi tidak meninjau dengan seksama apakah memang demikian tujuan al- Ghazali sesungguhnya. Apakah lengkap untuk memberikan suatu penilaian tertentu kepada seseorang tokoh besar dengan tingkat kerumitan pemikirannya seperti al- Ghazali. Hanya berdasarkan fakta – fakta apa yang terjadi setelah kematian tokoh itu. Kita harus menemukan tujuan dan titik tolak pemikiran dari tokoh tersebut, barulah kita dapat memberikan penilaian yang objektif, meskipun tetap melihat kepada akibat pemikirannya. Agaknya perlu melihat lebih seksama pandangan al- Ghazali tentang kausalitas, dengan mengkaji pemikiran al- Ghazali dalam perspektif teologi Asy’ariah pada umumnya.

Bahwa prinsip kemahakuasaan dan kehendak mutlak Tuhan merupakan prinsip tertinggi dalam pengkajian teologi Asy’ariah. Prinsip ini merupakan terminus ad Quem, sekaligus sebagai terminus ad Quo, titik tolak sekaligus sebagai tujuan. Prinsip ini hampir bersamaan kedudukannya dengan prinsip keadilan Tuhan dalam pemikiran teologi Mu’tazilah. Dibalik konflik-konflik yang terjadi diantara kedua aliran ini. Prinsip itu tetap tinggal sama dan tak tergoyahkan. Para pemikir yang paling skeptis pun dari kedua aliran teologi itu, tetap tidak menolak kemungkinan adanya prinsip ini. Mereka agaknya saling menentang karena ingin merambah jalan bagi penyelidikan teologi yang lebih terpercaya metodenya.

Dalam sejarah pemikiran teologi Islam, suatu kecendrungan kearah rasionalis filosofis amat sering hanya muncul sebagai penyeimbang bagi ortodoksi yang benar-

benar mutlak. Dengan melangkah mengikuti jalur metode filosofis, dengan demikian kaum rasionalis, para ahli teologi tersebut berharap dapat memulangkan semua pemikiran teologi kepada diri dan akal manusia itu sendiri.¹¹ Karena itu kita melihat adanya perubahan antara metode teologi Abu Hasan al-Ash’ary dengan para pengikutnya diabad ke 10 H.

Namun demikian, pendekatan ini, pendekatan rasional dan spekulatif, tidak bebas dari kesangsian kaum ortodoks. Teologi ortodoks mulai dengan prinsip bahwa dalil-dalil Nash sudah cukup untuk pegangan bagi segala pemikiran teologi.¹² Tetap kemajuan dan perkembangan pemikiran teologi, hampir-hampir tidak mendukung prinsip tradisionalis ini.

Dewasa ini pemikiran Islam pada umumnya cenderung untuk bergerak kearah kubu yang berlawanan. Metode tradisional semata-mata hanya diakui dan diikuti oleh sedikit pemikir Islam moderen. Pada umumnya mereka menyatakan bahwa metode semacam itu sangatlah rawan.¹³ Mereka yakin bahwa satu-satunya pendekatan yang mungkin terhadap dogma mestilah rasional, tetapi tidak boleh rasionalisme.¹⁴

Namun demikian, rasionalisme semacam ini tentu gagal untuk mencapai tujuannya semula. Metode rasional memang dapat membuat kita waspada terhadap kekeliruan metodologi dan penalaran. Para pemikir teologi rasional memang berbangga hati karena kecanggihan metode yang mereka miliki, tetapi mereka tidak bisa mencampakkan pendekatan teologi ortodoks. Bila ini terjadi, malah mereka kehilangan fokus pemikiran, serta tidak bisa memecahkan semua persoalan teologi.¹⁵

Dalam cara-cara memahami ayat-ayat mutasabihat para teolog rasional, ditambah dengan sebagian besar filosof, dapat

menyangsikan pendirian dan metode kaum tradisionalis tetapi tidak perlu membungkamnya. Karena dalam beberapa hal tertentu teolog rasional justru harus mengakui kemandulan metode mereka. Disini nampak, bahwa teolog rasional justru kembali pada otoritas kitab suci. Meski tetap diakui bahwa metode tradisionalis semata-mata tidak dapat memberikan gambaran menyeluruh tentang Tuhan, dunia dan manusia sebagai subjek moral.¹⁶

Prinsip yang sama berlaku juga dalam pemikiran filsafat Islam pada umumnya. Dalam tahap-tahap awal perkembangan filsafat Islam nampak hanya berhubungan dengan objek-objek pemikiran yang bersifat umum; disini menyelidiki metafisika dan ontologi jelas mengungguli cabang filsafat lainnya.¹⁷ Namun ciri pemikiran filsafat Islam yang menyeluruh dan mendalam itu, tampak pada kenyataannya bahwa hampir setiap pemikir individual menampilkan sekaligus sebuah tipe pemikiran dan gambaran tentang dunia yang baru. Disamping mazhab-mazhab Paripetetik, Mazhab Neo-Platonis, Neo-Phithagorean menampilkan kecendrungan dan tipe pemikirannya sendiri.¹⁸ Ibnu Sina berdiri pada puncak ketiga sistem pemikiran ini. Meskipun tetap berbicara sebagai filosof Neo-Platonis, namun Ibnu Sina sudah yakin bahwa mustahillah berbicara tentang Tuhan tanpa membicarakan tentang alam semesta.¹⁹ Namun kecendrungan pemikiran yang baru ini akhirnya menimbulkan pertentangan bertahap antara teolog (dalam hal ini yang lebih gigih adalah teolog Asy'ariyah) dan para filosof tentang hubungan alam semesta dengan Tuhan.

Sumbangan terbesar dari konsepsi Ibnu Sina tentang alam semesta adalah fakta bahwa konsepsi ini memberikan kepada kita suatu gambaran yang mendalam akan keserasian alam yang sistematis dan

konprehensif.²⁰ Dalam pemikiran Ibnu Sina alam semesta berhubungan antara satu dengan lainnya secara mekanis dan keseimbangan mereka dipertahankan oleh suatu prinsip, yang didalam pemikiran Aristoteles dan Neo-Platonis terbukti kuat yakni prinsip hirarki wujud (Emanasi).²¹

Gambaran dunia Ibnu Sina ini merupakan salah satu kekuatan utama dalam membentuk kosmologi Islam. Tetapi kekuatan ini diharapkan kepada munculnya kekuatan baru yakni suatu kosmologi dengan dasar konsepsi atomis konseptual dari pemikiran-pemikir teologi Asy'ariyah.²²

Pertentangan dengan kekuatan baru ini mengguncangkan cita-cita filsafat Paripetetik dan Neo-Platonisme sampai kedar-dasarnya. Memang teori kosmologi Ibnu Sina tidak harus selalu bermusuhan dengan teori kosmologi Asy'ariyah antara satu sama lainnya. Dalam sejarah pemikiran Islam keduanya sering bahu membahu dan sering keduanya berada dalam hubungan yang erat lewat seorang tokoh filsafat tertentu.²³

Namun demikian, senantiasa ada satu pokok pemikiran dimana antagonisme antara cita-cita teologi Asy'ariyah dan cita-cita para filosof ini nampak tidak terdamaikan. Gambaran alam dan hubungannya dengan Tuhan yang serba tak langsung yang oleh para filosof, khususnya Ibnu Sina, dianggap sebagai bentuk hubungan yang tepat dan benar, oleh para teolog Asy'ariyah justru dianggap sebagai dasar kesesatan, karena telah menjadikan Tuhan sebagai Deus Otiosus.²⁴ Pergumulan dan pertentangan antara dua bentuk gambaran dunia ini berlangsung selama berabad-abad.²⁵

Disini kita melihat munculnya salah satu persoalan penting yang diperdebatkan oleh para teolog dan filosof Islam itu. Tetapi guna memahami isinya, kita dapat mengangkatnya kepada satu persoalan saja, yakni kausalitas.

C. Pertentangan antara teolog dan filosof dalam masalah kausalitas

Dalam sejarah pemikiran Islam, kiranya kausalitas telah menjadi titik fokus perbedaan pandangan antara filosof Parapetetik dan teolog Asy'ariyah dalam masalah fisika. Perbedaan itu terbagi kedalam dua jalan pemecahan yang sama sekali berbeda. Namun pada saat yang sama, kita dapat menunjukkan titik fokus dimana terjadinya perbedaan itu.

Dapatlah dimaklumi bahwa reaksi pertama dari kosmologi Asy'ariyah terhadap konsepsi dunia Arsitoteles semata-mata bersifat negatif, reaksi bimbang dan cemas.²⁶ Bahkan para pemikir besarpun tidak lepas dari perasaan ini, seperti halnya Al-Ghazali dan Al-Baqillani. Dalam kritiknya atas pemikiran filsafat, al-Ghazali menggunakan argumen teologi Asy'ariyah yang cukup terkenal dalam abad ke 9. Namun ia melengkapinya dengan satu "senjata" baru, yang ditangannya terbukti mampu menjadi kekuatan terbesar dan terpenting. Langkah pertama pendekatan al-Ghazali terhadap filsafat, kata Oliver Leaman,

adalah dengan cara mengemukakan betapa sulitnya mendamaikan dasar-dasar utama pandangan mereka tentang Tuhan dan dunia dengan ajaran Islam. Sebuah pendapat atau pemikiran yang menekankan bahwa dari satu Cuma lahir satu, yang kemudian pada puncaknya menyatakan bahwa suatu inti wujud yang keinginannya hanya terbatas kepada hakikatnya sendiri, dan merupakan zat yang hanya bisa diterangkan, bahwa dia mempunyai kemampuan dalam tindak perbuatannya secara metafisik bukan saja menunjukkan kebimbangan jika dibandingkan dengan Islam, tetapi juga, begitu al-Ghazali berpendapat, secara

filosofis dapat dipertanyakan kebenarannya.

Tetapi langkah al-Ghazali didalam menunjukkan kebimbangannya itu, tidak dinyatakan dengan bahasa teologi, tapi dalam bahasa filsafat. Meskipun dalam tingkat dan nilai filosofis yang hingga kini dipertanyakan oleh banyak para ahli, al-Ghazali menyerang analisa filosofis pada masanya. Kehidupan manusia dan hubungan Tuhan dengan dunia sama-sama terkurung dalam kerangka keniscayaan kausalitas. Maka sebagai tugas utama adalah menyingkirkan semua penghalang tersebut.

Tidak diragukan lagi, bahwa antagonisme pemikiran-pemikiran ini tidak hanya merupakan masalah teoritis yang gawat, tetapi juga menjadi ancaman langsung terhadap seluruh lingkup kegiatan intelektual manusia. Meski jarang diketahui antagonis pemikiran yang seperti ini, agaknya merupakan motivasi pertama al-Ghazali untuk menyerang filsafat. Perbedaan-perbedaan karakteristik diantara penganut Asy'ariyah dan al-Ghazali, yang Asy'ariyah, dengan para filosof adalah masalah ini adalah terletak pada fakta bahwa al-Ghazali melakukan interpretasi Theosentris, sedangkan para filosof interpretasi Theosentris dan Mekanis. Dalam filsafat Islam secara umum melihat suatu perubahan atau penciptaan didefinisikan sebagai aktualitas dari hal-hal yang bersifat potensialitas. Dan segala perubahan itu diproyeksikan pada seluruh gejala alamiah. Tetapi dalam teori atomisme, susunan itu dibalik; sebab efisien Aristoteles ditunjuk hanya kepada Allah.

Salah satu tujuan utama dalam karya al-Ghazali adalah untuk membebaskan pemikiran Islam dari sebab-sebab efisien Aristoteles tersebut. Kita harus memahami struktur alam berdasarkan sebab-sebab

ontologis, atau kita tidak mungkin memahaminya sama sekali. Pengikut Aristoteles tegas berpendapat bahwa tidak mungkin kita memahami gejala alamiah berdasarkan sebab-sebab ontologis semacam itu.²⁷ Tetapi pemikir-pemikir teologi Asy'ariyah, menerima tantangan ini.

Proses kausal agaknya merupakan gejala alamiah yang sangat jelas diketahui. Karena tidak diselimuti oleh kabut misteri, maka untuk menjelaskannya tidak dibutuhkan teori metafisika yang rumit dan kompleks. Proses kausal adalah bagian dari wilayah pengalaman manusia. Namun demikian, dalam pemikiran Islam proses kausal merupakan pokok soal yang memecah belah teolog dan filosof dalam abad ke 10 Hijriyah.²⁸

Sampai pada masa al-Ghazali, filsafat selalu berusaha mencari dan menjelaskan proses kausal itu dibawah prinsip kausalitas dan menghakiminya berdasarkan wewenang prinsip itu. Dalam Tahafut al-Falasifah, al-Ghazali untuk pertama kali memberikan bukti yang jelas dan menyakinkan mengenai persoalan ini. Sistem filsafat sebelum al-Ghazali dan bahkan juga setelahnya, telah mencari penjelasan tentang persoalan kebidang-bidang prinsip kausalitas. Bila proses kausal itu berupa perubahan, penciptaan, dan kehancuran adalah buah hasil dari prinsip kausalitas itu, maka menjadi perlulah untuk menganalisa kaedah logis yang mendasari kegiatan proses kausal tersebut.

Seperti yang kita hadapi dalam kosmologi dan ilmu pengetahuan modern, dalam kosmologi Islam pun proses kausal mengandung konflik diantara dua kecenderungan yang bertentangan; diantara pemikiran filsafat dan teologi. Seperti yang telah kita ketahui bahwa pertentangan ini terjadi disekitar prinsip dan hakikat prinsip kausalitas. Bila dibandingkan dengan

pemikiran filsafat tentang kausalitas, pemikiran teologi lebih menguntungkan karena jelas dan gamblang. Ini tentunya bukan hanya sekedar kondisi historis, tetapi juga dapat dijabarkan kepada pembagian dasar dalam penafsiran realitas.

Dalam hal pertama, menurut para filosof proses kausal dianggap sebagai kategori aksidental, yaitu suatu kejadian yang bersifat kebetulan.²⁹ Disini perlu pembedaan antara kejadian yang bersifat kebetulan dan kejadian yang substansial dari sebab pertama.³⁰ Kejadian yang bersifat aksidental itu tidak memerlukan suatu agen yang maha luar biasa, tetapi hanya memerlukan suatu agen alamiah ; dan cukup jelas bagi para filosof bahwa Tuhan tidak mungkin bertindak secara langsung dalam dunia yang temporal.³¹ Dilihat dari segi wujud, proses kausal ini dimasukkan dalam persoalan pembedaan yang mungkin dan yang wajib.³² Menurut Ibnu Sina, ada tiga tipe wujud, yang harus oleh dirinya sendiri, tipe wujud yang harus karena adanya faktor diluar dirinya sendiri, serta tipe wujud yang bersifat mungkin pada dirinya sendiri, dan tanpa bersifat wajib karena faktor diluar dirinya.³³ Dalam hal ini, proses kausal dimasukkan kepada keberadaan yang bersifat harus oleh sebab diluar dirinya sendiri, contohnya adalah "pembakaran", dimana proses pembakaran itu wajib adanya, jika terdapat kontak dengan api dan bahan yang mudah terbakar.

Aspek lain yang paling ditekankan oleh para filosof adalah upaya untuk mengambil uraian Aristoteles tentang empat kategori sebab, dan penekannya kepada sifat khusus yang ada pada setiap benda.³⁴ Jadi konsep sebab dalam terminologi mereka dapat berarti suatu yang sungguh-sungguh dapat menciptakan atau bertindak pada dirinya sendiri.³⁵

Dalam kepustakaan kita mengenai

masalah ini sering merujuk pada pertentangan antara pemikiran teologi dan para pemikir filsafat sebagai suatu pertentangan yang terjadi disekitar penafsiran unsur keniscayaan dalam prinsip kausalitas itu. T.J.De Boer melihatnya sebagai suatu masalah penciptaan.³⁶ Sayyed Hossein Nasr melihatnya sebagai persoalan mekanis. H.Ar.R.Gibb melihatnya sebagai problem antara rasionalisme dan ortodoksi. Sementara itu beberapa pemikir Islam lainnya memasukkan persoalan ini kedalam arti pengalaman keagamaan.³⁷ Dalam skala yang lebih besar, orang sering mempertentangkan antara Islam dan filsafat.³⁸ Beberapa sarjana Islam moderen, menyatakan bahwa pertentangan ini lebih dimengerti sebagai pertentangan metafisis, dan epistemologis.³⁹ Bila motif pertentangan ini lebih dimengerti sebagai bersifat logis semata-mata, maka pemahaman yang lebih baik terhadap dasar pertentangan ini dapat disepakati.

Disini kita tidak perlu untuk terlibat pada semua kesulitan teori para filosof dan para komentator mereka. Tetapi yang kini nampak jelas dan umpunya disepakati adalah, bahwa proses kausal sebagaimana yang dimaksud oleh filsafat dan teolog Asy'ariyah, dan bahkan dengan al-Ghazali sendiri berbeda secara prinsip.⁴⁰ Kita dapat memberikan suatu penjelasan dengan berpegang kepada pengertian proses kausal sebagaimana yang dimaksud oleh Aristoteles. Menurut Aristoteles dengan proses kausal itu, tidaklah pengertian perubahan dalam arti material, tetapi lebih kepada arti formal.⁴¹ Aristoteles sungguh-sungguh berpendapat, bahwa proses kausal itu haruslah berada dalam kerangka empat kategori dari sebab, yakni sebab material, sebab formal, sebab efisien dan sebab final. Dibandingkan dengan ketiga sebab lainnya, sebab efisien mempunyai hubungan dekat

dengan proses kausal itu. Ia bagaikan pelaku disaat proses kausal berlangsung. Dengan demikian, sebab efisien mencirikan adanya sifat formal dan mekanis dari proses kausal itu; sebab efisien memberikan suatu aktualisasi bagi setiap wujud yang terkena proses kausal.

Disini nampak bahwa setiap proses kausal itu selalu dapat dibedakan, setidaknya secara logis. Sebaliknya dalam pemikiran teologi proses kausal itu tidak memiliki sifat formal. Karena tergantung kepada tindak kekuasaan Tuhan, maka kita tidak dapat membedakan sama sekali antara satu proses kausal dengan proses kausal yang lainnya. Proses kausal itu digambarkan sebagai perubahan yang tiba-tiba dan serentak. Dalam hal ini suatu sebab tidaklah dihubungkan dengan akibatnya, setiap sebab tidaklah sama dengan sebab yang dimengerti oleh filsafat sebagai konsep sebab alamiah. Sebab ini, dari sudut pandang teolog Asy'ariyah tidaklah sebab primer tetapi sebab sekunder, dan itulah yang ditentang oleh teolog-teolog Asy'ariyah. Karena itu teolog Asy'ariyah menerima suatu konsep sebab yang terpisah sama sekali dengan akibatnya.⁴²

Ibnu Rusyd memandang, dan begitu juga sebagian besar filosof Paripetetik, usaha para teolog ini sebagai suatu usaha yang tidak logis. "Tidaklah logis, apabila para teolog meragukan tentang adanya sebab efisien yang diketahui dapat saling menyebabkan," kata Ibnu Rusyd.

Hanya karena ada juga akibat yang tidak diketahui. Sesuatu akibat yang tidak diketahui adalah belum diketahui, dan harus diselidiki, justru karena sebab itu tidak diketahui, dan karena akibat yang sebabnya tidak diketahui mesti diselidiki. Maka dapat disimpulkan bahwa apa yang tidak diketahui mempunyai sebab yang diketahui. Orang yang bernalar seperti para teolog, tidak membedakan barang yang jelas dan nyata,

dan apa yang dikatakan oleh al-Ghazali dalam hal ini adalah penalaran yang keliru.⁴³

Meskipun nampak adanya suatu pertentangan yang mendalam tentang persoalan ini; tetapi untuk masa selanjutnya pertentangan itu menjadi garis batas dimana kita dapat memasuki problem penting filsafat Islam, namun bukan berarti bahwa pemikir Asy'ariyah tidak berambisi membenarkan sama sekali klaim mereka, diluar wilayahnya sendiri. Namun sebaliknya filsafat berusaha untuk membenarkan klaim mereka, dan untuk seterusnya tidaklah mungkin untuk didamaikan dengan pemikiran teologi.

C. Kritik Al – Ghazali Terhadap Prinsip Kausalitas

Terjadi titik balik dalam sejarah pemikiran teologi Islam (Asy – ariyah), ketika Al – Ghazali menafsirkan prinsip kausalitas dari sudut pandang dan cara yang sama sekali baru. Penafsiran ini memunculkan persoalan yang tidak hanya tidak terdapat dalam pemikiran Al – Ash' ary, tetapi diluar jangkauan metode Al- Ash ' ary sendiri. Untuk mempertahankan prinsip teologi kekuasaan dan kehendak Mutlak Tuhan Al – Ash' ary mendekati persoalan kausalitas dari sudut pandang teologi. Pendekatan ini bagi Al-Ghazali mempunyai keterbatasan- keterbatasan.⁴⁴ Bagi Al-Ghazali, untuk memecahkan persoalan tersebut kita harus membuat rancangan dan analisa yang lebih luas dan mendalam. Dalam pengalaman kita sehari – hari, kita menghadapi gejala – gejala alamiah demikian rumit dan kompleks sehingga jarang bisa dilihat dengan jernih. Gejala – gejala yang seperti ini seharusnya dipelajari dari sudut pandang hubungan itu sendiri; hubungan diantara gejala alamiah tersebut.

Dilain pihak, teolog – teolog Asy ' ariyah sebelumnya memandakausalitas sebagai hal yang bertentangan dengan tindak perbuatan Tuhan (Creation of God), yang secara langsung di bumi melalui penciptaan atom dan aksident (Occasion).⁴⁵ Oleh karena itu, berdasarkan kepada konsep hubungan ini, maka hubungan sebab dan akibat yang secara logis diakui dalam prinsip kausalitas kehilangan dasarnya : dan konsekuensi logis dari konsep ini adalah tidak adanya kausalitas sekunder.⁴⁶

Tetapi teori atom dan aksident bukanlah satu – satunya cara penciptaan, hubungan – hubungan dan kehancuran fenomena tersebut. Dalam beberapa gejala alamiah, sering juga kita lihat keseiringan gejala – gejala itu atau ada juga yang tidak secara langsung,⁴⁷ melainkan melalui perantaraan malaikat. Pada pemikiran teologi Asy ' ariyah dari sudut pandang teologi atom dan aksident hubungan yang seperti ini tidak diakui, karena semua berasal dari sebab – sebab primer

Dalam aliran Asy ' ariyah, Al – Baqillani merupakan salah seorang teolog yang mendekati persoalan ini dari sudut pandang atomistis.⁴⁸ Memang agak terkesan sewenang – wenang bila kita menyatakan bahwa ia adalah satu – satunya tokoh Asy ' ariyah yang mendekati persoalan ini dengan cara demikian. Ia tentu saja tidak sendiri dalam membangun metafisika Atomis, tetapi dibantu oleh kawan seilirannya, Al – Juwaini. Dalam hal ini, Al – Baqillani berada dibawah pengaruh Abu Hasan Al – Asy ' ari, yang menolak seluruh implikasi kausalitas sebagai penjelas berbagai hubungan fenomena alamiah.⁴⁹ Dalam buku, Sejarah Filsafat Dalam Islam, JWM. Bakker mengutip ungkapan Al – Baqillani sebagai berikut:

Kami menyangkal pengaruh api terhadap panas dan pengaruh salju

terhadap pendinginan; kami menyangkal bahwa makan menyebabkan kenyang atau kepuasan dahaga, atau bahwa anggur memabukan. Semua hubungan ini kami anggap batal dan membantahnya dengan sebesar – besar bantahan.⁵⁰

Lebih dari Al – Asy'ary, Al – Baqillani menyerang kausalitas dalam filsafat Aristoteles (Paripetetik). Untuk itu ia juga mempergunakan doktrin Occasionalisme atau atomis, yang menyatakan bahwa setiap fenomena alamiah tercipta dalam keadaan baru sama sekali tanpa kaitan satu sama lain secara alamiah: tetapi ia secara langsung berkaitan dengan sebab transendent. Meskipun demikian, Al – Baqillani juga mempergunakan konsep hubungan kausal dalam teologi moralnya, ketika ia memberikan penjelasan tentang hubungan tindakan dan daya yang terdapat dalam diri manusia. Al – Baqillani berpendapat bahwa suatu tindakan adalah hasil dari daya efektif manusia. Dalam hal ini, Al – Baqillani juga berpendapat bahwa daya manusia mempunyai kekuatan untuk mewujudkan suatu tindakan. Dari konsep ini, ia tidak saja mengakui daya efektif manusia, tetapi juga mengikuti pandangan para filosof tentang kausalitas dalam menjelaskan cara keluarnya perbuatan-perbuatan manusia. Dalam pandangan Al – Baqillani, akibat dari daya tersebut adalah tindakan dan daya tersebut dianggap sebagai agent bagi perbuatan yang erat hubungan dengannya.⁵¹

Sementara itu Al – Juwaini mempunyai pandangan yang lebih jauh dari Al – Baqillani. Ia menerapkan konsep kausal hampir secara sempurna dalam teologi moral. Menurut Al – Juwaini, tindakan manusia itu dapat digambarkan sebagaimana hubungan sebab akibat, dan akan bertentangan sama sekali dengan akal dan

pengalaman manusia, bila kita mengakui daya efektif manusia tetapi tidak mengakui kekuatannya sebagai sebab.⁵²

Meskipun demikian, biarpun terdapat perkembangan konsep sebab, tetapi perkembangan ini tidak dapat berarti bahwa demikianlah pandangan teologi Asy'ariyah tentang kausalitas yang sesungguhnya. Tetapi dibalik pandangan itu tersimpan suatu penolakan terhadap kausalitas.⁵³ Sebabnya adalah pandangan dalam teologi moral mereka, tidak menunjukkan pandangan dalam metafisika. Dari sini kita melihat, bahwa corak pemikiran teologi Asy'ariyah seringkali menunjukkan ketidak-konsistennya, dan sulit difahami. Dalam hal ini agaknya Al – Ghazali menunjukkan tingkat konsistennya yang lebih baik, karena Al – Ghazali, baik dalam membahas sifat kausalitas secara teologis maupun dalam metafisika berpegang kepada pendapat yang hampir sejalan dengan Abu Hasan Al-Ash'ary; menolak keniscayaan kausalitas. Atas dasar ini dapat berarti bahwa Al-Ghazali datang untuk menyatukan pandangan teologi Asy'ariyah tentang kausalitas, dan membalikan (mengembalikan) penolakan aliran Asy'ariyah terhadap kausalitas kepada masa Abu Hasan Al-Ash'ary.

Lewat Al-Ghazali pandangan semula yakni pandangan yang menolak kausalitas sekunder aliran Asy'ariyah nampak semakin jelas. Melalui analisa filosofis yang dimilikinya, Al-Ghazali menyerang prinsip kausalitas yang menguasai penyelidikan fisika dan metafisika pada masanya. Dalam karya nya *Mi'yar al-Ilm*, kita melihat adanya semacam perubahan mengenai metodologi pendekatan terhadap persoalan ini. “Orang boleh mengatakan, bagaimana kamu dapat menganggap ini adalah pasti ketika para ahli teologi meragukannya.” Kata Al-Ghazali”.

Sambil mempertahankan pendapat bahwa bukan pemenggalan kepala yang

menyebabkan kematian, bukan pula maka yang menyebabkan kenyang dan bukan pula api yang bertindak sebagai agent dalam pembakaran. Tetapi adalah Allah yang Maha Mulya yang menyebabkan kematian, kekenyangan dan kebakaran, dan bukan lewat perbuatan itu sendiri.

Kita menjawab; bahwa kita telah mencurahkan perhatian pada makna terdalam dan hakika persoalan ini dalam buku Tahafut Al-Falasifah. Cukuplah disini dinyatakan bahwa ketika ahli teologi menjelaskan kepada orang yang teologi tidak ragu akan fakta kematiannya. Tidak seorang yang berfikiran rasional yang akan meragukannya. Ahli teologi mengakui fakta kematian, tetapi mempertanyakan dan menyelidiki hubungan antara pemenggalan kepala dengan kematian. Adapun penyelidikan yang mencari jawaban apakah hal itu adalah akibat yang sudah seharusnya dan mustahil untuk diubah, atau apakah itu sesuai dengan alur kebiasaan Tuhan karena terkait dengan pelaksanaan kehendakNya. Ini semua adalah penyelidikan tentang cara hubungan itu berlangsung, bukan penyelidikan tentang hubungan itu sendiri.⁵⁴

Disini Al-Ghazali kelihatan mulai sebagai ahli teologi yang seluruh minatnya terserap untuk pendalaman terhadap masalah ini. Tetapi kemudian secara tiba-tiba terjadi pembalikan didalam cita-cita metodologinya.⁵⁵ Begitu Al-Ghazali mengetahui hakikat persoalan ini, metode Asy'ariyah dan metode filsafat (Kausalitas) bukannya tidak sah lagi, tetapi tidak memadai didalam penyelidikan berbagai macam fenomena alamiyah. Memang ahli teologi menyelidiki hubungan antara gejala yang nampak dan teramati, tetapi pada hakikatnya mereka hanya menyelidiki tentang "tata cara " hubungan itu berlangsung. "

Dalam Tahafut Al-Falasifah, Al-Ghazali mengajukan persoalan mengenai tidaknya

mungkinnya mendapatkan ukuran umum, baik untuk menjelaskan struktur dasar bentuk hubungan antara fenomena maupun untuk menjelaskan cara terciptanya gejala amaliyah atau proses kausal itu. Sesudah melakukan analisa yang mendalam, sampailah Al-Ghazali kepada kesimpulan bahwa ukuran semacam itu haruslah dicari dalam bentuk hubungan itu sendiri yang untuk memahaminya perlu pembedaan tajam antara dua bentuk hubungan kausalitas/Pertama, bentuk hubungan antara fenomena dengan fenomena lain, bentuk hubungan antara fenomena oleh fenomena lain.⁵⁶ Inilah ciri hubungan yang menentukan tempat fenomena dalam jaringan hal-hal ada.

Hubungan dalam arti "fenomena dengan fenomena lain" dan hubungan "fenomena oleh fenomena lain", ditandai oleh pembedaan tajam antara yang pertama melibatkan pengeruh, sedangkan yang kedua melibatkan penciptaan. Hubungan fenomena jenis pertama terbatas realitasnya pada saling pengaruh atau keseiringan dua bentuk fenomena; dan ini dapat dibuktikan melalui observasi. Sedangkan hubungan dalam arti kedua, melebihi dari apa yang dapat kita lihat dan kita amati, karena hubungan itu melibatkan penciptaan proses kausal itu sendiri.

Karena penciptaan sebagaimana yang dimengerti dalam filsafat Peripetetik adalah aktualisasi dari sesuatu yang bersifat potensialitas, maka pembagian bentuk hubungan kausalitas ini akan dapat dimengerti dengan jelas. Lagi pula, arti penciptaan (konsep penciptaan) dalam pandangan teologi Asy'ariyah secara umum, dan pandangan Al-Ghazali secara khusus terdapat pembedaan secara dasariyah. "Kita menerima kemungkinan suatu kontak dengan api tanpa pembakaran, "kata Al-Ghazali, " serta kita menerima transformasi kapas keabu tanpa

bertemu dengan api. Sedangkan para filosof menolak kemungkinan itu.⁵⁷

Dari sudut pandang yang semata-mata metafisis kita dapat melihat bahwa hubungan antara fenomena atau hubungan antara sebab dan akibat yang kita lihat sehari-hari dan yang kita temukan dalam banyak kasus ilmiah, menurut Al-Ghazali tidaklah dihubungkan dengan suatu kemestian rasional sedemikian rupa. Hubungan keduanya serta proses kausal itu sendiri tidak tercipta karena segala sesuatu memiliki essensi dan watak yang tetap. Sebagaimana Al-Ghazali mengatakannya:

Menurut kami hubungan antara apa yang dipercayai sebagai sebab dan akibat, tidak lah mesti. Ambillah satu diantara keduanya. Ini bukan itu, dan itu bukan ini. Penegasan pada yang satu tidak berarti penegasan pada yang lain. Dan penolakan pada yang satu tidak pula berarti penolakan pada yang lain. Eksistensi pada yang satu tidak mengharuskan eksistensi pada yang lain. Ambillah satu diantara hal diatas pembakaran dan kontak dengan api ... mereka terhubung sebagai akibat takdir dari Allah yang mendahului eksistensi mereka. Apabila yang satu menciptakan mereka dalam bentuk demikian. Bukan karena hubungan itu, pada dirinya sendiri, merupakan kemestian dan tidak bisa kacau.⁵⁸

Hakikat hubungan yang ditonjolkan oleh Al-Ghazali merupakan pembatasan dan keterbatasan dari prinsip kausalitas itu sendiri. Didunia fisik, dunia fenomenal, watak atau esensi segala sesuatu tentu saja sangat terkait dengan identitas atau konsep tentang sesuatu itu. Tanpa memiliki atau mengandaikan adanya essensi ini, kita malah tidak dapat mengenali benda-benda, seperti yang dinyatakan oleh Ortega Gasset; suatu benda tanpa essensial boleh dikatakan tidak ada.” Bahkan tanpa essensi ini kita tidak dapat membuat klasifikasi untuk membuat

defenisi segala sesuatu, hubungannya, serta menempatkan eksistensinya dalam suatu tempat tertentu. Meskipun demikian, Al-Ghazali menerima suatu perubahan essensi ini. Kemungkinan perubahan essensi, bagi Al-Ghazali sejalan dengan pandangan atomis dari Asy’ariyah. Al-Ghazali tidka menerima, bahwa dengan mengandaikan essensi itu kita dapat memastikan sesuatu menyebabkan yang lain. Bagi Al-Ghazali, padangan semacam ini tidak sesuai dengan sifat Tuhan yang dapat berbuat dengan kehendaknya.

Pandangan Al-Ghazali yang semacam ini, tidak saja berakibat menyangkal pandangan Aristoteles tentang proses kausal, tetapi juga idea dan konsep penciptaan yang ada dibalik teori empat sebab dari Aristoteles. Dapatlah dikatakan bahwa inilah tugas Al-Ghazali, yakni untuk menciptakan suatu teori kausalitas dan teori kreasi yang sesuai dengan semangat al-qur’an.

Namun demikian untuk menunjukkan bahwa hubungan antara fenomena dengan fenomena lain dalam banyak proses kausal Al-Ghazali harus mulai dengan konsepsi sebab efisien yang terasa asing bagi pemikir Paripetetik, dan bahkan terisolasi dari konsepsi sebab efisien pada masa itu. Yang sangat karakteristik dari konsepsi sebab efisien yang baru ini adalah sifatnya yang determini, sifatnya yang terbatas kepada objek yang mempunyai kehendak dan kemauan. Al-Ghazali menyatakan bahwa inilah konsepsi sebab efisien dari filsafat yang benar. Sifatnya yang mempunyai kehendak itulah yang menentukan ruang aksi dan reaksi dari suatu sebab, dan bukannya watak yang ada pada setiap benda. “Lawan kita mengklaim,” kata Al-Ghazali,

Bahwa pelaku pembakaran adalah api saja – dalam suatu proses kausal – dan ia menjadi pelaku menurut wataknya, maka tidak mungkin baginya untuk menahan apa yang telah menjadi wataknya. Setelah ia

bertemu dengan objek yang bersifat menerima baginya ... kami katakan bahwa Tuhanlah, yang secara langsung atau melalui perantaraan malaikat, merupakan pelaku penciptaan warna pada kapas atau pengacauan pada bagiannya ... api yang merupakan benda amati tidak mempunyai aksi, bagaimana seseorang dapat membuktikan bahwa ia adalah pelaku.⁵⁹

Menurut Al-Ghazali, menyatakan api sebagai pelaku pembakaran tidak memiliki bukti selain observasi kita terhadap suatu peristiwa alamiah, ataupun dengan data empiris saja. Tetapi hubungan yang kita tangkap melalui observasi (pengalaman) hanyalah keseiringan antara fenomena dengan fenomena lain, dan tidak menunjukkan bahwa sesuatu itu dihasilkan oleh fenomena lain. Sebabnya adalah bentuk hubungan yang semacam ini hanya dimungkinkan oleh suatu pelaku yang mempunyai kehendak. Al-Ghazali menyatakan bahwa jika indera itu dianggap satu-satunya dasar untuk melihat adanya kemestian diantara sebab dan akibat, maka indera itu belum tentu benar, dan pada kenyataannya sering menipu.⁶⁰

Tidaklah diragukan bahwa dalam pengalaman kita sehari-hari, kita sering menyatakan bahwa suatu sebab adalah pelaku, dan suatu akibat adalah agendum. Seperti ungkapan kita bahwa mataharilah yang menyebabkan terang dan karena itu kita dapat melihat benda-benda. Dalam peristiwa mendidihnya air, kita sering menyatakan bahwa panas dan apinya yang menyebabkan mendidih itu, bahkan dalam setiap kasus ini kita yakini sebagai benar, baik dari sudut ilmiah maupun filosofis dan pengalaman kita sehari-hari. Namun demikian, apa yang kita yakini sebagai benar itu menurut Al-Ghazali tidaklah tepat. "Tidaklah tepat untuk menyatakan bahwa setiap sebab adalah pelaku dan setiap akibat adalah

agendum." Kata Al-Ghazali.

Apabila benar untuk menyebut demikian, tidak benarlah untuk menyatakan bahwa benda mati tidak mempunyai perbuatan atau bahwa suatu perbuatan dimiliki oleh binatang. Apabila kadang-kadang kita menyebut benda mati sebagai pelaku, maka itu adalah metaforis murni.⁶¹

Disini Al-Ghazali kelihatan lebih benar dalam pendapat bahwa, jika memang benda mati tidak dapat dianggap sebagai pelaku, bahwa perlu adanya pembedaan antara pelaku yang mempunyai kehendak dan pelaku yang tidak mempunyai kehendak ; dan yang pertamalah yang benar-benar dapat dianggap sebagai pelaku atau sebab efisien, sedangkan yang kedua adalah metaforis murni.

D. Kesimpulan

Terdapat perbedaan yang mendasar antara penafsiran yang dilakukan oleh Al-Ghazali dengan para filosof pada umumnya. Perbedaan itu terletak pada bahwa Al-Ghazali tidak mengakui bentuk pemikiran Aristoteles tentang perubahan melalui gerak progresif dan penyempurnaan eksistensi secara berangsur-angsur. Jadi sekiranya perubahan itu benar-benar mungkin terjadi ketika suatu bentuk melepaskan bentuk lain, lalu menggunakan bentuk lain, menurut para filosof hanya dapat dibenarkan bila perubahan itu mengikuti struktur formal sungguh-sungguh. Karena perubahan sifat juga mengikut sertakan perubahan realitas dan eksistensi.

Para filosof pada umumnya yang mengikuti Aristoteles senantiasa mengakui bahwa setiap sesuatu pada mulanya berbentuk kemungkinan atau potensial. Dilihat dari arti ini, perubahan secara tiba-tiba sebagaimana yang dinyatakan oleh Al-Ghazali yakni kemungkinan suatu

perubahan yang dapat mengubah secara mendasar bagi seluruh transformasi perjalanan alami peristiwa-peristiwa tidak dapat dibenarkan. Barangkali Al-Ghazali tidak mempersoalkan apakah hal itu tertolak atau dapat diterima, yang penting bagi Al-Ghazali adalah bagaimana mu'jizat itu mungkin. Karena seperti yang dikatakan oleh Al-Ghazali, bahwa perubahan itu harus dipandang dari sudut theosentris.

Catatan Kaki

- 1 Sayyed Baqir Ash-Shadr, *Falsafuna*, alih bahasa, M. Nur Mufid, Mizan, Bandung, 1991. Hal 134.
- 2 H.A.R. Gibb, *Studies on Civilization of Islam*, (ed). Stanford J. Shaw dan W.R. Polk, Beacon Press, Boston. 1968. Hal. 205-206. Lihat juga, Alfred Guillaime, *Islam, Penguin Books*, Great Britain. 1975. Hal. 140. S.Pinnes, "Philosophy", dalam Cambridge History of Islam, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, Hal 792.
- 3 Ismael Raji al-Faruqi, *Taubid, It's Implication for Thought and Life*, alih bahasa, Rahmani Astuti, Pustaka. Bandung. 1988. Hal. 1
- 4 Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, alih bahasa. M. Amin Abdullah, Rajawali Press, Jakarta. 1989, Hal. 111
- 5 Sayyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, alih bahasa, J. Mahyudin, Pustaka. Bandung. 1986. Hal. 283
- 6 T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, edisi Inggris, oleh E.R. Jones, Dover Publications, New York, 1967. Hal. 57
- 7 Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, alih bahasa, R. Mulyadi Kartanegara, Pustaka Jaya, Jakarta, 1989. Hal. 303
- 8 Ibid, Hal. 300
- 9 Alfred Guillaume, Op. Cit. Hal. 139 - 141
- 10 Al-Ghazali, *Tabaqat al-Falasifah*, ditahkik oleh Dr. Sulaiman Dunya, Dar al-Ma'arif, Mesir. 1966. Hal 236
- 11 George Anawati, "The Legacy of Islam". (art) dalam Pandangan Barat Terhadap Literatur, Hukum, Filosofi, Teologi, dan Tradisi Mistik Islam. diedit oleh H.L. Beck dan Vantein. Jakarta. 1988. Hal 55-56
- 12 Muzaffaruddin Nadvi, Op. Cit. Hal 57-58
- 13 George Anawati, Op. Cit. Hal 52 - 54
- 14 Majid Fakhry, Op. Cit. Hal 465. Lihat juga, Nur Kholis Majid, Op. Cit. 155 - 156. Bandingkan dengan, Charles J. Adams. "Islam". Dalam *A Reader's Guide to The Great Religion*, ed. Charles J. Adams. The Free Press, New York, 1977. Hal. 432 seterusnya.
- 15 Ibn Khladun. "Min Mukaddimah Ibn Khaldun", dalam Nurkholis Majid, Op.Cit. Hal. 327 dan seterusnya.
- 16 Muhammad Iqbal, Op. Cit. Hal 12. Majid Fakhry, Op. Cit. Hal 478. Oliver Leamen, Op. Cit. Hal 12
- 17 H.A.R. Gibb, *Modern Trends In Islam*. Alih bahasa, H.M. Rasjidi, Bulan Bintang, Jakarta, 1988. Hal 32
- 18 Roger Geraudy, *The Promises de L'Islam*. Alih bahasa H.M. Rasjidi, Bulan Bintang, Jakarta. 1982. Hal 149
- 19 Lihat Fazlur Rahman, " Ibn Sina ". Dalam M.M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, Mizan. Bandung, 1985
- 20 Hal ini mungkin adalah salah satu usaha yang pertama dalam islam. Ibn Sina dianggap sebagai eksponen terbesar dari sistem kosmologi Neo-Platonisme.
- 21 Kedua sistem pemikiran kosmologi itu tergabung dalam pemikiran Ibnu Sina, dan sulit untuk memisahkannya.
- 22 Sayyed Hossein Nasr, Op. Cit. Hal. 282 - 283
- 23 Majid Fakhry, Op. Cit. 483
- 24 Ismael Raji al-Faruqi, Op. Cit. Hal 1 -3
- 25 C.A. Qadir, Op. Cit. Hal 71 - 72
- 26 George Anawati, Op. Cit. Hal. 52
- 27 Majid Fakhry, Op. Cit. Hal 225 - 226. Bandingkan M.M. Syarif. Op. Cit. Hal 224. Sayyed Hossein Nasr, Op. Cit. Hal 283 - 284.
- 28 Majid Fakhry, Op. Cit. Hal 320
- 29 Ibid. Hal 221
- 30 Ibid, Hal 222
- 31 Oliver Leamen, Loc. Cit
- 32 Ibid, Hal 42 - 43
- 33 Ibid, hal 43
- 34 Ibid, hal 123
- 35 Ibid, hal 122
- 36 T.J. De Boer, Op. Cit. Hal 159 - 160
- 37 Ismael Raji Al-Faruqi, Op Cit. Hal 54 - 57
- 38 Sayyed Baqir Ash-Shadr, Op Cit. Hal 142 - 146
- 39 Ahmad Fuad El-Ahwani, " Ibn Rushd ", dalam M.M. Syarif, Op Cit. Hal 220
- 40 Al-Ghazali, Op. Cit. Hal 44 - 45
- 41 Sayyed Baqir Ash-Shadr, Op. Cit. Hal 229
- 42 Lihat, O'Leiry de Lacy, Op. Cit. Hal 224
- 43 Sayyed Hossein Nasr, Op. Cit. Hal 297
- 44 George Anawati, Op. Cit., Hal 54 - 56
- 45 O'Lery de Lacy. Arabic Thought and It's Place in History. Edisi Arab, Dr. Tammam Hasan, A'Ilm Maktabah, Kairo, 1961. Hal. 224 - 225
- 46 Ibid. Hal 225
- 47 Seperti yang dikemukakan oleh Al-Ghazali, Tahafut

Saleh Nur: Kausalitas

- Al-Falasifah, ditahkik oleh Sulaiman Dunya. Dari Al-Ma'rif. Mesir. 1966. Hal 240 – 241. Untuk Selanjutnya Disingkat, Tahafut Al-Falasifah
- ⁴⁸ JWM. Bakker. Sejarah Filsafat Dalam Islam, Kanisius, Yogyakarta. 1978. Hal 59. R.J. Mac Harthy, “ Baqillani”, dalam Encyclopedy of Philosophy, ed. Paul Edward, Mac Millan, New York, 1976. Vol. 2 – 3, Hal 959.
- ⁴⁹ W. Montgomery Waat, “ Asy'ary “ dan “ Ash'arite “, dalam Encylopaedy of Islam, E.J. Brill, Leiden, 196, Hal. 695 – 698
- ⁵⁰ JWM. Bekker, Op. Cit., Hal 60
- ⁵¹ Shahrastani, Op. Cit., Hal 84. Lihat juga, Ibrahim Madkour, Op. Cit., Hal 120
- ⁵² Ibid., Hal 83
- ⁵³ JWM. Bakker, Op. Cit., Hal 56 - 57
- ⁵⁴ Al-Ghazali, Mi'yaar Al-Ilm, ditahtik oleh Dr. Sulaiman Dunya, Dari Al-Ma'arif, Mesir. 1960. Hal 43. Lihat, Oliver Leamen Op. Cit. Hal . 125
- ⁵⁵ Dr. Yusuf Musah, Al-Islam wa Hajah Al-Insaniyah Ilayh, alih bahasa, A. Malih Hamadani, dan Hamim Ilyas, Rawajali Press, Jakarta, 1988. Hal. 48 – 52
- ⁵⁶ Untuk pembagian ini, dilihat Tahafut, hal. 239. Lihat juga, Mi'yar Al-Ilm, Hal . 44 – 45 dan 364
- ⁵⁷ Ernest Cassirer, An Essay On Man, alih bahasa, A.A.Nugroho, Gramedia, Jakarta, 1988, Hal. 259
- ⁵⁸ Al-Ghazali, Tahafut, hal . 239
- ⁵⁸ Ibid. Mi'yar, hal. 44 dan seterusnya.

Tentang Penulis

Saleh Nur adalah dosen Fakultas Ushuluddin pada mata kuliah Filsafat Islam pendidikan S1 diselesaikan di IAIN Imam Bonjol Padang. S2 diselesaikan di IAIN Susqa Pekanbaru pada Kosentrasi Pemikiran Modern Dalam Islam. Beliau aktif menulis diberbagai jurnal dan karya ilmiah lainnya.