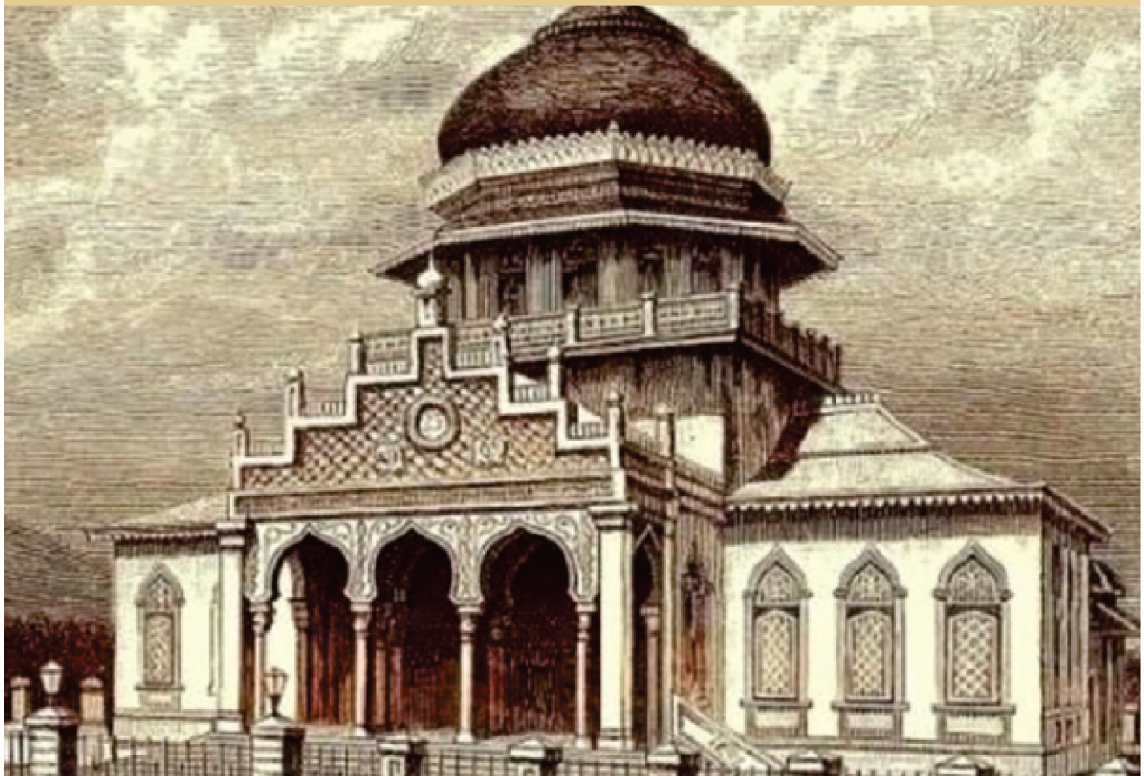


Dr. Nurisman, M.Ag.

 Kalimedia

Konsepsi
Atomisme
& Kausalitas

Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rusyd



Konsepsi
**Atomisme
& Kausalitas**

Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rusyd

Dr. Nurisman, M.Ag.

 Kalimedia

KONSEPSI ATOMISME DAN KAUSALITAS
Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rusyd

Penulis: Nurisman

Desain sampul dan Tata letak: M. Wafi

ISBN: 978-623-7885-33-7

Penerbit:

KALIMEDIA

Perum POLRI Gowok Blok D 3 No. 200

Depok Sleman Yogyakarta

e-Mail: kalimediaok@yahoo.com

Telp. 082 220 149 510

Distributor oleh:

KALIMEDIA

Telp. 0274 486 598

E-mail: marketingkalimedia@yahoo.com

Cetakan pertama, Juni 2022

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR



Alhamdulillah *alamin*, buku ini dapat diselesaikan, dan teriring salawat serta salam kepada Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya sampai akhir zaman.

Buku ini berasal dari Tesis Magister (S 2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1997, sudah duapuluhlima tahun. Dengan diterbitkannya buku ini penulis ingin mengucapkan terima kasih kepada: Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Direktur Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Prof. Dr. M. Amin Abdullah sebagai pembimbing yang telah memberikan arahan, dan diskusi serta catatan-catatan penting untuk penyempurnaan tulisan ini. Rektor UIN RM Said Surakarta. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN RM Said Surakarta. Rektor UIN Imam Bonjol Padang. Masih teringat dipikiran bahwa pada tahun 1993 penulis berangkat kuliah ke UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang pada masa itu masih dengan nama IAIN Sunan Kalijaga. Motivasi, yang terus menerus diberikan Rektor dan civitas akademika UIN Imam Bonjol sangat

membantu untuk tetap istiqomah menyelesaikan perkuliahan, khususnya dosen UIN Imam Bonjol yang kuliah di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Orangtua; *Abak* Muhammad Nur (w. 1994) dan *Amak* Syamsimar. Dukungan, doa, motivasi yang selalu diberikan kepada penulis. Kepada anggota keluarga: Lili Yulia (istri) yang memberi situasi atau suasana yang memungkinkan karya ini bisa selesai. Iqbal dan Rumi yang mendorong agar tesis ini diterbitkan dan selalu memotivasi penulis tetap bersemangat menulis. Sejawat dosen dan karyawan UIN RM Said Surakarta. Kepala Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kepala Perpustakaan UIN RM Said Surakarta. Teman-teman mahasiswa Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Alumni Pondok Pesantren Thawalib Padang Panjang, Sumatera Barat di Yogyakarta. Dan penerbit Kalimedia yang menerbitkan tulisan ini yang memungkinkan tulisan ini dapat dibaca secara luas.

Kepada siapapun yang telah berkontribusi dalam tulisan ini semoga menjadi amal shaleh yang akan memberatkan timbangan di hari pembalasan. Kepada para pembaca yang budiman kritik dan saran diharapkan untuk kesempurnaan buku ini. Harapan penulis tentunya buku ini akan menjadi amal yang akan “memperpanjang umur” serta menjadi amal jariyah. *Amin ya Rabbal ‘alamin.*

Yogyakarta, Ramadhan 1443/ April 2022
Penulis,

Dr. Nurisman, M Ag

KATA PENGANTAR



KATA PENGANTAR – iii
DAFTAR ISI – v

BAB I PENDAHULUAN – 1

BAB II MENGAKRABI AL-GHAZALI DAN IBN RUSYD – 15

- A. Al-Ghazali – 15
 - 1. Sejarah Hidup – 15
 - 2. Al-Ghazali dan Filsafat – 31
 - 3. Pengaruh Pemikiran – 47
- B. Ibn Rusyd – 56
 - 1. Sejarah Hidup – 56
 - 2. Ibn Rusyd dan Filsafat – 60
 - 3. Pengaruh Ibn Rusyd – 65

BAB II PEMIKIRAN ATOMISME AL-GHAZALI DAN KAUSALITAS IBN RUSYD – 71

- A. Pemikiran Atomisme al-Ghazali dan Teologi Kehendak Mutlak Tuhan – 71

- B. Teori Kausalitas Ibn Rusyd dan Teori Ilmiah — 79
 - 1. *Mukjizat* — 110
 - 2. Qadha dan Qadar (Takdir) — 113
 - 3. Karamah — 120
 - 4. Doa — 121
 - 5. Sihir — 124

BAB III PENUTUP — 129

DAFTAR PUSTAKA — 131

TENTANG PENULIS — 147

B A B S A T U

PENDAHULUAN



Kajian atomisme dan kausalitas merupakan kajian klasik Islam yang sangat intens. Dua buah kitab filsafat yang monumental yaitu *Tahâfut al Falâsifah* karya al-Ghazali dan *Tahâfut al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd memberikan perhatian akan masalah ini. Teori atomisme didefinisikan sebagai keikutsertaan Tuhan secara langsung terhadap apa saja yang terjadi di alam ini. Teori ini berpandangan bahwa setiap benda baik fisik maupun non fisik terdiri dari atom-atom, dan atom-atom ini setiap detik bertukar dan berubah dengan atom-atom lain, jadi tidak ada pengulangan dua atom pada waktu yang berbeda. Tuhan ikut campur dalam perubahan dan pertukaran atom-atom itu. Tidak ada yang berubah dan bergerak kecuali dengan kehendak Tuhan.¹

¹ Lihat Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam* Terj. R. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986) h. 297. Lihat juga JMW Bakker Sy, *Sejarah Filsafat Islam* (Yogyakarta: Kanisius, 1986), h. 55-56.

Sementara teori kausalitas berpandangan bahwa Tuhan telah menciptakan hukum kausalitas, hukum alam (*sunnah Allah*, tradisi Allah) yang mengatur jalannya alam raya ini. Hukum alam ini dibuat Tuhan tidak mengalami perubahan dan bersifat *langgeng*.²

Al-Ghazali dalam bukunya *Tahâfut al Falâsifah* mengkritik konsepsi kausalitas para filosof. Sebagai penganut dan pemuka teologi al-Asy'ari ia berusaha mempertahankan konsepsi atomisme. Baginya tidak berlaku hukum kausalitas sebagai suatu kemestian. Sebab tidak mesti menimbulkan akibat. Api tidak mesti membakar jika Tuhan tidak mengizinkan. Tuhan bisa saja membikin kenyang tanpa makan, pemuasan haus tanpa minum, mengadakan cahaya tanpa terbitnya matahari, mengadakan penyembuhan tanpa obat. Semua akibat yang ditimbulkan oleh sebab, sematamata karena kehendak Tuhan, bukan suatu kemestian kausalitas.³

Konsepsi atomisme ini mengimplikasikan bahwa semua peristiwa di alam ini secara substansial bersifat terputus-putus.

Atomisme ini di Barat dikenal dengan okasionalisme. Pemikiran al-Ghazali tentang ini dilandasi oleh pola pikir Asy'ariyah yang berdasarkan teologi kehendak mutlak Tuhan. Uraian ini lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1972), h. 118-122.

² Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 49. Harun Nasution, *Falsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 104. Lihat Q.S. 33:62. Dalam kajian ilmu kalam aliran yang sangat kuat berpegang pada konsepsi kausalitas ini adalah aliran Mu'tazilah yang menganut teologi rasional. Lihat Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1987).

³ Lihat al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957), h. 240.

Dunia merupakan wilayah keterpisahan yang saling bebas. Tidak ada kaitan apa-apa antara mereka kecuali melalui kehendak Tuhan. Jika A terkait dengan B hubungan ini tidaklah terjadi secara alamiah, tetapi karena Tuhan menghendaki demikian. Setiap efek yang teramati di alam secara eksklusif disebabkan oleh Tuhan. Dalam hal ini atomisme merupakan penyangkalan terhadap kausalitas.⁴

Ibn Rusyd yang datang kemudian mengkritik argumen yang dimajukan oleh al-Ghazali. Dalam bukunya *Tahafut alTahâfut* ia menyerang pemikiran al-Ghazali. Sebagai pengikut dan seorang komentator Aristoteles ia melihat dampak negatif serangan al-Ghazali terhadap kausalitas. Bagi Ibn Rusyd hubungan antara sebab dan akibat merupakan suatu kemestian, bukan hubungan mungkin. Misalnya api membakar jika menyentuh sepotong kapas, minum akan menghilangkan haus dan makan menyebabkan kenyang. Semuanya berlaku hukum sebab akibat atau hukum kausalitas.⁵

Kritik tajam al-Ghazali tentang masalah ini dirasakan banyak fihak tidak memuaskan terutama dalam kaitannya dalam pembentukan etos ilmu, yang pada gilirannya juga berkaitan dengan etos kerja.⁶ Karena itu ada orang yang berpandangan bahwa dia mempunyai andil memundurkan dunia Sunni. Karena kemajuan manusia akan terjadi jika

⁴ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam* Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1988), h. 96.

⁵ Ibn Rusyd, *Tahafut al-Ta'afut* ditahkiq Sulaiman Dunia (Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1968), h.786-789. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam* Terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 112.

⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 30.

“kepercayaan” kepada sebab akibat ataupun konsepsi kausalitas menjadi paradigma bagi seseorang ataupun bagi masyarakat.

Sementara Ibn Rusyd yang menampilkan pemikiran kausalitas cenderung lebih dapat diterima dalam kaitannya dengan pengembangan kemajuan ilmu pengetahuan dan etos kerja masyarakat. Ternyata pemikiran Ibn Rusyd cukup memberikan pengaruh yang besar bagi kebangkitan Eropa yang kelak menjadi bangsa yang kaya dengan ilmu pengetahuan dan penemuan-penemuan baru serta mempunyai etos kerja yang tinggi.

Ilmu pengetahuan itu merupakan hasil penemuan manusia terhadap hukum-hukum yang terdapat dalam obyek ilmu itu, apakah ilmu pengetahuan alam maupun ilmu pengetahuan sosial. Tanpa hukum kausalitas ini penemuan ilmu pengetahuan menjadi tidak mungkin dan menjadi sangat sulit sekali. Ringkasnya penolakan hukum kausalitas merupakan penaifan bagi penalaran. Ilmu pengetahuan mau tak mau harus menerima prinsip-prinsip kausalitas.⁷ Penerimaan prinsip kausalitas ini sering dipertentangkan dengan keyakinan agama terutama terhadap kepercayaan kepada *mukjizat*, yaitu kejadian luar biasa yang dilakukan

⁷ Muhammad. Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna* Terj. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1993), h. 210; Mahdi, Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an* Terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1994), h. 221-225. Ilmu pengetahuan modern adalah hasil pemahaman manusia terhadap sunnatullah. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 276; Lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 289-296; Lihat juga Oliver Leaman, *Pengantar*, h. 113.

oleh para Nabi untuk memperkuat wibawa rasul atau nabi dan juga untuk menambah keimanan umatnya atas kerasulannya dan atas Tuhan yang mengutusnyanya.⁸

Sebagaimana konsepsi kausalitas Ibn Rusyd mendapat pembelaan dari pemikir-pemikir liberal, pemikiran atomisme al-Ghazali bukan tanpa pembelaan. Pascal (1623-1662) merupakan pembelanya yang lahir di dunia Barat.⁹ Kelihatannya pertentangan antara ilmu dan agama bermuara pada masalah kausalitas ini. Islam sebagai agama universal yang keberadaannya untuk menyelamatkan umat manusia tidak mempertentangkan antara ilmu dan agama. Pemahaman manusia terhadap kausalitas ini kelihatannya mempunyai dua efek; yang pertama bisa membawa kepada kepercayaan *Deisme*, pada gilirannya bisa melahirkan *Agnosisisme*, *Naturalisme* dan selanjutnya *Ateisme*,¹⁰ pemikiran inilah yang terjadi di Barat. Kedua, membawa manusia kepada Tuhan dan inilah yang dikehendaki oleh Islam. Masalah kausalitas ini bukan hanya merupakan problem rumit di kalangan ahli teologi dan para pemikir muslim saja, para penganut materialisme juga mengalami kompleks intelektual menghadapinya. Masalah ini merupakan kemuskilan ilmiah dan filosofis yang seringkali terbersit dalam benak seorang pemikir dan mendorong agar mencari pemecahannya.¹¹

⁸ Tim Penulis, IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 687-688.

⁹ Lihat Marry Hossain, "Pascal dan Islam" dalam *al-Hikmah*, No. 10, 1993, h. 81. Lihat juga Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 16.

¹⁰ Harun Nasution, *Falsafat Agama*, h. 37-39.

¹¹ Murtadha Muthahhari, *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 1990), h. 194.

Seiring dengan masalah kausalitas ini yang mengetengahkan hukum alam atau sunnatullah sebagai paradigma, ajaran tentang rukun iman yang rukun keenamnya yaitu iman kepada qadha dan qadar sering berbenturan dengan teori kausalitas ini. Kepercayaan kepada qadha dan qadar sering dipahami secara jabariah sehingga menurunkan kreatifitas umat. Kepercayaan semacam ini dikritik oleh para pemikir muslim seperti Muhammad Abduh, Ahmad Khan,¹² Jamaluddin al-Afghani dan di Indonesia seperti Harun Nasution.¹³ Kalau keyakinan kepada qadha dan qadar ini dipahami secara jabariah maka Harun Nasution menawarkan agar rukun iman yang keenam ditinggalkan.¹⁴ Di samping itu masalah efektifitas doa dan juga karamah para Wali Allah juga sering berhadapan dengan masalah kausalitas ini. Hal-hal yang bersifat supranatural seperti yang diterangkan di atas bisa menyebabkan pecahnya cara berpikir (kategori) umat.

¹²Nurisman, *Keluar dari Krisis Pembaruan Pemikiran Islam di India dan Pakistan* (Yogyakarta: Kalimedia, 2021), h. 76.

¹³Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012), h. 325-330.

¹⁴H. Aqib Suminto (ed), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989) h. 55. Semenjak 1970 perkembangan semangat intelektual di dalam bidang ilmiah keislaman menampakkan titik terang. Perkembangan pemikiran ini dilontarkan oleh para intelektual yang menimba ilmu pengetahuan di Barat. Harun Nasution misalnya disebutsebut sebagai orang yang mempunyai banyak andil dalam pembaharuan pemikiran iná. Deliar Noer, "Harun Nasution dalam Perkembangan Pemikiran Islam" dalam *Ibid*, h. 84, Harun Nasution mengembangkan teologi rasional Mu'tazilah yang berorientasi qadari Uraian tentang gadha dan qadar lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung Mizan, 1996), h. 59-67.

Mereka akan menjadi ragu-ragu terhadap konsepsi hukum kausalitas.

Kelemahan dalam memahami kausalitas akan menimbulkan banyak aspek negatif seperti keterbelakangan saintifik yang kini melanda dunia Islam.¹⁵ Aydin Sayili mengatakan bahwa kemendekan intelektual bagi kaum muslimin adalah karena mereka tidak merasa pasti bahwa proses-proses alamiah berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip tertentu yang sudah pasti.¹⁶

Memang masalah atomisme dan kausalitas ini jika tidak dipahami secara komprehensif-integral bisa menimbulkan ketegangan (tension). Kalau teori kausalitas filosof diterima dikhawatirkan akan terjebak pada konsepsi Deisme, Tuhan tidak lagi ikut campur secara aktif mengatur alam. Hal ini tentu akan menghilangkan kemahadaulatan Tuhan seperti yang dipahami dalam teologi al-Asy'ari, dan jika teori kausalitas ini ditolak, padahal dalam dunia realitas hukum kausalitas itu memang ada, bahkan dalam pengetahuan yang berkembang saat ini ia menjadi perekat bangun sebuah ilmu. Ketegangan ini di dunia Timur Sunni dimenangkan oleh teori atomistik al-Ghazali, sementara di Barat konsepsi kausalitas yang dengan tegas dikembangkan oleh Rusydian mendapat sambutan yang hangat, yang pada gilirannya menghasilkan *etos scientific*.

¹⁵ Yudian W. Asmin, "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam (Studi tentang Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd)", Makalah Dikusi Ilmiah Dosen Tetap IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 25 September 1994, h. 1.

¹⁶ Aydin Sayili, "Sebab-sebab Kemunduran Sains dalam Islam" dalam *al-Hikmah* No. 13, 1994, h. 90.

Apakah teori kausalitas yang ditawarkan oleh Ibn Rusyd harus dipahami secara Deisme? Apakah alam yang terbentang ini sudah lepas dari Tuhan, tidak tergantung dan tidak membutuhkan Tuhan lagi? Konsepsi kausalitas Ibn Rusyd bukan mengajak ke sana tetapi justru sebaliknya akan membawa orang beriman kepada Tuhan yang menciptakan keteraturan dalam alam yang diciptakan-Nya.

Pemahaman yang integral terhadap hukum kausalitas agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam memandang realitas. Kesalahpahaman dalam memandang realitas akan berakibat jelek bagi cara berpikir dan menyikapi hidup, dan tentu ini akan mengendorkan umat Islam.

Penulis membagi tiga penelitian ini, yaitu; *Pertama*, Bagaimana konsepsi atomisme al-Ghazali dan kausalitas Ibn Rusyd? *Kedua*, Bagaimana hubungan qadha dan qadar, doa, mukjizat, karamah, sihir dengan hukum kausalitas yang langgeng dan tidak berubah? dan *Ketiga*, Bagaimana pengaruh pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd?

Dalam penelitian ini tujuannya adalah untuk mengetahui konsepsi atomisme al-Ghazali dan kausalitas Ibn Rusyd. Selain itu untuk mengetahui kaitan peristiwa-peristiwa yang dikenal dengan peristiwa supranatural seperti mukjizat, karamah, sihir dan juga untuk mengetahui peranan doa dalam hubungannya dengan kausalitas yang tidak berubah. Di samping itu penelitian ini juga bertujuan untuk mengajak angkatan muda Islam untuk mengenal sisi rasional ajaran Islam, dan tentunya tulisan ini tidak bertujuan untuk menjadikan seseorang menjadi muslim rasionalis, lebih-lebih lagi menjadi penganut rasionalisme ala Barat.

Pembahasan tentang konsepsi atomisme al-Ghazali dan kausalitas Ibn Rusyd sudah ditulis oleh kaum intelektual. Seperti yang ditulis Harun Nasution dalam bukunya *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, pembahasannya ringkas, hanya memuat sebagian kecil pemikiran tentang hal itu. Ia menulis:

“Dalam mengkritik al-Ghazali, Ibn Rusyd menjelaskan bahwa dalam pandangan Islam segala-galanya dalam alam ini berlaku menurut hukum alam, yaitu menurut sebab musabab *causality*. Al-Ghazali sendiri tidak percaya adanya hubungan *causality* antara sebab dan musabab. Api membakar bukan karena api mempunyai sifat membakar, tetapi karena kehendak mutlak Tuhan supaya api membakar. Kalau Tuhan tidak menghendaki supaya api membakar, api tidak akan membakar. Bagi al-Ghazali api biasanya membakar, jadi tidak selamanya membakar. Menurut Ibn Rusyd sebaliknya, segalagalanya di alam ini berlaku menurut peraturan-peraturan yang tertentu lagi sempurna, menurut hukum sebab musabab. Kalau api sifatnya membakar mesti membakar selama-lamanya membakar dan bukan hanya terkadang. Kalau ada kalanya api tidak membakar, maka itu mesti ada sebabnya”.¹⁷

Selanjutnya tulisan M. Amin Abdullah dalam bukunya *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, di sana ia menulis:

¹⁷ Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 49-50; dengan kemajuan ilmu pengetahuan manusia dapat menyusun suatu zat yang tak dapat dibakar oleh api, seperti asbestos. Berhadapan dengan asbestos api tidak mampu membakarnya. Api tetap mempunyai naluri membakar tetapi asbestos mempunyai naluri, tahan api, dan oleh karena itu, asbestos tak dapat dibakar oleh api. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 117.

“Hukum kausalitas oleh al-Ghazali diserahkan sepenuhnya kepada kekuasaan mutlak Tuhan. Manusia secara logika tidak boleh mengatakan banyak anak akan berakibat pada kelanjutan pendidikan anak, ekonomi keluarga”, karena hal itu akan dirasakan akan menepikan kekuasaan Tuhan dalam memberi rizki, dan yang bisa dengan mudah melampaui aturan logika manusia. Bahkan secara lebih mendasar lagi, al-Ghazali meragukan berlakunya hukum kausalitas dalam kaitannya dengan kuatnya untuk mempertahankan arti mukjizat secara tradisional. Tuhan dapat dengan mudah merubah tongkat menjadi ular dan itu tanpa harus melalui format aturan logika yang benar dan tata aturan hukum sebab akibat.

Al-Ghazali selalu mengaitkan pembahasan hukum sebab akibat dengan pendekatan yang bersifat teologi. Lantaran itu, sulit sekali bagi al-Ghazali dan para pengikutnya untuk mencari terobosan pendekatan alternatif selain pendekatan teologis. Karena keunggulan pendekatan teologis ala al-Ghazali ini, maka pendekatan-pendekatan baru mengandaikan adanya hubungan sebab akibat dan prinsip-prinsip dasar tertentu, seperti pendekatan sosiologis, ekonomis, antropologis, dan filosofis sulit berkembang di kalangan umat Islam. Padahal pendekatan-pendekatan baru ini sangat bermanfaat untuk menopang pendekatan teologi. Pemahaman al-Ghazali terhadap hukum kausalitas baru kemudian diketahui kelemahannya, setelah kita berani mengajak dialog dengan filsafat Barat. Ternyata hubungan sebab akibat tidak perlu dihipotesiskan semata-mata lewat pendekatan teologis, yang cuma menghasilkan dua kutub pendekatan dichotomis. Tidak pernah terlintas pada al-Ghazali bahwa hukum kausalitas itu bisa didekati secara filosofis dan pragmatis. Sulit dipungkiri memang bahwa ilmu pengetahuan dan juga

kehidupan manusia pada umumnya adalah bersendikan pada hukum kausalitas yang dapat dipahami, diuraikan, dirumuskan dan dimanfaatkan.¹⁸

Penulis ingin membahas lebih dalam lagi masalah ini. Lebih-lebih lagi pada saat ini penemuan terhadap hukum-hukum alam semakin canggih. Cuma saja di Barat penemuan hukum-hukum alam tersebut telah kehilangan signifikansi spiritual dan metafisiknya. Hukum-hukum alam dilihat oleh banyak orang dewasa ini bertentangan dengan hukum-hukum Tuhan dalam agama. Perpecahan antara hukum-hukum alam dengan hukum-hukum Tuhan memiliki konsekuensi yang parah bagi kesatuan pengetahuan ilmiah dan pengetahuan spiritual. Jika kita ingin mempertahankan keterpaduan ini di dunia modern, salah satu jalan yang mungkin adalah melalui penekanan kembali status metafisik atau spiritual hukum-hukum alam.¹⁹

¹⁸ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, h. 131. Salah satu pemahaman kausalitas adalah kausalitas empiris. Di kalangan umat Islam pendekatan empiris ini sangat kurang, karena pembicaraan tentang empirisme dengan positivisme yang berkembang di Barat, yang kemudian menjurus kepada materialisme yang meniadakan etik dan metafisik. Hal ini disebabkan karena lama ini empirisme selalu dipahami dalam paradigma Barat. Padahal jika kita mau mengkaji lebih jauh pada rangka yang tidak Barat sentris dalam dunia empiris itu justru ada bukti kebesaran Tuhan, dan itu tentu bukan *eiš*. Jadi empirisme yang dimaksud di sini adalah berbagai bidang kehidupan yang tidak lepas dari kerangka *alr'an* dan moral. Lihat M. Amin Abdullah, "Aspek epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LSFI, 1992), h. 41-42.

¹⁹ Lihat Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 82.

Penulis ingin mengupayakan suatu konsepsi agar hukum alam tidak lepas dari aspek metafisiknya. Kemudian yang tak kalah pentingnya kajian ini akan dapat memperlurus jalan pikiran. Pemikiran yang lurus berguna sebagai alat bedah untuk menyelesaikan setiap masalah yang dihadapi oleh kaum terpelajar muslim.

Di Indonesia terjadi arus informasi yang kurang seimbang antara pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Misalnya saja buku *Tahâfut al-Falâsifah* al-Ghazali terjemahannya sudah lama beredar di pasaran sedangkan *Tahâfut al-Tahâfut* Ibn Rusyd baru bertemu di pasaran pada 2004.²⁰ Jelas ini akan membawa pengaruh terhadap pikiran umat. Iklim dialog antar pemikiran menjadi macet. Orang digiring kepada pola pikir al-Ghazali seolah-olah pendapat immune tanpa cacat, sedangkan pikiran Ibn Rusyd diterima dengan kritis.

Hukum kausalitas oleh al-Ghazali diserahkan sepenuhnya kepada kekuasaan mutlak Tuhan. Manusia secara logika tidak boleh mengatakan bahwa banyak anak akan berakibat pada kelanjutan pada pendidikan anak, ekonomi keluarga, karena hal itu dirasakan akan menepikan kekuasaan Tuhan dalam memberi rezeki, dan yang bisa dengan mudah melampaui logika manusia.²¹ Hal ini tentu perlu untuk dikaji dalam meneliti. Penulis menggunakan library research, yaitu mengkaji teks-teks untuk mendapatkan data-data kualitatif.

Langkah pertama yang penulis lakukan adalah mengumpulkan literatur dari kepustakaan, baik literatur primer (karya

²⁰ Ibn Rusyd, *Tahafut at-Tahafut* Terj. Khalifaturahman (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

²¹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1993), h. 131.

yang ditulis oleh al-Ghazali dan Ibn Rusyd) maupun literatur skunder (karya orang lain tentang pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd) serta literatur lainnya.

Langkah selanjutnya setelah data-data terkumpul maka dilanjutkan dengan klasifikasi dan pengolahan data. Adapun metode pengolahan data yang dipergunakan:

1. Metode deskripsi, yaitu membuat gambaran mengenai situasi atau kejadian,²² atau pemikiran tanpa mengambil kesimpulan umum atau penelitian yang bertujuan untuk mendapatkan gambaran yang benar dari pemikiran seorang pemikir atau seorang tokoh.
2. Metode komparatif, yaitu ingin mencari jawaban secara mendasar tentang sebab akibat, dengan menganalisa faktor-faktor penyebab terjadinya sesuatu. Metode ini termasuk dalam metode sejarah,²³ yang akan dikomparasikan di sini adalah disamping aspek pemikiran juga aspek sejarah kedua tokoh yaitu al-Ghazali dan Ibn Rusyd.

²² M. Suparmoko, *Metodologi Penelitian Praktis* (Yogyakarta: BPFE, 1981), h. 1; Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset* (Yogyakarta: Fai. Psikologi UGM, 1987), h. 3; Bagi Husserl seorang tokoh fenomenologi suatu deskripsi merupakan salah satu unsur hakiki untuk menemukan eidos pada suatu fenomena tertentu. Hal yang akan dideskripsikan seperti halnya dengan penelitian sosial adalah kasus-kasus konkrit situasi-situasi yang melingkari pemikiran pemikir atau filosof. Lihat Anton Bakker dan Achmad Charriss Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 54.

²³ Moh. Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1983), h. 68. Tugas sejarawan/peneliti seperti yang dikatakan Hipolyte Tais, menyeleksi fakta dan meneliti penyebab-penyebabnya. Ini berarti dalam sejarah berlaku hukum kausal. Walaupun belum tentu penyebab

3. Metode interpretasi, yaitu ingin menangkap arti, wawasan atau nuansa yang dimaksud oleh pemikir atau seorang tokoh yang diteliti. Interpretasi ini berguna untuk mencapai pemahaman yang benar mengenai ekspresi manusia yang dipelajari.²⁴
4. Metode analisis, yaitu cara penalaran dan argumentasi yang berdasarkan pada pernyataan-pernyataan yang benar,²⁵ yang ingin memilah-milah suatu kebulatan ke dalam bagiannya untuk dapat memahami sifat, hubungan, eranan dari masing-masing bagian tersebut.²⁶

yang sama menimbulkan akibat yang sama. Demikian pula sebaliknya. Bagi sejarah, hukum kausal. Ini menjelaskan tentang interaksi antara ide dan peristiwa. Lihat Nourrouzzaman Shiddiqiê, "Sejarah Pisau Bedah Ilmu Keislaman" dalam Taufiq Abdullah dan M. Rusli Karim (ed), *Metode Penelitian Agama* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 70.

²⁴ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi*, h. 42.

Di dalam ekspresi seorang filosof itu banyak hal yang bisa ditangkap seperti aspek sosial, ekonomi dan lain-lain. Hidup manusia penuh dengan nuansa, masih banyak yang belum jelas benar. Pikiran masih harus berpikir dan merenung, berbagai hubungan akan senantiasa ditemukan dan perlu untuk dikaji dan diulang kembali, karena itø interpretasi amat diperlukan. Di samping itø karena sulitnya mencari maksud yang sesungguhnya dari tulisan pemikir. Bila kita berbicara maka kata-kata yang kita ucapkan itu pada dasarnya lebih sempit bila dibandingkan dengan buah pikiran atau pengalaman kita. Bila kita menuliskannya, maka kata-kata yang tertulis itu menjadi lebih sempit lagi. Dari sini jelas interpretasi amat dibutuhkan. Lihat E Sumaryono, *Hermeneutik sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 25.

²⁵ Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat* (Yogyakarta: Liberti, 1992), h. 9.

²⁶ The Liang Gie, *Kamus Logika* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1975), h. 15.

MENGAKRABI AL-GHAZALI DAN IBN RUSYD



A. Al-Ghazali

1. Sejarah Hidup

Membicarakan Imam al Ghazali bagaikan mengunjungi seorang orang tua yang telah lama dikenal. Al-Ghazali adalah sosok pemikir muslim yang produktif dan sangat berpengaruh di dunia Islam. Ia terkenal dengan sebutan *hujjah al-Islâm* (argumentasi Islam). Ia merupakan anak zamannya. Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Thusi al-Syafi'i.¹ Gelar *hujjah al-Islâm* selalu melekat dengan kebesarannya karena prestasinya yang gemilang dengan karyanya *Tahafut al-Falasifah* dan *Ihya' Ulum al-Din*.²

¹ H.A.R. Gibb and J.H. Kramer, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1974), h. 111.

² Yudian W Asmin, "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam (Studi tentang Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd), *Makalah Dikusi Ilmiah Dosen Tetap IAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta, 25 September 1994, h. 2. Terlepas dari jasa besar al-Ghazali dalam

Ia seorang sarjana ensiklopedik dan penyelidik ulung di zamannya. Ia mempunyai ilmu yang luas sekali, meliputi; ilmu kalam (teologi), fiqh, tafsir, logika dan filsafat.³ Ilmu-ilmu ini ia peroleh dengan bersusah payah, bertahun-tahun belajar, pindah dari suatu tempat ke tempat lain, dari satu guru ke guru lain, bahkan ia sampai mengalami kegoncangan, kebingungan dan skeptis.⁴ Si skeptis ini memiliki kemampuan yang kuat telah mendahului Descartes (1596-1650) dalam metode filsafatnya; dan tujuh ratus tahun sebelum Hume (1711-1776) memotong ikatan kausalitas dengan mata pisau dialektikanya.⁵ Peminat kajian terhadap al-Ghazali menaruh minat terhadap sejarah hidupnya. Ia mengusung tema yang dramatik, *al-Munqiz min al-Dhalal/ The Deliverer from Error/ Pembebasan dari Kesesatan*.⁶

menyelamatkan konsepsi Asy'ari di hadapan konsepsi Mu'tazilah, namun al-Ghazali secara tidak sadar juga mewariskan kepada generasi penerusnya sikap "tidak kritis" dalam mengamati sesuatu. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 130.

³ Filsafat adalah ilmu mencari pengertian sampai akar atau pun dasar yang terdalam (*ex ultimis causis*). Anton Bakker, *Ontologi Metafisika Umum* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), h. 18.

⁴ Al-Ghazali, *al-Munqiz min al-Dhalal* (Bairut: al-Maktabah al-Saibah, t.th), h. 28-33. Skeptis yang dialami oleh al-Ghazali juga dialami oleh Descartes yang dipandang sebagai Bapak filsafat modern di dunia Barat. Ia membangun filsafatnya atas dasar kesangsian metodelis. Lihat Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 6-8.

⁵ Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 1990), h. 73.

⁶ Frank Griffel, *Al-Ghazali Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), h. 34.

Dari ayahnya ia tidak mendapatkan warisan intelektual yang memadai. Al-Ghazali sendiri lahir dan dibesarkan dari keluarga miskin. Profesi ayahnya sebagai pemintal kain tenun. Al-Ghazali lahir di desa Ghazaleh, dekat Thus, Iran Utara pada tahun 450/1058.⁷ Al-Ghazali merupakan orang Persia asli.⁸

Walaupun ayahnya tidak mempunyai kapasitas intelektual yang memadai layaknya seorang cendekiawan namun ia mempunyai perhatian ilmu pengetahuan terutama ilmu agama. Ia sering menghadiri diskusi-diskusi agama di lingkungannya dan selalu menengadahkan tangan ke langit agar dikaruniakan putera-putera yang berpengetahuan, taat beribadah serta memandu umat.⁹ Doa ayahnya terkabul, kelak al-Ghazali anak seorang pemintal kain tenun menjadi “pemintal umat” yang telah dirobek-robek oleh beberapa aliran. Menurut al-Ghazali ada empat kelompok aliran pemikiran yang sedang berkembang pada masa itu, yakni kelompok teolog, filosof, aliran batiniah dan kaum sufi.¹⁰ Al-Ghazali dengan cermat telah mengamati sosiologi ilmu pengetahuan pada masanya. Ia memetakan kecenderungan ilmu pada masanya dan kemudian menyelidiki dengan seksama. Ia memberikan analisa terhadap horizon pengetahuan itu.

⁷ Lihat Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 257.

⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), h. 159.

⁹ Sulaiman Dunia, *al-Haqiqah fi Nazar Ghazali* (Kairo: Dâr al-Ma’arif, 1971), h. 18.

¹⁰ Muhammad Hamdi Zaquzuq, *al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof* Terj. Ahmad Rofi’i Utsmani (Bandung: Pustaka, 1987), h. 2.

Masa hidup al-Ghazali merupakan masa disintegrasi bagi umat Islam. Setelah didahului oleh fragmentasi sosial politik dan alam pemikiran juga tidak terkontrol di samping itu kurang toleransi sesama kaum muslimin sehingga mengubah dinamika perbedaan paham menjadi pertentangan dan konflik-konflik politik. Di masa ini keutuhan umat Islam di bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun.¹¹ Pada gilirannya Baghdad dapat dirampas dan dihancurkan oleh Hulagu Khan pada tahun 1258, kurang lebih seratus lima puluh tahun setelah meninggalnya al-Ghazali. Tiga tahun sebelum al-Ghazali lahir, ibu kota Abbasiyah jatuh ke tangan kekuasaan Turki Saljuk setelah lebih satu abad diperintah oleh Amir-amir Buwaihi yang beraliran Syi'ah.¹² Ahmad ibn Buwaihi mengadakan serangan ke Baghdad pada tahun 945 dan ia menguasai ibu kota bani Abbas ini sampai tahun 1055. Khalifah-khalifah bani Abbas tetap diakui, tetapi kekuasaan dipegang oleh Sultan-sultan Buwaihi.¹³ Semula diharapkan dengan naiknya Saljuk yang Sunni ke panggung *de facto* kekuasaan, para khalifah di Baghdad akan memperoleh kembali hegemoni politiknya yang telah lama lepas. Tetapi ternyata pihak Saljuk meskipun sama-sama dari golongan

¹¹ Harun Nasution membagi periode Sejarah Islam kepada tiga periode: Klasik, pertengahan dan modern. Periode klasik terdiri dari dua: yaitu fase ekspansi, integrasi dan puncak kemajuan dan fase disintegrasi yaitu fase kemunduran. Al-Ghazali hidup pada masa ini. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 13.

¹² Lihat A. Syafii Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 55.

¹³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), h. 77.

Sunni tetap menjadikannya boneka. Dengan demikian usaha al-Mawardi, pakar politik ketika itu yang menulis *al-Ahkam al-Sultaniah*, tidak mampu untuk mengokohkan kembali secara *de facto* kekuasaan Abbasiyah.¹⁴ Namun hubungan antara khalifah-khalifah Abbasiyah dengan Sultan-sultan Saljuk lebih mesra dibanding dengan Sultan-sultan bani Buwaihi. Hal ini disebabkan karena sama-sama bermazhab Sunni dan juga orang-orang Saljuk tidak bersifat kasar dan bisa dijadikan sebagai mitra kerja yang baik.¹⁵

Di medan intelektual-spiritual, selama abad ke-11 Miladiyah/abad kelima Hijriyah ini berlangsung pula perdebatan sengit antara filosof dalam menafsirkan ajar13 ajaran agama.¹⁶ Perdebatan ini merupakan kelanjutan dari perdebatan-perdebatan abad-abad sebelumnya. Al-Kindi (158/801-260/873), al-Farabi (258/870-339/950), Ibn Sina (370/980-428/1037) mewakili pemikir paripatetik muslim dan Khawarij, Murji'ah, Qadariyah, Jabariyah, Mu'tazilah yang mengambil paham Qadariyah, Asy'ariah yang dibangun oleh Abu al- Hasan al-Asy'ari yang memancarkan tonggak Ortodoksi mewakili pemikir kalam.¹⁷

Dalam bidang fiqh, sejak pertengahan abad keempat Hijriyah di kalangan *fuqaha'* Ahl Sunnah dikeluarkan fatwa menutup pintu ijtihad, dan diwajibkan bertaklid kepada salah

¹⁴ Lihat A. Syafii Ma'arif, *Peta Bumi*, h. 55.

¹⁵ A. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993), h. 39.

¹⁶ A. Syafii Ma'arif, *Peta Bumi*, h. 55.

¹⁷ Lihat Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 12-30.

seorang dari mazhab yang empat.¹⁸ Peristiwa ini terjadi kurang lebih satu abad menjelang kelahiran al-Ghazali. Kreativitas dan daya dinamis pemikiran umat Islam dalam merumuskan hukum-hukum baru menjadi hilang. Tidak ada produk-produk hukum baru di dunia Sunni. Pembukaan pintu ijtihad baru dilakukan oleh Ibn Taimiyah (661/1 263-728/1308).¹⁹

Dalam bidang tasawuf berkembang ajaran tasawuf falsafi yang berbagai corak. Al-Ghazali sendiri berhasil mengharmonikan corak keberagamaan yang orientasi lahir dengan yang batini dan ini merupakan karya besarnya.²⁰ Sementara itu kelompok Syi'ah Isma'ili yang mempunyai sistem teologi tersendiri dan mempunyai doktrin politik yang berbeda dengan sistem politik Sunni selalu menjadi rival pemerintahan Baghdad.²¹

Inilah kondisi yang melingkari dan sekaligus menantang intelektual al-Ghazali. Belum lagi kondisi keluarga yang tidak berpihak kepadanya karena sejak kecil al-Ghazali telah menjadi yatim.

Namun rasa ingin tahu yang bergemuruh dalam dadanya, dan etos keilmuannya yang kuat menyebabkan ia tak patah semangat. Setelah kematian ayahnya, ia dibina

¹⁸ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, h. 407-408.

¹⁹ *Ibid.*, h. 383-384. Lihat juga Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taimiyah dalam Bidang Fiqh Islam* (Jakarta: INIS, 1991), h. 83-84.

²⁰ Nurcholish Madjid, "Imam al-Ghazali", h. 8.

²¹ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Imam al Ghazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), h. 164-169.

seorang sufi, teman ayahnya.²² Agaknya di sini ia pertama kali melihat potret kehidupan sufi. Selanjutnya di kota kelahirannya di Thus ia belajar dengan Ahmad ibn al-Razikani dalam ilmu fiqh (hukum) dan dengan Yusuf al-Nassaj dalam bidang tasawuf. Kemudian ia melanjutkan studinya ke Jurjan berguru pada Abu Nasr al-Isma'ili.²³

Pada tahun 471/1077 ia menuju Nisyabur. Di kota ini ia belajar kepada Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain, seorang ahli teologi Asy'ariyah ternama pada masa itu dan professor pada Universitas Nizamiyah.²⁴ Imam Haramain sendiri berasal dari Nisyabur dan pernah mengajar di dua kota suci yaitu Makkah dan Madinah selama empat tahun (447/1056-451/1060). Dengannya al-Ghazali mempelajari teologi, logika, ilmu alam dan filsafat.²⁵ Al-Juwaini bangga dengan prestasi al-Ghazali.²⁶

Kota Nisyabur merupakan kota tersendiri bagi dirinya karena di kota ini ia mengalami pencerahan intelektual, di kota ini pertama kali ia benar-benar memuaskn dahaga akan ilmu pengetahuan. Di sini ia mulai menulis, berdiskusi secara intensif, mencuat ke permukaan. Ia mulai dikenal sebagai cendekiawan. Di kota Nisyabur ini pula ia mulai mengalami

²² Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Anda Utama, 1993). h: 30.5. Lihat juga Thoha Abd al Bagi al-Surur, *Alam Pemikiran al-Ghazali* Terj. LPMI (Solo: Pustaka Mantiq, 1993), h. 18.

²³ Sulaiman Dunia, *al-Haqiqah fi Nazar al-Ghazali*, h. 18.

²⁴ *Ibid.* h.18. Lihat Ismail Raji al-Faruqi dan Lois Lamiya' al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), h. 229.

²⁵ Sulaiman Dunia, *al-Haqiqah*, h. 18.

²⁶ Abdul Aziz, *Ekonomi Sufistik Model al-Ghazali* (Bandung: Alfabeta, 2011), h. 25.

kegelisahan karena melihat gejala-gejala yang tidak sehat, diantara-nya ulama dan cendikiawan kurang mempunyai komitmen etik. Di samping itu terdapat pertikaian aliran dalam memahami agama seperti golongan Bathiniyah, Zhahiriyah ahli ilmu kalam, ahli filsafat dan lain-lain.²⁷

Imam Haramain mempunyai perhatian kepada al-Ghazali Muda. Ia diberikan kesempatan menjadi asistennya mengajar di Universitas Nizamiyah, sebuah lembaga pendidikan tinggi yang didirikan oleh Nizam al Mulk sebagai Wazir (Perdana Menteri) Sultan Saljuk antara tahun (456/1063-486/1092). Tentang kapasitas keilmuan al-Ghazali imam Haramain menggelarinya dengan *Bahr al Mughriq* (lautan menghanyutkan, menenggelamkan).²⁸

Pada tahun 475 H/1081 dalam usianya mencapai 25 tahun, al-Ghazali Muda mulai menjadi dosen, di bawah pimpinan gurunya Imam Haramain.

Al-Ghazali sendiri dalam *al-Munqiz min al-Dhalal* menerangkan bagaimana semenjak usia sangat muda ia mengtradakan penyelidikan terhadap berbagai aliran yang muncul dan mempengaruhi masyarakat. setiap golongan mengklaim bahwa golongannya yang benar dan selamat. Al-Ghazali dengan tekun meneliti argumen mereka sehingga

²⁷ M. Arief Lubis, *Imam Ghazali Filosouf* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 8.

²⁸ Lihat Abdul Halim Mahmud, *Hal Ihwal Tasauf* Terj. Abu Bakar Basymeleh (Indonesia: Darul Ihya' t.th), h. 40-41. Lihat juga Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, h. 742-743. Gelar yang berhubungan dengan prestasi al Ghazali ini bermacam-macam seperti Syafii kedua, *Zain al Din*, *Hujjah al-Islam*. Lihat Yusuf, Qardawi, *al-Imam al-Ghazali bain Madihih wa Naqidih*, (t.tp.: Dar al-Wafa', t.th), h. 21-22.

pada akhirnya ia mendapatkan pegangan yang kokoh untuk dirinya dan terlepas dari taklid.²⁹

Setelah gurunya Imam Haramain meninggal 478H/1086 ia diangkat oleh Nizam al-Mulk menjadi Rektor memimpin Universitas Nizamiyah menggantikan jabatan struktural yang biasanya di tangan Imam Haramain. Ketika itu usianya masih 28 tahun.³⁰

Selanjutnya al-Ghazali atas permintaan Nizam al-Mulk menuju Muaskar. Di kota ini ia mulai dekat dengan elit penguasa, penentu kebijaksanaan. Al-Ghazali sering diundang mengadakan diskusi dengan cendikiawan maupun para elit birokrasi Di Muaskar ini ia mengembangkan karirnya selama 5 tahun.³¹

Karena karir akademisnya yang selalu cemerlang maka pada tahun 483 H/1091M ia diangkat menjadi Rektor Universitas Nizamiyah yang berpusat di Baghdad³² Kota Baghdad merupakan kota Metropolitan, ia merupakan pusat pemerintahan Dinasti Abbasiyyah.

Al-Ghazali, Rektor, Professor Fiqh yang sedang naik daun ini tiba-tiba punya keinginan untuk meninggalkan kursi kebesarannya demi mengadakan petualangan mencari sesuatu yang menngusik jiwanya. Ia meninggalkan kota Baghdad dengan segala simbol-simbol prestasi yang telah

²⁹ Al-Ghazali, *al-Munqiz min al-Dhalal* (Bairut: al-Maktabah al-Saibah, t.th), h. 23-28.

³⁰ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, h. 37-38. Lihat juga M. Arief Lubis, *Imam Ghazali*, h. 15-20.

³¹ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, h. 37-38.

³² Lihat Paul Edwards (ed). *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmilan Publishing Co., 1967), h. 327.

dicapainya, ini terjadi pada tahun 1488/1096. Perginya al-Ghazali tidak dapat dimengerti oleh ulama-ulama pada waktu itu. Tindakannya ini merupakan kejadian yang paling besar, setelah al-Asy'ari meninggalkan paham Mu'tazilah.³³

Tindakan yang diambil al-Ghazali ini menjadi kontroversi di kalangan ulama pada waktu itu dan juga para peneliti sesudahnya. Ada beberapa kemungkinan yang melatarbelakangi kepergian al-Ghazali dari Baghdad:

a. Terbunuhnya Perdana Menteri Nizam al-Mulk

Terbunuhnya Perdana Menteri Nizam al-Mulk negarawan Saljuk yang selama ini menjadi mitra kerjanya untuk membangun masyarakat. Selama ini Nizam al-Mulk banyak memberikan lampu hijau kepada al-Ghazali untuk mengembangkan potensi dirinya menjadi intelektual yang diperhitungkan. Bahkan atas restunya al-Ghazali bisa duduk sebagai pucuk pimpinan pada Universitas Nizamiyah baik di Nisyabur maupun di Baghdad, dan yang lebih penting lagi berkat Nizam al-Mulk lah al-Ghazali bisa mengembangkan teologi al-Asy'ariyah, ajaran teologi yang dipelajarinya secara

³³ A. Mukti Ali, *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h: 32. Lihat juga Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif Ceramah-ceramah di Kampus* (Bandung: Mizan, 1993), h. 191. Al-Asy'ari pada mulanya merupakan salah seorang pengikut Mu'tazilah. Kurang lebih empat puluh tahun lamanya ia menjadi kader Mu'tazilah. Kemudian ia keluar dan membangun aliran teologi sendiri yang kemudian dikenal dengan namanya sendiri. Di antara penyebab keluarnya adalah karena al-Asy'ari berdebat dengan gurunya al-Juba'i, dan dalam perdebatan itu guru tak dapat menjawab tantangan murid. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 64-65.

mendalam dari gurunya Imam Haramain. Kematian Perdana Menteri Nizam al Mulk secara tidak wajar ini mempunyai efek psikologis kepada dirinya.³⁴ Tetapi bukan hanya al-Ghazali saja yang merasa kehilangan atas terbunuhnya Nizam al-Mulk. Seluruh masyarakat kehilangan perdana menteri yang amat berjasa, yang sangat sulit mencari penggantinya. Seorang Perdana Menteri yang ahli politik, seorang panglima, Seorang alim yang luas pengetahuannya suka kepada alim ulama dan pendiri Universitas Nizamiyah.³⁵ Meninggalnya Nizam al-Muluk nampaknya manambah beban kekecewaannya.

b. Meninggalnya Sultan Malik Syah dan Khalifah

Sultan Malik Syah adalah putra Alp Arselan yang memerintah pada tahun (1072-1092). Ia terkenal dengan usahanya yang keras untuk mengadakan fasilitas untuk kepentingan masyarakat seperti masjid, jembatan, irigasi dan juga banyak menyokong fasilitas untuk meningkatkan ilmu pengetahuan, hal ini terutama terjadi dengan kerjasamanya bersama Perdana Menternya Nizam al- Mulk.³⁶

³⁴ Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, h. 4.

³⁵ A. Syalabi, *Sejarah Kebudayaan*, h. 342. Dalam bidang politik Nizam al-Muluk menulis sebuah buku *Siyasah Nammah* (Books of Political Conduct): G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam A. History 600 AD-1258 AD* (Chicago: Aldiné Publishing Company, 1970), h. 154-155. Universitas Nizamiyah tersebar di berbagai daerah seperti Damaskus di Nisabur, Iskandariyah dan lain-lain. Sedangkan pusatnya di Baghdad. Lihat M.M. Syarif, *Dialektika Islam Alam Pikiran Islam* Terj. Fuad Muhammad Fachruddin (Bandung: Diponegoro, 1970), h. 39.

³⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, Jilid 1, h. 77.

Di bawah pemerintah Saljuk ini ini ditemukan kerja sama yang erat antara para penakluk Buwaihi ini dengan elite birokrasi di istana Khalifah di Baghdad. Namun keamanan dan ketentraman dalam pemerintahan Alp Arselan dan Malik Syah ini hanya berlangsung tiga dasa warsa saja (dari 1063-1092) kemudian diikuti pertarungan dan perang yang lama diantara keturunan mereka.³⁷

Selama pemerintahan Malik Syah perbatasan timur berhasil dipertahankan bahkan diperluas. Pada umumnya disepakati bahwa kekuasaan Bani Saljuk mencapai puncaknya pada akhir pemerintahan Malik Shah. Kemaharajaan terbentang dari Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus dan Laut Aral sampai Teluk Persi, serta memiliki pengaruh sampai ke Makkah dan Madinah. Namun kematian Malik Shah menimbulkan perebutan kekuasaan suatu perebutan yang tidak menghasilkan seorang yang mampu mempersatukan kembali kekuatan yang telah terpecah-pecah.³⁸ Malik Shah inilah yang memberikan kesempatan dan restu kepada al-Ghazali untuk tumbuh menjadi intelektual yang besar, dan dengan kerja sama yang baik maka al-Ghazali mendapatkan sukses besar.³⁹

³⁷ Vladimir Minorsky, "Iran :Oposisi Kesyahidan, dan Pemberontakan" dalam Von Grunebaum (ed), *Islam Kesatuan dalam Keragaman* Terj. Effendi N. Yahya (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1983), h. 217.

³⁸ W. Montgomery Watt, *Kajian Islam dan Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis* Terj. Hartono Hadi Kusumo (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 249.

³⁹ Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental* (Jakarta: Ruhama, 1994), h. 22.

c. Iklim Politik di Baghdad yang Semakin Menghangat

Dengan meninggalnya Nizam al-Muluk dan Malik Shah iklim politik di Baghdad semakin tak terkendali. Pemimpin yang melanjutkan mereka tidak mempunyai kemampuan seperti pemimpin terdahulu di samping itu pertentangan Syi'ah dan Sunni semakin hebat. Al-Ghazali sendiri ikut terlibat membentuk opini masyarakat agar tetap setia kepada Sunni dan pemimpin mereka. Di sini al-Ghazali menulis buku *Fadhoih al-Bathiniyah wa Fadhail al-Mustazhhiriyah* (Bahayanya Haluan Bathiniyah dan Kebaikan Pemerintah Mustazhir). Sebagai kenangan kepada Khalifah Mustazhir yang menggantikan Khalifah Muqtadi.

d. Karena Problem Epistemologis

Masalah-masalah yang tersebut di atas telah menyita ketenangan al-Ghazali. Namun ada lagi persoalan yang tidak kalah membuat terganggunya suasana hati al-Ghazali, yaitu problem epistemologis. Masalah ini membuat ia skeptis. Jiwanya mengalami kegoncangan hebat. Dalam kegoncangan ini, pertanyaan yang membentur pikirannya adalah tentang apakah pengetahuan yang hakiki itu? dan bagaimana cara memperolehnya. Apakah pengetahuan itu diperoleh melalui pengalaman empirik, ataukah lewat refleksi rasio atau dengan jalan lain. Pertanyaan inilah yang pada akhirnya memaksanya menyelidiki sifat pengetahuan manusia dan menyelidiki sejauh mana batas pengetahuan manusia. Pertama-tama al-Ghazali meragukan segala pengetahuan yang dicapai manusia.⁴⁰ Ia menduga bahwa pengetahuan yang benar

⁴⁰ Lihat al-Ghazali, *al-Munqiz*, h. 31.

adalah melalui pengalaman empiris akhirnya dugaannya ini ditolaknyanya. Matanya melihat bahwa bayangan tongkat itu tidak bergerak padahal sebaliknya bahwa bayangan itu bergerak mengikuti bayangan matahari. Kemudian ia menduga bahwa pengetahuan yang benar adalah melalui akal. Akan tetapi dugaan ini dibataalkannya karena akalpun juga mengalami kekeliruan. Sampai akhirnya ia menemukan epistemologi intuitif.⁴¹ Kondisi dan suasana hati al-Ghazali yang skeptis dan ragu ini dirasakannya selama dua bulan, dan selama itu pula ia merasa sebagai seorang Skeptis (*Safsatah*). Tetapi untunghlah akhirnya Allah berkenan menyembuhkan penyakit keraguan tadi. Pikiran menjadi sehat dan cerah kembali. Ini terjadi tidak dengan mengatur alasan atau menyusun keterangan, tetapi dengan Nur yang dipancarkan Allah ke dalam hatinya. Demikian pengakuan al-Ghazali.⁴² Dalam petualangan epistemologisnya akhirnya al-Ghazali menemukan epistemologi intuitif.

e. Pertanyaan Eksistensial yang Menggodanya

Setelah sembuh dari penyakit skeptisnya, sekarang muncul pertanyaan eksistensial dalam dirinya; yaitu sudah siapkah aku menuju Sang Pencipta dengan segala amal-amalku? Sudahkah aku ikhlas beramal semata-mata karena Allah? Dengan pertanyaan yang muncul dalam dirinya ini, sekarang ia sibuk meneliti dirinya tentang segala aktifitas dan amal perbuatannya yang telah dilakukannya, termasuk pengabdianya mengajar selama ini. Namun setelah ia mengoreksi dirinya, ia menemukan bahawa niatnya mengajara

⁴¹ Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, h. 181-182.

⁴² Al-Ghazali, *al-Munqiz*, h. 31.

selama ini dikerjakannya tidak sebenarnya ikhlas karena Allah, melainkan dicampuri oleh pengaruh ingin kedudukan dan popularitas. Maka dari itu ia merasa seakan-akan berada di tepi neraka, dan jika tidak merubah sikap neraka tentu akan membakar dirinya. Selama enam bulan terombang-ambing dalam upaya keluar dari pergulatan eksistensial dalam dirinya maka diputuskannya untuk meninggalkan kota Baghdad dengan segala kemakmuran yang telah diperolehnya. Ia tinggalkan kota ini setelah membagi-bagikan sebagian harta bendanya⁴³ Perubahan kehidupan al-Ghazali dan pengembaraan eksistensial dirinya setelah dia mendalami ajaran sufisme seperti melalui karya al-Muhassibi (w. 243/834), al-Junaid (w. 298/845), al-Syibli (w. 334/945) maupun dari al-Bustami (w. 262/875) dan mungkin juga melalui lisan dengan perantaraan saudaranya Ahmad.⁴⁴ Itulah kondisi yang melingkarinya sehingga ia memutuskan meninggalkan kota Baghdad, dan kemudian sampailah ia di Suriah, ia melaksanakan kehidupan sufi selama dua tahun lamanya; ia menghindarkan diri dari segala hiruk pikuk manusia, mengasingkan diri di puncak menara Masjid Jami'. Lalu ia pergi untuk menunaikan ibadah haji pertama-tama ke Baitul Maqdis lalu ke kuburan Nabi Ibrahim di Hebron kemudian menuju Mesir karena adanya penyerbuan tentara Salibiyah ke Palestina.⁴⁵ Mesir ketika itu

⁴³ *Ibid.*, h. 71-72. Pengalaman al-Ghazali ini disebut juga konversi mistik yaitu perubahan pemahaman keagamaan dari level, intelektual dan emosional yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi. Lihat Robert H. Thouless, *Pengantar Psikologi Agama* Terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), h. 211.

⁴⁴ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu Membangun Rangka Islamisasi Ilmu* Terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), h. 187

⁴⁵ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, h. 74-75.

merupakan pusat kedua kemajuan Islam setelah Baghdad di kota ini terkenal dengan Universitas al-Azharnya, dan akhirnya menuju Makkah dan Madinah. Semula ia berencana untuk berangkat ke Marokko untuk memenuhi undangan muridnya, Muhammad ibn Tumart yang mendirikan Daulah Muwahhidun di Afrika Utara dan Spanyol. Undangan ini dibataalkannya. Sehabis menunaikan ibadah haji dan menzirahi makam Rasulullah SAW kembali ia menjalankan kehidupan sufinya di Makkah dan di Madinah sampai akhirnya mendapatkan ilham kasyaf dari Allah Swt. Secara keseluruhan petualangan kehidupan sufisme al-Ghazali kurang lebih sepuluh tahun.⁴⁶

Pada tahun 499 al-Ghazali pulang kembali ke Nisyabur dengan penuh bangga dan kemenangan serta pencerahan kemudian ia menerima tawaran Fakhr al-Mulk putra Nizam al Mulk untuk mengabdikan diri di universita di Nisyabur.

Al- Ghazali memangku jabatan pimpinan Universitas Nizamiyah di Nisyabur dan sekaligus memberikan kuliah dengan gembira sekali. Kesadaran baru yang dibawanya bahwa paham sufi adalah prinsip sejati dan paling baik disebar dan ditularkannya kepada segenap mahasiswanya.

Di samping jabatannya di Nisyabur al-Ghazali mendirikan juga di tanah kelahirannya di Thus suatu madrasah fiqh yang khusus mempelajari ilmu hukum, dan untuk melatih mahasiswanya dalam kehidupan sufisme ia membangun sebuah asrama. Setelah mengabdikan diri untuk ilmu pengetahuan; menulis, mengajar, melatih para mahasiswanya, pada usia 55 tahun al-Ghazali meninggal dunia di kota

⁴⁶ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup*, h. 49.

kelahirannya yaitu di Thus pada tanggal 14 Jumad al Akhir 505/19 Desember 1111 dalam pangkuan saudaranya Abu Ahmad Mujiduddin.⁴⁷

2. Al-Ghazali dan Filsafat

Pembicaraan hubungan antara al-Ghazali dan filsafat berawal dari kritiknya dari para filosof yang ditulisnya dalam kitabnya *Tahâfut al Falâsifah*, sebuah karya yang diluncurkannya ketika ia masih berada di Baghdad dan kemudian disinggunginya juga dalam kitabnya *Munqiz min al Dhalal* yang tahun ditulisnya beberapa menjelang meninggalnya.

Dalam pandangannya filosof paripatetik Islam yang mengambil pemikiran Yunani kemudian mencari pemaduan-nya dalam ajaran Islam dapat dipandang bid'ah dan dalam hal-hal tertentu dapat dipandang kafir. Al Farabi dan Ibn Sina yang mewakili pemikiran Aristotelian dan Neo Platonisme Yunani menjadi sasaran kritik al Ghazali. Dalam *Tahâfut al Falâsifah*nya ia mengkritik secara sistematis dua puluh masalah filsafat. Tujuh belas diantaranya filosof mereka dinyatakan kafir sedangkan masalah yang lain dipandang bid'ah. Masalah-masalah itu:

- a. Azalnya alam (kadim alam, atau alam tidak bermula)
- b. Abadinya alam (alam kekal, alam tidak berkesudahan)
- c. Tuhan membuat alam dan alam adalah buaatannya.
- d. Menetapkan zat pembuat.
- e. Kemustahilan adanya dua Tuhan.
- f. Menafikan sifat-sifat Tuhan.

⁴⁷ Sulaiman Dunia, *al-Haqiqah*, h. 56. Lihat juga Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5 (New York, Macmilan Publishing Company, 1987), h. 544.

- g. Pembagian zat Tuhan menurut genus dan species
- h. Ketunggalan (ke-Esaan) Tuhan tanpa hekekat kebendaan.
- i. Penetapan Tuhan sebagai zat yang tidak berjisim.
- j. Materialisme dan menafikan zat pembuat sebagai hasil pemikiran mereka.
- k. Pengetahuan Tuhan terhadap zat-Nya
- l. Ketidak mampuan mereka untuk menyatakan bahwa Tuhan mengetahui dirinya sendiri.
- m. Tidak mengetahuinya Tuhan terhadap peristiwa-peristiwa kecil (juz-iiyyat)
- n. Ajaran mereka bahwa langit adalah sebuah makhluk hidup yang bergerak dengan kemauan (disengaja)
- o. Teori mereka tentang tujuan gerakan langit.
- p. Ajaran mereka bahwa jiwa-jiwa langit (benda-benda angkasa) terhadap peristiwa-peristiwa kecil dalam alam
- q. Keyakinan mereka akan kemustahilan terjadinya hal-hal yang luar biasa (menyimpang dari kebiasaan)
- r. Substansi Teori mereka bahwa jiwa manusia adalah yang berdiri sendiri, bukan benda bukan pula suatu aksiden (*'aradh*).
- s. Keyakinan mereka akan kemustahilan kehancuran jiwa manusia.
- t. Peningkaran mereka akan kebangkitan jasad yang diikuti dengan perasaan-perasaan senang dan sakit yang bersifat fisik di surga dan neraka.⁴⁸

⁴⁸ Al-Ghazali, *Tahâfut al Falâsifah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957), h. 86-87.

Dari dua puluh buah butir pendapat filosof yang ditulis al-Ghazali ini tiga diantaranya membawa para filosof kepada kekufuran, yaitu;

- a. Alam qadim
- b. Tuhan tidak mengetahui juziyyat.
- c. Tidak ada pembangkitan jasmani di akhirat.⁴⁹

Adapun pendapat mereka yang lain, kata al-Ghazali dekat dengan pendapat Muta'atilah dan tidak mesti dikafirkan.

Karena kritiknya ini ia sering diklaim sebagai anti filsafat, dituduh sebagai penyebab kemunduran dunia Sunni. Namun tuduhan-tuduhan itu memang perlu dilihat secara lebih proporsional, apakah memang al-Ghazali penyebab kemunduran dunia Sunni.

Pada dasarnya al-Ghazali bukan anti filsafat, serangannya terhadap para filosof terbatas pada masalah-masalah metafisika yang ia pandang sangat berbahaya bagi keimanan seorang muslim. Dan menurutnya argumen-argumen filosof tidak mampu membuktikan adanya Tuhan sebagai Pencipta.

Ia tidak bertujuan untuk menghancurkan filsafat, malahan ia seorang yang mendalami filsafat dan berfilsafat. Kalau ia anti filsafat tentu ia akan memberi titel bukunya Tahâfut al-Falsafah yang berarti kehancuran atau kesalahan filsafat. Tetapi ini tidak dilakukannya, yang ditulisnya Tahâfut al-Falâsifah yang berarti kehancuran, keguguran dan kesalahan filosof.

⁴⁹ Harun Nasution, "al-Ghazali dan Filsafat", *Makalah Simposium tentang al-Ghazali*, Badan Kerjasama Perguruan Tinggi Islam Swasta Seindonesia, Jakarta, 26 Januari 1985, h. 3.

Kenapa al-Ghazali mengkritik para filosof? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu diketahui dulu masuknya filsafat Yunani ke dalam Islam, kemudian berkembang dan bagaimana filsafat, Yunani itu pada masa al-Ghazali, sehingga ia menulis *Tahâfut al-Falâsifah*.

Kontak awal umat Islam dan filsafat Yunani terjadi pada masa pemerintahan Khalifah Bani Abbas, Harun al-Rasyid yang memerintah pada tahun ia memulai upaya penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab.⁵⁰

Orang-orang dikirim ke kerajaan Romawi di Eropa untuk membeli *manuscripts*. Pada mulanya yang dipentingkan ialah buku-buku mengenai kedokteran, geometri, astronomi, kimia dan kemudian filsafat.

Pada mulanya buku-buku itu diterjemahkan ke dalam bahasa Siriac, bahasa ilmu pengetahuan di Mesopotamia di waktu itu, kemudian baru ke dalam bahasa Arab. Akhirnya penerjemahan diadakan langsung ke dalam bahasa Arab. Al-Kindi merupakan salah seorang filosof Islam yang ikut terlibat dalam upaya penerjemahan itu. Al-Kindi sendiri selain seorang penerjemah buku-buku filsafat merupakan ahli astronomi, geometri dan dokter.⁵¹

Penerjemah-penerjemah termasyhur di zaman itu antara lain; Hunain ibn Ishaq (w.873), seorang Kristen yang pandai berbahasa Arab dan Yunani. Ia mempunyai 90 pembantu dan murid dalam kegiatan misi penerjemahan ini.⁵² Hunayn

⁵⁰ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 11.

⁵¹ Oemar Amin Hosein, *Filsafat Islam Sejarah dan Perkembangannya dalam Dunia Internasional* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), h. 16.

⁵² Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 12.

bukan saja bekerja di Baghdad ia diperintahkan mengembara untuk mendapatkan buku-buku filsafat Yunani tentang berbagai bidang termasuk masalah ketuhanan. Ia telah mengelilingi daerah Syiria, Palestina dan Mesir. Ia membawa buku Aristoteles seperti *Categories*, *Physich* dan *Magna Moralia*. Karangan Plato seperti Republik, *Laws* dan *Timaeus*. Anak Hunain Ishaq (w.910) melanjutkan pekerjaan ayahnya. Ia telah menerjemahkan ke dalam bahasa Arab buku *Methaphysics*, *de Anima*, *de Generatione et Corruptione* dan *Hermeneutics*. Kemenakan Hunayn, Hubays juga banyak jasanya dalam mengumpulkan bermacam buku filsafat Yunani. Thabit ibn Qurra (825-901), Qusta ibn Luqa, Hubaysh,⁵³ kemenakan Hunayn, Abu Bishr ibn Matta ibn Yunus (w. 393). Penerjemahan ini banyak dilakukan oleh orang yang bukan Islam. Hal ini membuktikan adanya kerja sama antara Islam dan Kristen pada zaman klasik. Sebenarnya yang menjadi perhatian utama Hunayn adalah kitab-kitab kedokteran seperti buku Gallen dan Hippokrates. Terjemahan-terjemahan ini masih dipergunakan sampai sekarang. Dengan kegiatan penerjemahan ini tulisan-tulisan Plato (427-347), tulisan-tulisan Aristoteles (384-322) serta tulisan-tulisan Neo Platonisme dalam bidang filsafat dan tulisan Galen dalam bidang kedokteran serta dalam bidang ilmu-ilmu yang lain dapat dibaca oleh cendekiawan Islam. Pemikiran-pemikiran filsafat mempengaruhi pola pikir cendekiawan Islam, dalam bidang teologi pengaruh ini terasa pada pemikiran Mu'tazilah, aliran yang memberikan porsi lebih terhadap penggunaan akal (rasio) dalam wacana-wacana teologi. Dalam bidang filsafat itu

⁵³ Lihat Oemar Amin Hosein, *Kultur Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), h. 354.

sendiri melahirkan para filosof seperti; al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, Ibn Sina dan lain-lain.⁵⁴

Para filosof ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran filosof-filosof Yunani, terutama Aristoteles, Plato dan Plotinus. Dalam bidang ilmu pengetahuan (ilmu terapan) melahirkan serjana-sarjana seperti: al-Biruni, al-Batani, al-Khawarizmi dan lain-lain.

Kepiawaian terjemahan karya-karya Yunani menjadi penyebab masuknya ilmu pengetahuan dan filsafat ke dunia Islam. Gelombang masuknya filsafat Yunani ke dalam dunia Islam semakin besar ketika al-Ma'mun berkuasa dalam pemerintahan Daulah Abbasiyah pada tahun (198/813218/833), ia membangun sebuah pusat pengajaran dan penerjemahan yang termasyhur di dalam sejarah Islam sebagai Rumah Kearifan (*Bait al Hikmah*). Di samping itu ia juga mengirim utusan-utusan ke seluruh kerajaan Bizantium untuk mencari buku-buku Yunani tentang berbagai bidang. Ia juga membayar setiap buku yang diterjemahkan dari bahasa asing ke dalam bahasa Arab, dengan emas seberat buku itu.⁵⁵ Gelombang pemikiran Yunani ini semakin deras masuknya ke dalam alam kehidupan umat Islam ketika al-

⁵⁴ Lihat M. Laily Mansur, *Pemikiran Kalam dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 3-10.

⁵⁵ George N Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* Terj. Kasidjo Djojosuwarno (Bandung: Pustaka, 1983), h. 2. Lihat juga Bernard Lewis, *The World of Islam* (London: Thames and Hudson Ltd. 1992), h. 181. Ia menyebut *Bait al-Hikmah* dengan *Institute of Science*. Dinasti Fatimiyah (297-5677909-1117) menerapkan kebijakan yang sama kemudian pada masa al-Hakim di tahun 395/1004 mendirikan *Dar al Hikmah*. Lihat Ahmad Y. Al-Hasan dan Donald R. Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam* Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 1993), h. 39.

Ma'mun dengan resmi menjadikan teologi Mu'tazilah yang terkenal dengan teologi rasional dan liberal sebagai mazhab pemerintah. Ini terjadi pada tahun 193/827. Dalam perkembangan selanjutnya ternyata Mu'tazilah tidak luput dari lembaran sejarah hitam yang memalukan dunia pemikiran bebas. Mereka melakukan apa yang dikenal dengan *Mihnah* (pemeriksaan paham pribadi, *inquisition*), yang dengan itu orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka dikejar-kejar dan disiksa.⁵⁶ *Mihnah* ini mendapat legitimasi dari pemerintah. Al-Ma'mun mengirim intruksi kepada para gubernurnya untuk mengadakan ujian terhadap pemuka-pemuka dalam pemerintahan dan juga terhadap pemuka-pemuka yang berpengaruh dalam masyarakat.⁵⁷ Ahmad ibn Hanbal seorang pendiri mazhab dan ahlihadis kenamaan tidak luput dari *mihnah* ini. Ia menolak keras untuk mengakui ajaran Mu'tazilah tentang khalq Qur'an (al-Qur'an adalah makhluk).⁵⁸ Mu'tazilah akhirnya banyak mendapatkan perlawanan, baik karena ajarannya yang dianggap terlalu rasional bagi batas-batas yang dapat diterima oleh Islam tradisional,⁵⁹ maupun karena *mihnah* yang mereka lakukan. Belakangan dari "perut" Mu'tazilah ini lahir al-Asy'ari orang yang memancarkan tonggak ortodoksi,⁶⁰ yang dengan kehadirannya berhasil membendung daya serang gelombang Hellenisme pertama.⁶¹ Asy'ari berhasil mengkompromikan argumen-

⁵⁶ Nurcholish Madjid, *Khazanah* h. 21.

⁵⁷ Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 61-62.

⁵⁸ Tim Penulis IAIN Syahid, *Ensiklopedi Islam*, h. 80-81.

⁵⁹ Fazlur Rahman, *Islam Terj. Ahsin Muhammad, Islam* (Bandung: Pustaka 1984), h. 121.

⁶⁰ A. Mukti, *Memahmi*, h. 31.

⁶¹ Nurcholish Madjid, *Khazanah*, h. 34.

argumen yang saling bertentangan dan usahanya ini merupakan kompromi yang paling besar dan karena sifat komprominya inilah Asy'arisme mudah diterima setiap lapisan dan golongan, sampai saat ini dengan segala konsekwensinya baik atau buruk.⁶²

Dengan adanya penerjemahan buku-buku Yunani tersebut diskusi serta dengan berdirinya *Bait al-Hikmah* diskusi mengenai berbagai cabang ilmu pengetahuan dan filsafat semakin semarak. Karya-karya kefilosofan yang dihasilkan para filosof muslim seperti al-Farabi dan Ibn Sina yang mewakili pemikiran Aristoteles dan Neo Platonisme Yunani banyak dijumpai dalam masyarakat. Banjirnya buku-buku filsafat ini serta penghargaan orang terhadap filsafat terasa sampai Al-Ghazali. Zaman sendiri lahir 22 tahun setelah meninggalnya Ibn Sina. Dalam *al-Munqiz min al-Dhalal* sebagaimana yang telah al-Ghazali semenjak masa diterangkan di depan, mudanya telah disibukkan oleh pemikiran-pemikiran yang berkembang dalam masyarakat, diantara pemikiran itu adalah pemikiran filsafat.⁶³

Pemikiran Mu'tazilah yang diambil dari pemikiran Aristoteles terutama metafisika mendapat serangan gencar setelah munculnya teologi al-Asy'ari, apalagi setelah peme-

⁶² Nurcholish Madjid, "Menegakkan Fahaman Ahlus Sunnah Baru dalam Haidar Baqir (ed), *Satu Islam sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 1993), h. 20.

⁶³ Pemikiran Filsafat yang menjadi diskusi panjang di kalangan ilmuan seperti Filsafat Yunani, Filsafat India dan Persia. Filsafat Yunani banyak diserap oleh para teolog, Filsafat India diadaptasi oleh kaum sufi dan Filsafat Persia banyak mempengaruhi doktrin Syi'ah dalam konsep imamah. M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 69.

rintahan al-Mutawakkil kedudukan Mu'tazilah semakin menurun.

Berbeda dengan pemikiran metafisika Aristoteles, maka pemikiran Neo Platonisme dapat menyusup lebih dalam ke dalam tubuh umat Islam. Dalam kosmologi umpamanya, pemikiran al-Faidh masih tetap bertahan sampai al-Ghazali menulis *Tahâfut al Falâsifah*,⁶⁴ kemudian dalam bidang tasawuf. Hanya saja dalam bidang tasawuf pemikiran Neo Platonisme dapat diterima dengan tangan terbuka, dan tidak menganggap pencetusnya keluar dari rel Islam.⁶⁵

Di bidang kosmologi yaitu tentang penciptaan alam semesta al-Ghazali menolak sistem penciptaan alam melalui Proses emanasi (*al-faidh*). Dalam teori ini jelas ditegaskan bahwa alam bersifat qadim, keberadaannya ibarat matahari dan cahayanya. Al-Ghazali berusaha mempertahankan pendapatnya bahwa alam baru, alam diciptakan dari tiada sama sekali (*creatio ex nihilo*). Dalam teori ini mengakui adanya kekosongan waktu, yaitu pada waktu suatu semata. yang ada hanya Tuhan. Jika Tuhan menghendaki sesuatu ia cukup mengatakan "Kun" (Jadi), maka jadilah ia. Konsepsi al-Ghazali ini merupakan kelantidak jutan konsepsi al-Asy'ari tentang alam, yang dapat dilepaskan dari teologi kehendak mutlak Tuhan yang dianutnya.⁶⁶

⁶⁴ Al-Ghazali, *Tahâfut al Falâsifah*, h. 61

⁶⁵ M. Amin Abdullah, "Apek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prostektif* (Yogyakarta LESFI, 1992), h. 41

⁶⁶ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam* Terj. M. Amin Abdullah (Jakarta Rajawali Press, 1989), h. 59.

Di zaman modern ini argumen-argumen kontemporer tentang penciptaan alam lebih mendukung argumen yang digunakan al-Ghazali. Konsep ledakan besar (*big bang*) sebagai teori permulaan terwujudnya alam membuktikan bahwa alam terwujud dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), berbeda dengan klaim Aristoteles, Ibn Sina dan filosof paripatetik lainnya.⁶⁷

Dengan munculnya *Tahâfut al Falâsifah* al-Ghazali telah berhasil membendung Hellenisme ke dua. Al-Ghazali memberikan kritik tajam kepada Ibn Sina yang Neo Platonis. Belakangan Ibn Rusyd disamping mengkritik al-Ghazali juga menunjukkan unsur-unsur Neo Platonis dari filsafat al-

⁶⁷ Menurut Imanuel Kant argumen baharunya dan kadimnya alam adalah kuat (sebanding). Ahmad Fuad al-Ahwany "Tahâfut al Falâsifah" Karya al-Ghazali" dalam Ahmad Daudy (ed), *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 69. Konsep penciptaan alam semesta yang dikemukakan kalangan teolog rasionalis dan para filosof muslim memang tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Akan tetapi dari pemahaman ayat-ayat mengenai penciptaan alam semesta dalam al-Qur'an agaknya hasil observasi sains yang bersifat eksperimental dan kebenarannya dapat dikaji ulang oleh siapa pun lebih dapat diterima ketimbang teolog, Tasionalis dan para filosof muslim yang bersifat spekulatif. Selain itu konsep mereka yang didasarkan pada filsafat em;nasi Plotinus dan konsep geosentrisme Ptolomeus telah lama tumbang oleh pandangan heliosentrisme Copernicus. Sedangkan pandangan modern yang menjadi pegangan ilmuan masa kini didasarkan pada konsepsi *Solar System* (tata surya), yaitu matahari tetap, bumi yang berotasi pada sumbunya serta planet-planet mengitari matahari, sedangkan bintang-bintang tidak Sirajuddin Zar, "Menafsirkan Kembali Kosmologi al-Quran dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 3, 1994, h. 56. Lihat juga Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam Sains dan al-Qur'an* (Jakarta Rajawali, 1994), h. 156-159.

Farabi dan Ibn Sina. Pengaruh filsafat Neo Platonis Ibn Sina dapat terbendung di dunia Sunni. Apalagi fatwa Ibn Sholah yang keras terhadap buku-buku filsafat termasuk buku karya Ibn Sina dan para pemikir peripatetis lainnya. Ibnu Solah pernah ditanya tentang hukum agama mengenai orang yang mempelajari Ibn Sina dan karangankarangnya. Ia menjawab siapa yang mempelajarinya berarti telah mengkhianati agamanya ian bisa kena fitnah besar karena Ibn Sina bukanlah ulama melainkan setan yang berwujud manusia. Fatwa ini sering digunakan golongan menyerang ahli Sunnan ketika hendak filsafat dan mantiq.⁶⁸

Al-Ghazali sendiri walaupun menulis kritikan terhadap para filosof, bukanlah anti intelektual. Ia mempunyai kriteria sendiri tentang ilmu pengetahuan. Termasuk kriterianya tentang wacana ilmu kefilsafatan.

Menurut al-Ghazali ilmu filsafat yang dihasilkan para filosof terbagi atas enam bagian; ilmu pasti (matematika), ilmu mantiq (logika), ilmu tentang ketuhanan (metafisika), ilmu politik dan ilmu akhlak (etika).

Hubungan lapangan-lapangan tersebut tidak sama, ada yang tidak berlawanan sekali dengan agama, dan ada pula yang dipandang berlawanan dengan agama.

Ilmu pasti (matematika) adalah ilmu hitung, ilmu landasan (ukur), ilmu ini tidak bertentangan dengan agama ia berdasarkan bukti-bukti yang tak dapat dibantah. Tetapi ilmu tersebut menimbulkan dua keberatan;

- a. Karena kebenaran dan ketelitian ilmu matematika, maka boleh jadi ada orang yang mengira semua

⁶⁸ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 21.

lapangan filsafat demikian pula keadaannya, sampai dalam lapangan ketuhanan.

- b. Sikap yang timbul dari pemeluk Islam yang awam yaitu menduga bahwa untuk menegakkan agama, harus mengingkari semua ilmu yang berasal dari filosof, dan mengklaim bahwa mereka semuanya awam, sehingga pendapat-pendapat mereka tentang gerhana juga harus diingkari dan dianggap berlawanan dengan agama.

Lapangan *mantiq* (logika) menurutnya juga tidak ada sangkut pautnya dengan agama, atau dengan kata lain agama tidak memerintahkan atau melarang logika. Logika berisi penyelidikan tentang dalil-dalil pembuktian, qiyas-qiyas (silogisme), syarat-syarat pembuktian (*burhan*), definisi-definisi (*ta'rif*) dan sebagainya. Semua persoalan ini tidak perlu diingkari, sebab masih sejenis dengan yang dipakai oleh ulama-ulama teologi Islam meskipun kadang-kadang berbeda istilah dan kata-katanya. Bahaya yang ditimbulkan oleh logika filosof ialah karena syarat-syarat pembuktian bisa menimbulkan keyakinan, maka syarat-syarat pembuktian tersebut juga menjadi pendahuluan dalam soal-soal ketuhanan (metafisika), sedang sebenarnya tidak demikian.⁶⁹ Dalam hal ilmu logika ini al-Ghazali lebih dapat menerima dan memelihara logika Aristoteles. Karena sikapnya yang lunak terhadap *mantiq* (logika) Ibn Taimiyyah mengkritik al-Ghazali.⁷⁰

⁶⁹ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, h. 49.

⁷⁰ Nurcholish Madjid, "Imam al-Ghazali: Dukungan dan Tantangan Terhadap Sumbangan Pikirannya" makalah Paramadina,

Ilmu fisika (*ilmu thab'iyah*), menurut al-Ghazali membicarakan tentang planet-planet, unsur-unsur (benda-benda) tunggal seperti air, udara, tanah dan api; kemudian benda-benda tersusun seperti hewan, tumbuh-tumbuhan, logam, sebab-sebab perubahan dan pelarutannya. Pembahasan tersebut sejenis dengan pembahasan lapangan kedokteran, yaitu menyelidiki tubuh orang, anggota-anggota badannya dan reaksi kimia yang terjadi di dalamnya. Sebagaimana untuk agama tidak disyaratkan mengingkari ilmu kedokteran, maka demikian pula ilmu fisika juga tidak perlu diingkari, kecuali dalam beberapa hal yang disebutkan dalam buku *Tahafut al Falasifah* yang dapat disimpulkan bahwa alam ini di bawah kekuasaan mutlak Tuhan, tidak bekerja dengan sendirinya, melainkan digerakkan oleh penciptanya. Jadi matahari, bulan dan bintang semuanya takluk pada kehendaknya. Tidak ada gerak sesuatu dari dirinya sendiri.

Mengenai lapangan ketuhanan (metafisika), dalam pandangan al-Ghazali banyak sekali terdapat kesalahan para filosof. Mereka tidak bisa mengadakan bukti-bukti menurut syarat-syarat yang mereka lakukan dalam lapangan mantiq (logika), dan oleh karena itu perbedaan mereka dalam lapangan tersebut banyak sekali. Diantara pemikir Yunani yang didekati filosof-filosof Islam seperti yang dinukilkan al-Farabi dan Ibn Sina ialah Aristoteles. Kesalahan mereka dalam lapangan tersebut ada dua puluh masalah, dan tujuh belas diantaranya mereka dinyatakan sebagai orang bid'ah, sedang tiga masalah lainnya dipandang kafir, karena pikiran-pikiran dalam tiga masalah tersebut berlawanan sekali dengan pendirian kaum muslimin. Tiga permasalahan itu sudah diterangkan di depan.

Dalam lapangan politik, menurut al-Ghazali seluruh yang diajarkan filosof kembali kepada pokok-pokok kebijaksanaan yang berhubungan dengan urusan tata negara, bertalian dengan kekuasaan duniawi. Sedangkan dalam lapangan akhlak (etika), ajaran mereka berpusat pada sifat-sifat diri manusia dan kepada tabiat-nya, jenis-jenis dan cara memperbaikinya, yang demikian itu menurut mereka diambil dari ajaran tasawuf dan ahli ibadah yang selalu berzikir dan takarrub kepada Allah.⁷¹

Menurut J.M.W.Bakker. SY, serangan al-Ghazali terhadap filsafat dirasakan sekali terutama dalam perubahan iklim intelektual. Madrasah-madrasah menutup diri dari pengajaran ilmu filsafat. Filsafat dilarang dianggap subversif, pelakunya ditindak dan literatur-literatur mereka dibakar. Taklid semakin meluas ijtihad semakin mandek sementara praktek tarekat tumbuh subur. Pemikir yang datang kemudian seperti al-Syarastani, Ibnu Taimiyah, Ibnu Khaldun menyambut baik serangan al-Ghazali terhadap kajian metafisika.⁷²

Oktober 1994, h. 12. Ibn Taimiyyah dalam kritiknya menulis buku *al-Radd 'ala al-Mantiqiyin* Walaupun mereka sama-sama anti filsafat spekulatif, untuk Ibn Taimiyyah masih perlu ditambah dengan keberatan terhadap sufisme yang menjelma menjadi gerakan tarekatparekat. Lihat M. Amin Abdullah, "Hadits dalam Khazanah Intelektual Muslim al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekwensi Pemikiran)", Makalah Seminar Nasional LPPI, UMY. dan Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah, 23 Februari 1992, h. 10.

⁷¹ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, h. 46-50.

⁷² JMW. Bakker. SY, *Sejarah Filsafat dalam Islam* (Yogyakarta Kanisius, 1978), h. 66.

Kitab *Tahâfut al Falâsifah* sepertinya melukiskan pertentangan antara dan filsafat. Pertentangan ini telah muncul dalam berbagai wujud dan bentuk yang berbeda semenjak filsafat memasuki kehidupan umat Islam. Pada waktu Islam lahir dan al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad, filsafat belum lagi ada di sana, sehingga al-Qur'an dan Hadis tidak membicarakannya. Apa yang terdapat dalam al-Qur'an adalah berbagai bentuk sanggahan dan dalil-dalil yang ditujukan kepada bangsa Arab yang menyembah berhala dan patung, dan juga kepercayaan mereka terhadap tuhan-tuhan yang berperan sebagai perantara manusia dengan Tuhan, mengharapkannya dapat mendekatkan mereka kepada-Nya. Lebih-lebih lagi tentang pengingkaran mereka akan ciptaan alam dan kebangkitan ukhrawi dan pernyataan bahwa kehidupan-kehidupan, dimana manusia hidup dan mati, hanya zamanlah yang menentukannya, duniawi ini satu-satunya membinasakannya. Kedua ditujukan kepada agama dan aqidah Nasrani dan Yahudi yang telah menyimpang dari agama asli yang hanif.

Agama samawi didasarkan kepada wahyu yang diturunkan kepada para Nabi dan Rasul yang ditugaskan untuk menyampaikan risalah atau misinya kepada umat manusia. Dari itu sendi aqidah Islam itu ada tiga; yaitu wujud keesaan Allah, pengutusan Rasul dan kebangkitan ukhrawi (eskatologis).⁷³

Adapun filsafat pegangan dasarnya adalah rasio, bukan wahyu. Sementara yang menjadi bidang utama agama dan filsafat itu sama, yaitu apa yang disebut dengan *ultimate*, yaitu bidang yang terpenting yang menjadi soal hidup dan mati

⁷³ Lihat Fuad al-Ahwani, "*Tahâfut al Falâsifah* ", h. 61-63.

seseorang, bukan persoalan yang remeh, yang menjadi perbedaannya adalah cara menyelidikinya. Filsafat berarti memikir, jadi yang lebih penting adalah berfikir sedangkan agama berarti mengabdikan diri, untuk beribadat.⁷⁴

Para pemikir muslim sejak awal telah berusaha mengadakan pemanduan antara filsafat dan agama. Pemikir kalam seperti Mu'tazilah yang mengadopsi pemikiran Rasional Yunani kemudian mencoba menafsirkan doktrin-doktrin aqidah secara rasional dan liberal. Golongan Asy'ariyah yang merupakan suatu teologi kritis atas pemikiran rasional Mu'tazilah ternyata juga menggunakan pisau analisa filsafat Yunani untuk menjelaskan pemikiran-pemikiran aqidah.⁷⁵

Pemikiran paripatetik muslim juga telah berupaya mengadakan pemanduan ini. Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina dan lain-lain telah sekuat tenaga menghidupkan tradisi filsafat, mencoba menafsirkan pemikiran-pemikiran yang terkandung dalam teks suci secara kefilosofatan. Sekurangnya ada tiga alasan kenapa pemanduan ini dilakukan;

- a. Karena lebarnya jurang perbedaan antara Islam yang berdasarkan wahyu dengan pemikiran filsafat Aristoteles misalnya, yang berdasarkan akal.
- b. Untuk menghindari dari tekanan yang lebih kuat ulama yang antagonisme terhadap diskursus filsafat.
- c. Agar filosof itu sendiri dapat berfikir lebih tenang dan terbebas dari malapetaka.⁷⁶

⁷⁴ Lihat David Trueblood, *Filsafat Agama* Terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 3-7.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 125-128.

⁷⁶ Lihat M. Yusuf Musa, "Ketuhanan dalam Pemikiran Ibn Sina dan Ibnu Rusyd" dalam Ahmad Daudy (ed), *Segi-segi*, h. 8-9.

Namun pertentangan dan kecaman terhadap filsafat tidak pernah berakhir sejak abad ke dua sampai abad ke tujuh Hijriyah. Pertentangan ini sampai pada puncaknya ketika meluncurnya kitab *Tahâfut al Falâsifah*. Kelihatannya al-Ghazali tidak menginginkan agar orang mempelajari filsafat, buktinya ia sendiri sangat intens dengan tradisi kefilosofan. Akan tetapi pasca *Tahâfut al-Falâsifah* ulama-ulama dengan keras menentang mempelajari filsafat dan mengeluarkan fatwa akan keharaman mempelajari filsafat. Al-Kindi yang tidak terlalu mengikuti pemikiran Aristoteles, tidak mengatakan alam ini qadim seperti yang dikatakan oleh al-Farabi dan Ibn Sina,⁷⁷ malah ia menganut ajaran alam ini diciptakan (makhluk) pun tidak lepas dari tuduhan para pemuka agama sebagai orang kafir, sehingga ia terpaksa membela filsafat dengan pernyataan bahwa filsafat itu tidak bertentangan dan tidak menyalahi agama karena keduanya mencari kebenaran.⁷⁸ Lebih-lebih lagi metode filsafat mencari bukti dan sebab yang sedalam-dalamnya, sesuatu yang tidak dilarang agama. Pada akhirnya filsafat mundur di dunia Sunni di Timur. Filsafat kemudian mendapatkan lahan yang baru di Andalus.

3. Pengaruh Pemikiran

Sebagai seorang pemikir yang mempunyai prestasi keserjanaan yang sangat menonjol al-Ghazali mempunyai pengaruh yang amat besar di kalangan umat Islam terutama di dunia Sunni. Bahkan pengaruhnya juga melebar terhadap sarjana-sarjana Katholik.

⁷⁷ Lihat A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 74

⁷⁸ Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 15.

Dalam bidang teologi tak diragukan lagi bahwa al-Ghazali amat besar pengaruhnya, karena berkat pikiran-pikirannya Asy'arisme mendapatkan kemenangan telak yang terakhir. Dalam bidang fiqh pengaruhnya juga besar. Sebagai seorang professor hukum Islam pengaruhnya amat terasa. Sementara dalam bidang tasawuf, di tangan al-Ghazali pertentangan antara ilmu esoterik (Sufisme) dan ilmu eksoterik (fiqh) menjadi harmoni.

Hal yang menjadi perdebatan di kalangan pemikir adalah tentang pengaruh pemikiran al-Ghazali dalam bidang pemikiran terutama setelah terbitnya kitab *Tahâfut al Falâsifah*, yang mengkritik pemikir-pemikir paripatetik muslim.

Penilaian para sarjana yang datang kemudian terhadap al-Ghazali tidak seragam, ada yang frontal menyerang dan menggebu-gebu dan ada pula yang netral. Pendapat pertama yang frontal-menyerang berpendapat bahwa al-Ghazali mempunyai andil besar terhadap kemunduran dunia Islam. Penyelesaian yang ditawarkan al-Ghazali sedemikian komplitnya sehingga yang terjadi sesungguhnya ialah bahwa ia bagaikan telah membuat sebuah kamar yang sangat nyaman untuk umat, tapi kemudian kenyamanan itu mempunyai efek pemerajanaan kreatifitas intelektual Islam.

Keberadaan *Tahâfut al Falâsifah* itu lebih hebat dari bom atom yang menghancurkan Hiroshima,⁷⁹ ini terjadi dalam pikiran umat Islam. Ditambah dengan keagungan dan popularitas al-Ghazali maka pengaruh *Tahâfut al-Falâsifah* semakin dahsyat. Bahkan Dr. Fuad al-Ahwani Guru Besar

⁷⁹ Omar Amin Hosein, *Filsafat Islam Sejarah dan Perkembangannya di Dunia Internasional* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), h. 22.

Universitas Kairo berpendapat bahwa al-Ghazali telah menyembelih dunianya sendiri, seperti seorang yang menyembelih ayamnya yang bertelorkan emas.⁸⁰

Masih dalam nada yang sama JMW Baker menulis:

“Sesudah serangan dasyat terhadap falsafah itu, madrasah menutup pintu bagi pengajaran ilmu. Filsafat dianggap subversif dan dilarang, pelakunya ditindak, buku-buku mereka dibakar. Pengabdian buta terhadap tradisi meluas, ajaran Asy’ariyah dilangsungkan menurut metode yang semakin beku. Para sarjana ogah-ogahan terhadap pemikiran akal. Para ulama menyusun tafsir atas buku-buku kuno dan tafsir atas tafsir. Rakyat membelok minatnya kepada tarekat, darwis dan tahayul. Dalam ketiga kedaulatan yang berkuasa di kawasan Timur dunia Islam, Turki Osmani, Persi Safawiyah dan India para Mughal, berabad-abad lamanya tidak timbul filsafat dan pemikiran kreatif. Sewaktu-waktu bangkitlah seorang pengajar yang merasa wajib mencamkan ingatan akan *Tahâfut al Falâsifah* sekali lagi, malahan dengan nada semakin radikal; Sharastani dalam *Masara* (1153); Ibn Taimiyah; Kitab *al-Rad ‘ala Mantiqiyyin* (penolakan logika) 1328 dan Ibn Khaldun; *Ibtal al-Falsafah* (1400). Iklim intelektual diketahui dari semboyan “untuk akal tidak ada tempat bagi agama” dan “man tamanthiq wa tazandiq” (yang berfikir logis pastilah seorang kafir). Kelesuhan ilmiah dan fatalisme hidup menguasai rakyat dalam bentuk takhayul, sihir, alkhemi, dan ilmu ramalan semu. Legalisme dan formalisme mengendorkan semangat agama”.⁸¹

⁸⁰ Omar Amin Hosein, *Ibid.*,

⁸¹ JMW. Bakker, *Sejarah Filsafat*, h. 66. Wakid Yusuf, “Sejarah Ilmu Mantiq (Logika) dan Perkembangannya” wakidyusuf.wordpress.com,

Sementara Sutan Takdir Alisyahbana memberikan penilaian;

“Bagi saya ketinggalan pemeluk agama Islam sejak abad zaman ketiga belas, keempat belas, dan kelima belas terletak dalam berkuasanya ahli-ahli fiqh yang mendirikan mazhab-mazhab dalam Islam, yang sejak itu tidak berubah-ubah lagi, sehingga cara-cara pemikiran Islam tentang dunia dan hubungan manusia, terikat kepada zaman permulaan abad pertengahan. Selain dari pada itu pengaruh al-Ghazali yang setelah melalui berbagai-bagai tingkat pemikiran dan pengalaman dalam hidupnya akhirnya kembali kepada ilmu mistik dan menekankan akhirat, sedangkan dunia dipandang hanya sebagai tempat persinggahan sementara. Dalam hubungan ini suara-suara filosof dari Kardova yang dengan tandas mengemukakan pentingnya rasio dan pengetahuan yang nyata tentang dunia tidak dapat berpengaruh atas Islam, tetapi justru berpengaruh atas bangkitnya suasana baru di Eropa yang lebih berpegang pada rasio yang lebih mementingkan pengetahuan hukum-hukum alam dan kebahagiaan hidup di dunia.”⁸²

diakses 4 April 2022. Pukul 21.26. Berkait dengan siapa yang belajar mantiq disamakan dengan kaum zindiq lihat “Pengantar Pembahasan Ilmu Mantiq” Arjaenim.blogspot.com, diakses 4 April 2022. Pukul 21.06. Wakid Yusuf, “Sejarah Ilmu Mantiq (Logika) dan Perkembangannya” wakidyusuf.wordpress.com, diakses 4 April 2022. Pukul 21.26.

⁸² Sutan Takdir Alisyahbana, “Kebudayaan Industri Manusia Islam dan Etik Islam dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), h. 343.

Niyazi Berkes dan N Bammate, dalam kongres tentang Filsafat Islam, menilai *Tahâfut al Falâsifah* sebagai “sebab kemerosotan ilmu dalam Islam oleh Islam itu sendiri” serta sumber kelemahan Islam. Dengan monopoli Asyarisme dan penolakan kontak dengan filsafat Yunani pemikiran dalam dunia Islam menjadi mundur.⁸³

....dalam bukunya *Tahâfut al Falâsifah* al-Ghazali membela patokan-patokan agama yang diwahyukan seperti kebebasan Tuhan dan terciptanya dunia dalam waktu. Tuduhannya terhadap Ibn Sina, bahwa dia menilai penalaran filsafat lebih tinggi dari pada ajaran agama, menunjukkan bahwa ketegangan antara filsafat dan religi belum diselesaikan juga. Selain itu di dalam kalangan Islam muncullah suatu aliran mistik, yaitu Sufi. Di atas teori mengenai kenyataan mereka menempatkan kontak langsung dengan keindahan yang tercapai lewat kemiskinan, kerendahan hati serta kesepian. Manusia dapat manunggal dengan Tuhan. Pandangan mereka secara tidak langsung didukung oleh filsafat al-Ghazali dan serangannya terhadap kaum filsof. Aneh bin aneh, justru bagian buku al-Ghazali yang memaparkan ajaran Ibn Sina, sampai juga ke Eropa Barat. Sehingga al-Ghazali yang sebetulnya memegang ide-ide Ibn Sina justru menyebarkannya.⁸⁴

Untuk membalas kritikan al-Ghazali terhadap para filosof muncul *Tahâfut al-Tahâfut* Namun *Tahâfut al Falâsifah* menjadi lumpuh menghadapi guntur bahasanya al-Ghazali. Ibn

⁸³ JMW. Bakker. SY, *Sejarah Filsafat* , h. 67.

⁸⁴ C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat* Terj. Dick Hartoko, (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 135.

Rusyd, tidak dapat melampaui kemasyhuran serta keagungan yang dimiliki al-Ghazali, sehingga pada akhirnya dalam peperangan alam pikiran ini, al-Ghazali muncul ke tengah gelanggang sebagai pemenang. Kitab *Tahâfut al Falâsifah* al-Ghazali adalah ibarat paku yang dipalu pada peti usungan filsafat.⁸⁵

Sebagaimana telah dikutipkan di depan tadi, bahwa dalam dunia Islam terutama di Timur yang Sunni dinyatakan bahwa filsafat itu suatu barang jahat dan keji, pemeluknya diproklamirkan sebagai ateis, mulhid yang tidak bertuhan. Buku-buku filsafat betapun besar dan tinggi nilainya semuanya menjadi umpan dalam perunggunan di musim dingin. Dengan keadaan yang sedemikian ini, ahli-ahli sejarah berpendapat bahwa al-Ghazali menjadi suatu *starting point*, menjadi titik penggerak bagi langkah pertama dari kemunduran kebudayaan Islam, karena jaya yang diperolehnya menggasak ilmu alam seperti kedokteran. Demikian Omar Amin Hosein mengatakan.⁸⁶

Itu beberapa pikiran yang menganggap bahwa al-Ghazali penyebab kemunduran dunia Islam Sunni. Pemikiran yang agak netral (mungkin) seperti apa yang ditulis oleh A.Syafii Ma'arif: "Anggapan semacam itu kita pandang agak kurang cerdas dan bahkan mungkin punya kadar kelaliman... kemacetan berfikir di dunia Islam, khususnya dunia Sunni, merupakan fenomena sosiologis yang sangat kompleks. Demikian kompleksnya, hingga tuduhan orang terhadap al-Ghazali sebagai penyebab utama dari kemacetan itu menjadi

⁸⁵ Lihat Omar Amin Husein, *Filsafat Islam*, h. 22. Lihat Ahmad Fuad al-Ahwani "Tahafut al-Falasifah", h. 79.

⁸⁶ Lihat Omar Amin Hosein, *Filsafat Islam*, h. 22-23.

tidak atau kurang berdasar..... haruslah dicari sebab-sebab yang lain.⁸⁷

Harun Nasution memberikan komentar;

Tetapi bagaimanapun, sebab tidak berkembangnya filsafat dan pemikiran rasional serta ilmu pengetahuan di dunia Islam harus dicari di luar *Tahâfut al Falâsifah*. Mungkin sebab itu terletak pada tasawuf yang menurut keyakinan al-Ghazali adalah jalan yang sebetulnya untuk mencapai kebenaran yang hakiki. Tasawuf mengutamakan daya rasa yang berpusat di kalbu dan meremehkan daya nalar yang terdapat dalam akal. Sebagai diketahui al-Ghazali mempunyai tulisan-tulisan mengenai tasawuf, di antaranya *Ihya ulum al Din* yang besar pengaruhnya di dunia Islam. Mungkin pula itu terletak pada aliran Asy'ariah yang banyak dianut di dunia Islam Sunni. Aliran Asy'ariah, berlainan dengan aliran Mu'tazilah dan Maturidiah Samarkand, memberikan kedudukan lemah pada akal. Aliran Asy'ariah dikembangkan oleh Madrasah al-Nizamiy, yang salah satu guru besarnya adalah al-Ghazali, yang jelas kritik al-Ghazali itu tidak bisa dijadikan sebab, apalagi al-Ghazali tidak mengharamkan filsafat. Ia sendiri mempelajari falsafah.⁸⁸

Nurcholis Madjid menilai bahwa al-Ghazali anti metafisika tetapi ia bukan anti filsafat. Jadi al-Ghazali bukan anti rasio. Ia justru menggabungkan epistemologi rasional dengan epistemologi intuitif. Oleh karena itu di kalangan Barat

⁸⁷ A. Syafii Ma'arif, *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 54-60.

⁸⁸ Harun Nasution,, "Al-Ghazali dan Filsafat" Makalah Simposium tentang al-Ghazali, 26-1-1985, h. 9.

al-Ghazali lebih dikagumi karena dinilai memberikan tawaran spirituil.⁸⁹ Dalam uraian lain Nurcholis Madjid juga mengatakan bahwa al-Ghazali bukanlah penyebab kemunduran peradaban Islam. Justru ia telah mencoba untuk ikut mengatasi persoalan itu, dan menghilangkan penyebab utamanya, yaitu sikap-sikap tidak toleran, baik intra Islam maupun antara agama dan inilah menyebabkan kemunduran Islam karena permasalahan ini menyedot energi masyarakat. Di masa al-Ghazali fanatisme golongan tinggi. Ibn Taimiyah (661/1263-728/1328) berpendapat bahwa al-Ghazali tidak cukup sungguh-sungguh “menghajar” filsafat. Dalam pandangannya al-Ghazali belum merampungkan tugasnya yaitu membunuh sama sekali falsafah karena al-Ghazali ikut mengembangkan logika Aristoteles yang menurut Ibnu Taimiyah adalah biangnya kepalsuan filsafat. Sebab logika formal ataupun silogisme ajaran Aristoteles mendidik orang untuk berfikir deduktif, hanya mengandalkan generalisasi abstrak secara rasional semata luar. Bagi Ibnu Taimiyah: dan mengabaikan kenyataan hakekat ada dalam kenyataan-kenyataan luar, tidak dalam pikiran-pikiran (*al-haqiqah fi al-a'yan lâ fi al-azhân*).⁹⁰ Memang tidak adil begitu saja menilai apalagi menuduh seorang tokoh besar seperti al-Ghazali penyebab kemunduran Islam. Kenyataannya setelah abad ke XII itu dalam lingkungan budaya Arab memang menurun akan tetapi di lingkungan non Arab seperti budaya Persia, peradaban Islam itu masih menunjukkan eksistensi dan vitalitasnya. Di

⁸⁹ Nurcholish Madjid, “Pendapat Mereka Tentang al-Ghazali”, *Republika*, 4 Nopember 1994.

⁹⁰ Nurcholish Madjid, “Imam al-Ghazali”, h. 12.

sana muncul kerajaan Moghol di India, Safawi di Persia dan Utsmani di Turki.⁹¹

Dari beberapa argumen di atas, baik yang menyerang maupun yang membela, penulis berpendapat bahwa penyebab kemunduran dunia Sunni di Timur sangat kompleks seperti yang dikatakan A. Syafii Ma'arif; ada sebab politik sebagaimana yang telah diterangkan di depan. Namun sengaja atau tidak sengaja *Tahâfut al-Falâsifah* al-Ghazali ikut meramalkan sebab kemunduran alam pikiran dunia Sunni. Hal ini disebabkan al-Ghazali adalah seorang ulama besar yang amat berpengaruh. Di bidang teologi ia merupakan tokoh teologi Asy'ariah terkemuka, karena pikiran-pikirannya Asy'ariah mendapatkan kemenangannya yang terakhir. Di bidang hukum ia merupakan seorang professor hukum yang masyhur. Bahkan ia dikatakan sebagai Syafii kedua. Kebesaran al-Ghazali yang lain bahwa ia diakui secara sepakat oleh dunia Islam dalam keberhasilannya menyatukan antara dua kubu besar keagamaan Islam; orientasi lahir dan orientasi batini yang pertama diwakili oleh para ahli hukum Islam, atau fiqh, dan biasanya berhubungan dengan susunan mapan kekuasaan politik. Kedua diwakili oleh kaum Sufi, suatu bentuk populisme keagamaan, dan sering tampil sebagai lawan, atau pengimbang sistem kekuasaan. Sementara dalam jajaran birokrasi, ia adalah seorang Rektor yang berpengaruh kepada angkatan intelektual muda yang sedang belajar di Universitas Nizamiyah. Jadi fatwanya terhadap para filosof berpengaruh kepada pencinta dan pengikutnya. Di samping itu terminologi kafir yang digunakannya bisa membakar

⁹¹ Nurcholish Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 16.

semangat keagamaan seseorang. Sinyalemen lain mengatakan seharusnya al-Ghazali tidak membocorkan wacana-wacana kefilosofan ke tangan orang awam karena bisa menimbulkan fitnah. Pengaruh al-Ghazali terhadap alam intelektual umat memang dapat dibuktikan. Karya-karyanya diperkirakan kurang lebih 300 buah. Akan tetapi hanya sebagian yang dapat diselamatkan. Karya-karya besarnya seperti: *Ihya Ulûmiddin*, *al-Munqiz min al-Dhalâl*, *Maqasid al-Falâsifah*, *Tahâfut al-Falâsifah* dan lain-lain.⁹²

B. Ibn Rusyd

1. Sejarah Hidup

Berbeda dengan al-Ghazali, Ibn Rusyd lahir dan dibesarkan dalam lingkungan elit intelektual di Andalus. Nama lengkapnya Abu Walid Muhammad Ibn Rusyd lahir pada 520/1126, lebih kurang lima belas tahun setelah meninggalnya al-Ghazali. Cuma saja, kalau al-Ghazali di Timur maka Ibn Rusyd di Barat. Ibn Rusyd berasal dari keluarga yang terpelajar yang menetap di Spanyol sejak beberapa generasi di atasnya. Kakeknya seorang konsultan hukum serta menjadi qadhi dan imam masjid Agung Cordova.⁹³ Ketika Ibn Rusyd lahir, Cordova tengah berada dalam zaman keemasannya sebagai salah satu kota ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Suasana ilmiah sangat terasa dinamikannya.⁹⁴ Ibn

⁹² Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibn Rusyd (Averroes)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 58-86.

⁹³ M. T Houtsma (ed), *First Encyclopedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1993), h. 410-411.

⁹⁴ Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas, Persoalan. KeIslaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1993), h. 111.

Rusyd dengan kitab *Tahâfut al-Tahâfut* menunjukkan perhatian yang besar akan diskusi intelektual.⁹⁵ Kaum keluarga Ibn Rusyd mempunyai andil dalam sejarah Andalusia. Mereka orang-orang terdidik dan mempunyai ilmu pengetahuan serta berfungsi di tengah-tengah masyarakat Andalus pada waktu itu. Jabatan qadhi sempat diemban oleh Ibn Rusyd ketika usianya 43 tahun.⁹⁶ Ia mengemban tugas di bidang hukum selama enambelas tahun.⁹⁷

Oleh karena dapat mewarisi itu tidaklah mengherankan jika ia intelektualitas keluarganya dan berhasil menjadi seorang ilmuwan yang menguasai berbagai ilmu pengetahuan seperti fiqh, filsafat, sastra Arab, matematika, fisika, astronomi dan kedokteran. Dari ilmu-ilmu yang dipelajarinya kelak ia menjadi seorang intelektual yang mempunyai ilmu agama dan juga mempunyai ilmu empiris. Ilmu empiris yang mencuatkan namanya kelak adalah ilmu kedokteran dan dalam bidang ilmu ini ia menyumbangkan sebuah kitab kedokteran yaitu, *al-Kulliyat fi al Thibb* (yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin *Colliget*).⁹⁸

⁹⁵ Ismail Muhammad, "Reconciliation between Religion and Philosophy A Comparative between Averroes and St. Thomas Aquinas" dalam Ibrahim Abu Bakar at all (ed), *Islamiyat* (Malaysia: UKM, 1993), h. 12.

⁹⁶ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, h. 377-378.

⁹⁷ Saifullah, "Mengenal Ibnu Rusyd dan Pemikirannya (Averroes dan Averroisme)" *Makalah* Disampaikan dalam Diskusi Dosen Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang, 1992, h. 3.

⁹⁸ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup Ibn Rusyd (Averroes)*, h. 41.

Mungkin inilah kelak yang membedakan kekokohan Ibn Rusyd membela epistemologi empiris yang induktif yang cara kerjanya didasarai oleh pengakuan adanya kausalitas dengan al-Ghazali yang menyerang kausalitas.

Ibn Rusyd muda menghabiskan masa pendidikan awalnya dengan orang tuanya. Dari ayahnya ia mempelajari ilmu fiqh, ushul, bahasa Arab, ilmu kalam. Selanjutnya ia melanjutkan ke Universitas Cardova. Sebuah universitas yang dibangun oleh khalifah I Abd al Rahman III Nasr yang memerintah 300/912 - 350/961. Di sini ia memperdalam ilmu-ilmu yang telah dipelajarinya dengan ayahnya dan juga mempelajari bermacam-macam cabang ilmu pengetahuan meliputi; logika, filsafat, kedokteran, matematika dan lain lain.⁹⁹

Setelah menamatkan pendidikannya ia mendapatkan tawaran untuk mengajar di Marokko dan sekaligus memimpin perguruan tingginya. Hanya setahun ia di Marokko ini ia selanjutnya atas permintaan khalifah Abd al Mu'min, khalifah Dinasti Muwahidin menuju Cardova untuk mengajar, menjadi guru besar dan sekaligus memimpin Universitas Cardova. Di almamaternya ini ia mengabdikan diri lebih kurang selama 9 tahun. Pertemuannya dengan Ibn Tufail (536 /1110-581/1185) membuka suatu kesempatan baginya untuk dapat menginjakkan kakinya di istana Abu Ya'qub Yusuf (526/1131 - 558/1162) yang menggantikan Khalifah Abd al Mu'min, yang memerintah pada tahun 564/1169.¹⁰⁰ Ibn Rusyd diminta

⁹⁹ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, h. 377. Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik* (Yogyakarta: Pustaka, 2007), h. 21.

¹⁰⁰ Lihat M. Natsir Arsyad, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah* (Bandung: Mizan, 1992), h. 227-228.

oleh sultan untuk menulis ulasan-ulasan atau tafsir karya Aristoteles. Ibn Rusyd yang terkenal dengan komentator Aristoteles memberikan syarah terhadap pemikiran Aristoteles secara mengagumkan. Karena keahliannya dalam ilmu hukum (fiqh) ia dipercaya sebagai hakim di Seville, dua tahun kemudian yaitu pada tahun 566/1169 kariernya meningkat, ia dipercaya menjadi hakim kepala di Cordova selanjutnya ia memegang jabatan Ketua Mahkamah Agung (*qadhi al jama'ah*). Seperti yang telah disinggung di depan profesi hakim bukanlah profesi yang baru bagi keluarganya. Sejak dari kakeknya telah memegang jabatan tersebut.

Pada tahun 577/1182 ia diberi kepercayaan menjadi dokter di istana Abu Ya'kub Yusuf menggantikan Ibn Tufail (W. 581/1185). Pada mulanya ia dilindungi dan dihormati Ya'kub al-Mansur (yang menggantikan Abu Ya'kub Yusuf), tetapi ketika fanatisme terpendam meletus ia menjadi korban dari kelompok yang fanatik yang mencemburui kejeniusannya. Ia diasingkan ke Lucena, sebuah pemukiman kaum Yahudi dekat Cordova. Kekayaan perpustakaannya yang terdiri dari buku-buku yang tidak ternilai harganya, musnah menjadi abu pada tahun 1194. Tetapi kemudian pada tahun 1198 ia dibebaskan atas tekanan dan desakan tokoh-tokoh terkemuka ketika itu. Beberapa waktu kemudian ia kembali diasingkan ke Maroko lagi-lagi karena fitnah, hingga wafat di sana bulan Safar 595/10 Desember ke 1198. Jenazahnya kemudian dibawa Cordova,¹⁰¹ tempat pemakaman Ibn Arabi. Ya'kub al-Mansur yang memerintahkan pembakaran buku-

¹⁰¹ Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka* Tim Penerjemah Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 157. M. Nasir Arsyad, *Ilmuan Muslim*, h. 229.

buku Ibn Rusyd wafat setahun kemudian.¹⁰² Sekelompok *Fukaha'* memberikan fatwa zindik dan kafir kepadanya.¹⁰³

Ia catatan Menurut meninggalkan banyak karya. sekitar 78 buah buku dan sebagiannya telah hilang. Di antara tulisannya: *Tahâfut al-Tahâfut*, *Bidayah al-Mujtahid*, *al-Kuliyat* dan lain-lain.

2. Ibn Rusyd dan Filsafat

Tak berbeda dengan filosof peripatetik lainnya seperti al-Farabi dan Ibn Sina, Ibn Rusyd berangkat dari asumsi bahwa dasar kebenaran agama dan kebenaran filsafat adalah satu, meskipun dinyatakan dalam lambang yang berbeda-beda. Pembahasan yang demonstratif merupakan perintah *syara'* dan yang dimaksud dengan demonstratif adalah filsafat Yunani khususnya filsafat Aristoteles.

Ibn Rusyd yang terkenal sebagai pengulas (*comentator*) Aristoteles berpendapat bahwa Aristoteles adalah seorang "pemikir agung" yang sangat mendalam masalah-masalah falsafi, dan ia adalah citra tertinggi ("*al Shurah al-ulya*") dari akal insani, sehingga ia digelar sebagai seorang filosof Ilahi.¹⁰⁴

Ibn Rusyd berpendapat bahwa Aristoteles adalah seorang pemikir agung yang sangat mendalami masalah-masalah filsafat dan ia adalah memahami masalah-masalah ketuhanan masalah Sebab Yang Pertama atau pun masalah ilahiah. Ibn

¹⁰² Komunitas Averroes, "Ibnu Rusyd (Averroes): The King of Philosopher" [www. Averroes.or.id](http://www.Averroes.or.id), diakses 29 Maret 2022, Pukul 20.41.

¹⁰³ Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik*, h. 22.

¹⁰⁴ Yusuf Musa, "Ketuhanan dalam Pemikiran Ibn Sina dan Ibn Rusyd" dalam Ahmad Daudy (ed), *Segi-segi*, h. 40.

Rusyd berkeyakinan bahwa filsafat Aristoteles apabila dipahami sebaik-baiknya, maka tidak akan berlawanan dengan pengetahuan tertinggi yang bisa dicapai oleh pikiran manusia.¹⁰⁵

Untuk Aristotelianismenya ia menulis *Tahâfut al-Tahâfut* sebagai reaksi terhadap serangan al-Ghazali dalam *Tahâfut al-Falâsifah*. Ibn Rusyd menunjukkan bahwa al-Ghazali mempunyai paham yang keliru mengenai Aristoteles. *Tahâfut al-Tahâfut* hampir tidak seefektif *Tahâfut al-Falâsifah*. Setelah Ibn Rusyd meninggal paham pemikirannya dipelajari di beberapa negeri Islam, seperti Persia sebagai bagian dari kumpulan naskah aliran paripatetik akan tetapi Ibn Rusyd tetap menempati kedudukan yang sekunder dibanding dengan al-Farabi dan Ibn Sina yang kurang rasionalistis dibanding dengan Ibn Rusyd. Mereka lebih bersifat metafisis memberikan pedoman yang lebih cocok bagi gnosis dan latar belakang yang lebih sesuai bagi intuisi jika dibanding dengan filsafat Ibn Rusyd yang lebih rasionalistis.¹⁰⁶ Kritikan al-Ghazali terhadap para filosof dipandangnya tidak mendasar. Ibn Rusyd mengatakan bahwa metafisika yang dikemukakan oleh al-Farabi dan Ibn Sina bersifat Neo Platonis, karena itu pulalah filsafatnya merupakan upaya pembersihan dari pemikiran-pemikiran Neo Platonis.¹⁰⁷ Sebagai seorang

¹⁰⁵ A. Hanafi, *Pengantar. Filsafat Islam*, h.166. Lihat juga A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1995), h. 190.

¹⁰⁶ Seyyed Hosein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam* Terj. J. Mahyuddin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1986), h. 295.

¹⁰⁷ Budhy Munawar-Rahman, "Filsafat Islam" dalam Muhammad Wahyu, Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 327.

muslim, Ibn Rusyd menjadi tokoh yang sungguh berbeda. Di samping usahanya untuk menghadirkan kemurnian ajaran Aristoteles, tujuan utamanya adalah untuk mengharmoniskan agama dan filsafat.¹⁰⁸

Sebagai seorang filosof ia menyadari bahwa telah menjadi tugasnya membela pemikiran filsafat dan menangkis serangan-serangan keras terutama dari fuqaha dan teolog, setelah menggemanya *Tahâfut al-Falâsifah*. Kitab Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal fi wa baina al-Hikmah al-Syari'ah min ma al-Ittishal* merupakan usahanya untuk mengadakan rekonsiliasi antara agama dan filsafat.

Ibn Rusyd memang telah larut dalam pemikiran Aristoteles oleh sebab itu ia berjuang mati-matian membela Aristoteles. Pembelaan yang seperti inilah yang sering tidak memuaskan para pengritiknya. Al-Ghazali yang lebih dahulu dari Ibn Rusyd bahkan menempatkan para filosof muslim dalam posisi tidak beriman (*takfir*), sayang mereka tak pernah bertemu dalam satu konsiliasi ilmiah intelektual.¹⁰⁹ Namun walaupun begitu polemik mereka memberikan suatu pandangan yang menarik tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan alam pikir para pemikir muslim.¹¹⁰

¹⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Teologi Filsafat dan Gnosis* Terj. Suharsono dan Djamaluddin, MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 55.

¹⁰⁹ Ahmad Syafi'i Ma'arif "Posisi Sentral al Qur'an dalam Studi Islam" dalam Taufiq. Abdullah dan M Rusli" Karim (ed), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 129

¹¹⁰ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan ortodoksi Islam* Terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), h. 191.

Ia menegaskan bahwa antara agama dan filsafat tidak ada pertentangan, karena keduanya membicarakan kebenaran dan kebenaran tentu tidak berlawanan dengan kebenaran. Jika didapati pertentangan antara teks wahyu (*lafdhi*, tekstual) dengan penelitian akal maka dilakukan takwil (interpretasi) wahyu diberi arti *majazi*. Dengan kata lain meninggalkan arti tersurat untuk mendapatkan arti yang tersirat. Akan tetapi arti tersirat tidak boleh disampaikan pada kaum awam, karena mereka tidak dapat memahaminya.

Bagi Ibn Rusyd filsafat itu diwajibkan atau paling tidak dianjurkan dalam agama. Karena fungsi filsafat membuat spekulasi atas yang maujud dan memikirkannya. Al Quran memerintahkan manusia untuk berpikir (*i'tibar*) dalam banyak ayatnya seperti:

“Berpikirlah wahai orang-orang yang bisa melihat,”.

Al-I'tibar merupakan suatu ungkapan Qur'an yang berarti suatu yang lebih dari sekedar spekulasi. Mengartikan perintah berpikir dalam al-Qur'an ini secara logika, tidak lebih dari sekedar mengetahui yang ghaib dari yang diketahui lewat pengambilan kesimpulan. Cara ini Dan karena disebut dengan deduksi. Tuhan memerintahkan kepada manusia untuk mengenal-Nya lewat pemaparan tersebut, maka orang harus belajar bagaimana membedakan antara deduksi demonstratif dan deduksi dialektis, retorik dan sofis.

Agama dan filsafat sejalan. Tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama. Tinggal masalah keselarasan keduanya dalam metode dan permasalahan materi. Jika yang tradisional (*al-manqul*) ternyata bertentangan dengan yang rasional (*al-ma'qul*), maka yang tradisional

harus ditafsirkan sedemikian rupa supaya selaras dengan yang rasional. Penafsiran yang bersifat takwil didasarkan bahwa di dalam al-Quran ada ayat-ayat yang tersurat dan ada pula yang tersirat. Bagi Ibn Rusyd takwil hanya bisa dilakukan oleh filosof yang merupakan kaum demonstratif.¹¹¹

Ibn Rusyd membela pandangan bahwa kebenaran filosofis adalah kebenaran yang tertinggi dan bagi yang mampu haruslah diinterpretasikan secara demikian. Agama ia sangat kuat berpegang perbedaan antara *al-khawwas* dan *al-awam*. Meskipun demikian ia dinilai sebagai filosof yang paham keagamaannya mendekati golongan ortodok. Dibanding dengan filosof yang lain ia sangat menonjol di bidang fiqh, ia berasal dari keluarga qadli. Ia dan keluarganya sangat mendalami fiqh dan sangat saleh. Selain berprofesi sebagai dokter namun kelihatannya Ibn Rusyd mengalami kenyataan pahit seperti pemikir-pemikir vokal terdahulu. Penguasa Islam di Spanyol memerintahkan untuk membakar karya-karyanya dan kemudian ia juga pernah dibuang ke Lucena.¹¹²

Tak lama sesudah zaman Ibn Rusyd umat Islam di Spanyol mengalami kemunduran besar. Selanjutnya filsafat Islam dan pemikiram rasional mengalami fase perkembangan dan alam barunya di Persia dan daerah Islam bagian Timur lainnya.¹¹³ Filsafat yang berkembang kemudian ini adalah filsafat iluminasi (*hikmah al-isyraaq*)¹¹⁴ dan filsafat *muta'alliyah*

¹¹¹ MM. Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1992), h. 206-207.

¹¹² Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 38.

¹¹³ Lihat Harun Nasution, "Filsafat Islam", h. 159.

¹¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, h. IX. Lihat juga Jalaluddin Rakhmat, "Hikmah Muta'alliyah: Mazhab Filsafat Islam

(*hikmah muta'alliyah*). Keduanya bertujuan mencapai kebenaran bukan dengan rasionalisme yang digerakkan oleh filosof paripatetik tapi dengan *dzauq* (intuisi intelektual)¹¹⁵

3. Pengaruh Ibn Rusyd

Pengaruh Ibn Rusyd sangat terasa dalam alam pikiran Barat, meskipun Dante yang menggelarnya sebagai komentator Aristoteles, tidak ragu-ragu menempatkan Ibn Rusyd di neraka berdampingan dengan Ibn Sina dan Galen.¹¹⁶ Besar perannya dalam menciptakan hubungan penting antara filsafat Aristoteles dan renaisans. Ibn Rusyd menjadi filosof Islam yang paling dikenal di Barat sampai saat ini.¹¹⁷

Kontak Eropa dengan Pemikir Ibn Rusyd bermula dari sikap pemerintah al-Muwahhidun membenci pemikiran Ibn Rusyd dengan membakar karya-karya Ibn Rusyd. Hal ini menyebabkan para penggemarnya berjuang untuk menyelamatkan karya-karyanya. Faktor lain yang membawa pengaruh Ibn Rusyd ke Eropa melalui para mahasiswa yang belajar di Universitas Cordova, Sevilla, Malaga, Granada. Hal ini berlanjut setelah kematian Ibn Rusyd maka para

Pasca Ibn Rusyd" dalam *Al-Hikmah* No. 10 1993, h. 72-80. Lihat uraian lebih jelas, Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam* Terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994). Tokoh terkenal seperti Suhrawardi dan Mulla Shadra.

¹¹⁵ Sayyed Hussein Nasr, "Filsafat Hikmah Suhrawardi", Vol. VII, 1997, h. 52. Ilmu ini disebut juga dengan ilmu Hudhuri yang merupakan fenomenal yang kesadaran 'identik dengan manusiawi wujud fitrah manusia sendiri. Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, h. 18.

¹¹⁶ Unesco, *Sumbangan Islam kepada ilmu dan Kebudayaan* Terj. Ahmad Tafsir (Bandung: Pustaka, 1986), h. 151.

¹¹⁷ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, h. 193.

mahasiswa dengan tekun mengembangkan alam pikiran Ibn Rusyd dan juga pikiran Ibn Sina yang keduanya merupakan penggemar Aristoteles.¹¹⁸ Sejarahwan filsafat abad tengah sampai saat ini cenderung memusatkan kajiannya untuk mempelajari Ibn Rusyd sebagai komentator dan akibatnya cenderung menyoroti sumbangannya kepada penafsiran-penafsiran Aristoteles. Ia tidak diragukan lagi dipandang sebagai pemimpin pemikiran di kalangan orang-orang Yahudi maupun orang-orang Kristen.¹¹⁹

Penerjemahan karya-karya Ibn Rusyd terjadi di beberapa pusat penerjemahan: Di Spanyol berpusat di Toledo, sedangkan di Sicilia berpusat di kota Palermo, Radena, dan Naples.¹²⁰ Dan pada tahun 1224 Fredrik II menjadi kaisar dan membikin kontak dengan dunia Islam ia tertarik dengan cara hidup orang Islam. Ia mendirikan Universitas Naples, untuk mempelajari pengetahuan Arab dan agama Islam. Karena itu ia menterjemahkan melalui universitas ini kitab-kitab bahasa Arab ke dalam bahasa Latin dan kemudian dalam bahasa Yahudi. Ia mengutus Michael Scot untuk mengunjungi Toledo guna mengumpulkan terjemahan filsafat Islam yang kelak digunakan sebagai *textbook* di Universitas Naples.¹²¹

Tokoh-tokoh utama Averroisme ini antara lain Siger van Brabant, Michael Scot, Breithius de Decia, Berner van Nijvel dan Antonius van Parma. Kehadiran Averroisme ini menggemparkan masyarakat Barat di Eropa.

¹¹⁸ Unesco, *Sumbangan Islam*, h. 67.

¹¹⁹ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam* Terj. R. Mulyadi Kartanagara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 378-379.

¹²⁰ Philip K. Hitti, *History of the Arab* ((London: The Mcmilan press Ltd, 1970), h. 583.

¹²¹ Omar Amin Hossein, *Filsafat Islam*, h. 200-201.

Menurut Phillip. K. Hitti, kehadiran Averroisme itu mengakibatkan masyarakat Eropa terbagi kepada tiga kelompok, yaitu: pertama kelompok yang sangat menolak aliran Averroisme, mereka terdiri atas para tokoh, khususnya tokoh-tokoh Yahudi yang beraliran tradisional, tokoh-tokoh gereja dan para ulama Islam yang beraliran Jabariah. Kedua, kelompok pendukung aliran Averroisme yang berpendapat bahwa manusia mempunyai kebebasan untuk menggunakan akal: tokohnya Siger van Brabant, ketiga, kelompok moderat yang dipelopori oleh Thomas Aquinas alam adanya pengetahuan yang bersifat yang mengakui seorang indrawi: Pengetahuan ini dapat diketahui dengan alat-alat indra, termasuk akal. Di samping itu sebagai Kristen Thomas mengakui dan meyakini adanya pengetahuan tentang eksistensi sesuatu, pengetahuan ini hanya dapat diketahui oleh Yang Maha Kuasa.

Pada tahun 1270 dan 1277 ajaran Averroisme yang dikemukakan oleh Siger van Brabant itu dikutuk oleh Uskup di Paris; Siger meninggalkan Universitas Paris dan ditahan di penjara kepausan sampai ia wafat di tahun 1284. Walaupun ia sudah meninggal dunia aliran ini terus dikembangkan oleh John of Jandun 1328 M yang mengutamakan akal dan mengesampingkan wahyu. Di samping itu aliran ini dikembangkan oleh Peter Aberad dan Roger Bacon.

Averroisme yang pada mulanya hanya merupakan karya Ibn Rusyd dalam rangka menghormati keinginan khalifah (Abu Ya'qub) untuk menafsirkan atau memberi keterangan sendiri tentang karya-karya Aristoteles akhirnya berjasa besar

¹²² Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, h. 378-379.

mengantarkan Barat menuju masa kebangkitan dan menuju masyarakat modern.¹²²

Pokok-pokok renaissance tersebut diakibatkan oleh adanya pengaruh yang besar dari aliran Averroisme khususnya, karena masa empat abad lamanya pemikiran-pemikiran Ibn Rusyd mendominasi kehidupan intelektual di Eropa, dan dalam arti sesungguhnya ia dapat dianggap sebagai pelopor dari renaissance yang mengangkat dunia Eropa dari keterbelakangan.

Melalui penerjemahan dan penerbitan karya-karya Ibn Rusyd sebagaimana dikemukakan di atas masyarakat Eropa berubah menjadi masyarakat rasional dan filosofis. Mereka melepaskan ikatan dogma gereja dan menjadikan akal sebagai alat berpikir. Mereka mempelajari dan kembali kepada filsafat Aristoteles, Plato dan filosof-filosof Yunani lainnya melalui komentar Ibn Rusyd terhadap karya Aristoteles dan pemikiran Ibn Rusyd sendiri serta filosof muslim lainnya. Gambaran dari popularitas Ibn Rusyd di kalangan ilmuan dan cendekiawan Barat pada waktu itu bahwa karya-karyanya dijadikan bacaan wajib dan rujukan di Universitas-universitas Paris, Italia dan Spanyol.

Sampai abad ke 14-15 penerjemahan buku-buku Ibn Rusyd masih tetap berjalan dan komentar Ibn Rusyd terhadap Aristoteles sangat membantu bangsa Barat mengenal pemikiran Aristoteles dan lain-lain.¹²³

Dari orang Islam periode klasik inilah orang Barat belajar berpikir secara obyektif menurut logika, belajar berlapang dada ketika Eropa diselubungi pikiran sempit, tak adanya toleransi terhadap kaum minoritas, dan oleh penindasan

¹²³ Omar Amin Hossein, *Filsafat Islam*. h. 201

terhadap pikiran mereka. Hal suasana inilah yang membawa Eropa menuju zaman renaissance, zaman kemajuan dan peradaban seperti sekarang.

Menurut K. Hitti, Michail Scot sebagai penganut aliran Averroisme telah memperkenalkan ilmu Islam dan kebudayaannya ke Sicilia dan Italia dengan membawa karya Aristoteles yang dikomentari Ibn Rusyd tentang biologi dan zoologi; dari sinilah munculnya renaissance di Italia. Pada perkembangan selanjutnya gerakan renaissance tumbuh secara merata di seluruh daratan Eropa. Dapat ditambahkan sebagai yang diterangkan H. McNeil, bahwa kebudayaan Kristen di Eropa antara 600 M dan 1000 M sedang mengalami masa surut yang rendah. Di abad XVI Eropa mulai sadar akan adanya peradaban Islam yang tinggi di Timur dan melalui Spanyol, Sicilia dan Eropa peradaban itu dibawa sedikit demi sedikit ke Eropa. Eropa mulai kenal dengan rumah sakit, pemakaian burung dara untuk mengirim informasi militer, bahan-bahan makanan Timur seperti beras, gula dan sebagainya.

Namun setelah kebangkitan Eropa dari keputusasaan di abad pertengahan menyebabkan munculnya peradaban yang rasionalis, positivis, sekularis yang akibatnya menimbulkan malapetaka peradaban manusia. Manusia tidak lagi memandang perlunya agama, Manusia bebas dengan pola antroposentrisnya,¹²⁴ yang menimbulkan krisis-krisis peradaban modern yang saintisme dan nihilisme.¹²⁵

¹²⁴ Harun Nasution, "Agama yang Diperlukan Manusia Abad XXI dan Seterusnya dalam 70 Tahun Prof. Dr. HM. Rasjidi (Jakarta: Pelita, 1985), h. 284.

¹²⁵ Muhsin al-Mayli, *Pergulatan Mencari Islam perjalanan Religius Roger Garaudi* Terj. Rifyal Ka'bah (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 228.

B A B T I G A

**PEMIKIRAN ATOMISME AL-GHAZALI
DAN KAUSALITAS IBN RUSYD**



A. Pemikiran Atomisme al-Ghazali dan Teologi Kehendak Mutlak Tuhan

Pembicaraan tentang atomisme telah dimulai semenjak zaman pemikiran Yunani.¹ Leokipus dan Demokritos merupakan pemikir yang pertama kali melemparkan pemikiran tentang ini. Bagi mereka atom merupakan bagian-bagian materi yang kecil, sehingga mata tidak mampu mengamatinya. Atom itu sendiri berasal dari kata “atomos”. A tidak, tomos = terbagi. Jadi atom merupakan materi ataupun partikel yang kecil dan tidak dapat dibagi lagi.² Barulah pada masa Rutherford diketahui bahwa atom masih dapat dibagi. Atom

¹ Paul Davies, *God and The New Physics* (New York: Simon dan Schuster, Inc, 1983), h. 145.

² K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), h. 62-62.

terdiri dari neutron, proton dan elektron. Atom itu sendiri mempunyai daya listrik.³

Teori atomisme pertama kali dikembangkan dalam Islam oleh para teolog Mu'tazilah selama paruh pertama abad ketiga/kesembilan. Barangkali gagasan atomisme telah dibahas sejak awal abad kedua/kedelapan, dalam hubungannya dengan persoalan tentang substansi (*jauhar*) dan aksiden (*'aradh*). Namun, cukup pasti bahwa sekitar pertengahan abad ketiga/kesembilan, atomisme telah dianut dengan kuat di kalangan teolog Islam sebagai sebuah teori yang menyatakan diri sebagai anti tesis Aristotelianisme.⁴

Setelah dimulai oleh teolog Mu'tazilah kemudian diikuti oleh teolog Asy'ariyah seperti Abu al-Hasan alAsy'ari pendiri

³ Paul Davies, *God and The New Physics*, h. 145 Atom tersusun atas inti dan elektron-elektron yang mengelilingi inti itu, laksana mega. Inti terdiri dari neutron dan proton. Jika elektron mempunyai muatan listrik yang negatif, maka proton mempunyai muatan positif, sehingga elektron dan proton itu saling tarik menarik Neutron, sesuai dengan namanya, tidak bermuatan listrik. ia netral, jika neutron pecah, ia berubah menjadi proton, elektron dan neutron. Jumlah proton selalu sama dengan jumlah elektron, sedang, jumlah neutron dapat melebihi satu jumlah proton dalam salah unsur. Elektron-elektron bergerak dengan kecepatan besar sekali. Terikat oleh inti atom yang positif dengan muatan listrik, yang menyelubungi inti atom. Julius Franz Dahler, *Candra, Asal dan Tujuan Manusia Teori Evolusi yang Menggemparkan Dunia* (Yogyakarta: Kanisius, 1991), h. 58. Rutherford lahir di Selandia baru membentuk model atom yang serupa dengan system tatasurya, layaknya planet yang mengitari matahari. Afifah Rahmah, "Teori Atom Rutherford Kelebihan dan Kekurangannya", detik. com, diakses 5 April 2022. Pukul 16.00.

⁴ Osman Bakar, *Tauhid & Sains Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).

mazhab Asy'ariyah, kemudian dikembangkan oleh Abu Bakar al-Baqillani (w.403/1013) selanjutnya dikembangkan oleh al-Ghazali dan Fakhr al-Din al-Razi (w. 606/1209), hingga kini teori atomisme ini masih menjadi filsafat alam yang dominan dalam teologi Sunni.⁵ Konsep itu sendiri berasal dari teori atom yang terdapat dalam konsep Demokritos. Pengikut Asy'ariah memanfaatkan teori ini untuk dua maksud; membuktikan adanya Tuhan dan untuk mengukuhkan suatu dasar akidah bahwa kekuasaan Allah meliputi segala sesuatu.⁶

Sesuai dengan teologi Asy'ariyah yang mendasarkan pemikiran teologi mereka kepada kehendak mutlak Tuhan, bagi al-Ghazali tercipta dan terselenggaranya alam ini adalah secara atomistik. Sistem ini disebut juga teori atomisme. Teori ini menurut mereka: Bahwa alam fisik terdiri dan mental, yaitu apa saja yang selain Allah dari jumlah tak terbatas atom-atom. Atom-atom itu adalah wujud terakhir dan terurai dari alam, tidak menempati ruang, tidak berlangsung dalam waktu. Atom-atom itu sudah mempunyai sifat sendiri dan tidak dapat berkembang, tidak dapat saling mempengaruhi untuk berkembang kemudian menjadi suatu substansi. Antara atom yang satu dengan atom yang lain terdapat vakum tanpa kontinuitas. Atom-atom itu setiap detik dijadikan berhenti berada. Begitu diciptakan, lalu dimusnahkan kembali. Penciptaan ini berarti bahwa Tuhan mencurahkan aksiden ada kepada atom; aksiden ini tidak dapat berlangsung dua detik berturut-turut. Pada detik kedua dari eksistensinya sudah tidak ada lagi. Mengenai pemberhentian atom; ada yang

⁵ *Ibid.*

⁶ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniry* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), h. 66-67.

mengatakan bahwa Tuhan hanya melangsungkan aksiden ada, ada juga yang mengatakan bahwa Tuhan menciptakan aksiden peniadaan sehingga atom itu musnah.⁷

Atom-atom ini dikumpulkan dan disusun dengan cara tertentu, sehingga makhluk hidup seperti kita terwujud. Kemudian ketika seorang mati susunan atom-atom itu pecah (terpisah). Namun ada sesuatu dari susunan atom itu (Nukleous?) yang tetap. Pada hari kiamat Allah akan menyatukan kembali jasad makhluk hidup di sekeliling nukleous ini. Inilah doktrin Asy'ari tentang hari kebangkitan. Al-Baqillani menjadikan atomisme sebagai rukun iman.⁸

Api misalnya, tidak mempunyai kekuatan membakar kapas. Namun ketika api dipertemukan dengan kapas, saat itulah Allah menyertakan kekuatan sementara dalam diri ini tak api untuk membakarnya. Api menurut proposisi mempunyai kekuatan untuk membakar baik sebelum maupun sesudahnya.

Perubahan dunia (alam) ini terjadi karena atom tadi senantiasa masuk dan keluar dari eksistensi alam ("Ada") ini. Masuk berarti diciptakan Tuhan dan ditiadakan keluar berarti atau Jadi dimusnahkan Tuhan. setiap detik, setiap saat Tuhan menciptakan atom baru. Sebab sumber perubahan adalah Tuhan. Kalau atom-atom itu kelihatan masih berkelompok, tetap dan tidak mengalami perubahan, maka itu hanya rupa saja, hanya maya. Sebenarnya Tuhan mencipta suatu atom baru sama sekali. Misalnya kita tumbuh dari bayi, menurut

⁷ Lihat Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam* (Jakarta: Tinta Mas, 1984) h. 28.

⁸ Fazlur Rahman, "Islamisasi Ilmu sebuah Respon", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol 3, No. IV, 1992, h. 71.

teologi al-Asy'ari itu sebenarnya salah. Tuhan setiap saat menciptakan kita sebagai manusia baru sekali, karena tidak ada pengulangan dua atom yang sama pada waktu yang berbeda. Hanya karena ruang dan waktunya sangat dekat maka keadaan masuk dan keluarnya eksistensi itu seperti tidak putus-putus, dan bersambung saja seperti halnya film yang diputar Tidak ada yang berubah dan bergerak kecuali dengan kehendak Tuhan dan ikut campur Tuhan secara langsung.⁹

Dalam teologi Asy'ariyah dikatakan bahwa Tuhan tidak tunduk kepada siapapun; di atas Tuhan tidak ada suatu zat lain yang dapat membuat hukum, yang dapat menentukan apa yang boleh dibuat dan apa yang tidak boleh dibuat oleh Tuhan. Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasaan-Nya. Tuhan dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, dapat memberikan hukum menurut kehendak-Nya, dapat menyiksa orang yang berbuat baik jika dikehendaki-Nya dan dapat memberi upah kepada orang kafir jika yang demikian dikehendaki-Nya. Tuhan tidak terikat kepada apapun, tidak terikat kepada janji-janji, kepada norma-norma keadilan dan lain-lain. Konsepsi teologi ini berbeda dengan konsepsi teologi Mu'tazilah yang menganut teologi hukum alam. Bagi Mu'tazilah misalnya, kekuasaan mutlak Tuhan telah dibatasi oleh norma-norma keadilan, yang kalau dilanggar membuat Tuhan bersifat tidak adil. Lebih lanjut kekuasaan mutlak Tuhan telah dibatasi oleh *nature* atau hukum alam (*sunnah Allah*) yang tidak mengalami perubahan.¹⁰

⁹ Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat*, h. 28

¹⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1972), h. 118-122.

Doktrin atomisme memang berfungsi untuk mengingatkan kita bahwa Tuhan ada dan aktif dalam segala kejadian dan alam dunia ini akan menjadi suatu kekacauan (*chaos*) jika tidak disertai kehadiran Tuhan. Dilihat dari sudut pandang ini atomisme merupakan pengingat akan kehadiran Tuhan. Orang harus merasa bahwa logika iman berbeda dengan logika biasa, karena memandang segala sesuatu bukan dengan mata biasa tetapi dengan mata iman. Imannya bukan merupakan suatu pemikiran yang alamiah melainkan suatu persetujuan “supranatural” apa yang secara Ilahiyah benar, tampak aneh di mata orang yang tak beriman yang hanya mengikuti proses pemikiran duniawi. Menurut perspektif ini orang yang tak beriman berpikir dalam pengertian horizontal; sedangkan orang yang beriman dalam pengertian vertikal menuju jalan lurus. Transparasi Ilahiah hal-hal duniawi ini sebab Tuhan ada di mana-mana dan benar-benar hadir memberikan kepada keimanan semacam misteri ataupun mukjizat yang menjadikan orang-orang beriman makhluk yang ditandai dengan hal-hal yang bersifat supranatural. Dari sudut pandang metafisika pendapat ini merupakan suatu kemewahan yang tidak perlu, sebab akal mempunyai sumber-sumber yang lain; tetapi dari sudut pandang ini teologis pendapat merupakan tanda kemenangan. Secara ringkas jika kekafiran dalam bentuk saintisme ateistik hanya mengakui sebab-sebab fisik dan menyangkal kausalitas transenden yang bergerak di dalamnya maka ajaran Asy’ariyah telah menjawab sebelumnya, dan dengan cara yang begitu radikal, yakni menyangkal sebabsebab fisik; layaknya sebuah operasi pembedahan atau perang preventif. Renaissance jelas tidak

dapat berkembang dalam iklim Asy'ariyah. Demikian uraian Frithjof Schoun.¹¹

Bagi al-Ghazali api membakar bukan karena api mempunyai sifat membakar, tetapi karena kehendak mutlak Tuhan supaya api membakar. Kalau Tuhan tidak menghendaki api membakar, api tidak akan membakar. Jadi tidak selamanya membakar. Tuhan bisa saja membikin kenyang tanpa makan, pemuasan haus tanpa minum, mengadakan cahaya tanpa terbitnya matahari, mengadakan penyembuhan tanpa obat. sebab Semua akibat yang ditimbulkan semata-mata karena kehendak mutlak Tuhan, bukan suatu kemestian kausalitas.¹²

Konsepsi bahwa atomisme ini mengimplikasikan segala sesuatu dan semua peristiwa di alam semesta secara substansial bersifat terputus-putus. Dunia merupakan wilayah keterpisahan yang saling bebas. Tidak ada kaitan apa-apa antara mereka, kecuali melalui kehendak Tuhan. Jika A terkait dengan B hubungan ini tidak terjadi secara alamiah, tetapi karena Tuhan menghendaki demikian. Setiap efek yang teramati di alam secara eksklusif disebabkan oleh Tuhan. Dalam hal ini atomisme berarti sebuah penyangkalan terhadap kausalitas.¹³

Ibn Rusyd yang datang kemudian mengeritik argumen yang ditampilkan oleh al-Ghazali dalam bukunya *Tahâfut al Tahâfut*. Sebagai pengikut Aristoteles yang membangun epistemologinya dengan logika Aristoteles melihat dampak negatif dalam serangan al-Ghazali terhadap kausalitas.

¹¹ Frithjof Schoun, *Islam & Filsafat Perennial* Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1993), h. 133-134.

¹² Al-Ghazali, *Tahafut al-Falâsifah* (Mesir: al-Ma'arif, 1957), h. 240.

¹³ Osman Bakar, *Tauhid*, h. 96.

Hubungan antara sebab dan akibat menurutnya merupakan hubungan yang niscaya (suatu kemestian) bukan hubungan mungkin. Ini berarti jika ada sebab mesti ada akibatnya. Misalnya api membakar jika menyentuh sepotong kapas, minum akan menghilangkan haus dan makan menyebabkan kenyang. Karena setiap benda mempunyai karakteristik tersendiri yang berbeda dengan benda-benda lain.¹⁴

Menghadapi kontroversial-polemik ini berbagai tanggapan muncul dari berbagai kalangan, ada yang sinis kepada al-Ghazali dan ada pula yang membela. Timbul ketegangan dalam masalah ini. Kalau teori kausalitas filosof diterima dikhawatirkan timbul pemahaman bahwa Tuhan tidak lagi ikut campur secara aktif mengatur alam ini. Tuhan akan menjadi pensiun, karena Dia tidak mempunyai pekerjaan lagi begitu selesai menciptakan alam raya dan mekanisme yang diperlukan agar alam dan segala isinya bergerak secara teratur dan menuruti hukum sebab akibat,¹⁵ ini yang dicemaskan. Dan jika sekiranya teori kausalitas ini ditolak, padahal dalam dunia realitas hukum kausalitas ini memang ada, bahkan dalam ilmu pengetahuan yang

¹⁴Yudian W Asmin, "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam (Studi tentang Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd), *Makalah Dikusi Ilmiah Dosen Tetap IAIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta, 25 September 1994, h. 12. Ibn Rusyd, *Tahâfut al Tahâfut* ditahqiq Sulaiman Dunia (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1968), h. 786-188. Lihat juga Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam* Terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 112; Madjid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes. and Aquinas* (London: George Allen & Unwin LTD, 1958), h. 103 - 127.

¹⁵ Ismail al-Faruqi, *Tauhid* Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Hidayah, 1988), h. 1-2.

berkembang pesat pada saat ini ia menjadi perekat bangun sebuah ilmu. Ketegangan ini di dunia Timur Sunni dimenangkan oleh teori atomistik al-Ghazali, sementara di Barat konsepsi kausalitas dengan tegas dikembangkan oleh Averroisme mendapat sambutan hangat yang pada gilirannya menghasilkan etos saintifik modern.

B. Teori Kausalitas Ibn Rusyd dan Teori Ilmiah

Kausalitas merupakan salah satu proposisi primer yang diketahui manusia dalam kehidupan sehari-hari. Ia termasuk diantara prinsip-prinsip yang niscaya lagi rasional. Karena ia menemukan dalam kedalaman wataknya untuk berusaha menjelaskan apa saja yang ditemuinya dan alasan keberadaannya dengan mengungkapkan sebab-sebabnya.

Manusia sebagai makhluk yang bertanya selalu dihadapkan dengan berbagai macam pertanyaan tentang setiap wujud dan fenomena yang diinderanya, sehingga kalau kita tidak mendapatkan sebab-sebab tertentu (wujud fenomena itu), ia yakin ada sebab tak diketahui yang melahirkan peristiwa tersebut.¹⁶

Seorang ilmuwan berusaha menyelidiki hukum-hukum alam, fenomena dan sistem kerja alam semesta, kalau ilmuan itu beriman ia akan mendapatkan bahwa semua gerak dan bekerjanya alam semesta tidak lain karena hukum alam itu diciptakan oleh Tuhan Yang Maha Perkasa.¹⁷

¹⁶ Muhammad Baqir. Ash-Shadr, *Falsafatuna* Terj. Nur Mufid Bin Ali (Bandung:Mizan,1993), h. 207

¹⁷ Afzalur Rahman, *Al-Qur an Sumber Ilmu Pengetahuan* Terj. M. Arifin (Jakarta Rineka Cipta, 1992). h. 22.

Tapi jika orang itu tidak percaya kepada Tuhan maka hukum alam yang teratur sebagaimana diperolehnya dari hasil penelitiannya disandarkan kepada alam itu sendiri. Seperti hukum alam model Darwin, baginya hukum alam diciptakan oleh *nature*, oleh alam itu sendiri.¹⁸ Kausalitas ataupun hukum sebab akibat itu mempunyai makna bahwa yang satu (sebab) mendahului yang lain (akibat), setidaknya secara logika ataupun jalan pikiran kita. Akan tetapi tidak semua yang mendahului sesuatu yang lain itu tentu sebab dari yang lain itu. Umpamanya, kalau seorang pasien meninggal dunia sesudah disuntik, belum tentu kematiannya disebabkan oleh suntikan itu. Hubungan antara sebab dan akibat itu bukan hubungan urutan biasa atau hubungan kebetulan. Hubungan sebab dan akibat itu suatu hubungan yang intrisik, Suatu hubungan yang azazi, hubungan yang begitu rupa, sehingga kalau yang satu (sebab) ada/tidak ada maka yang lain (akibat) juga pasti ada/tidak ada. Kecuali itu hubungan sebab akibat itu adalah suatu yang mengandung keseragaman, memiliki sifat atau kaidah, apabila sebabnya sama maka akibatnya juga sama, jadi dalam keadaan yang serupa hubungan sebab akibat serupa.¹⁹

Ibn Rusyd berpendapat bahwa alam semesta dengan seluruh isinya tunduk di bawah satu hukum yang tersusun dengan sangat kuat, kokoh, dan rapi, yaitu hukum kausalitas, hukum alam yang berdasarkan sebab dan akibat. Segala sesuatu yang ada di alam ini, terkait dengan keharamonisasi dan ketertaturannya ini menunjukkan atas adanya hikmah

¹⁸ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 298.

¹⁹ R.G. Sukadijo *Logika Dasar Tradisional, Simbolik, Induktif* (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 144.

kebijaksanaan dan keterpeliharaan yang dilakukan oleh Tuhan Yang Maha Pencipta. Dia yang memelihara ciptaan-Nya.

Menanggapi kritik al-Ghazali terhadap kausalitas ini, Ibn Rusyd berpandangan bahwa di alam ini berlaku hukum kausalitas yaitu hukum sebab akibat dan hubungan antara sebab dan akibat adalah hubungan kemestian ataupun keniscayaan, bukan hubungan kebetulan. Api mesti membakar jika menyentuh sepotong kapas ataupun menyentuh sesuatu ataupun zat yang bisa dibakarnya, makanan yang menyebabkan kenyang, mataharilah yang menimbulkan atau menerbitkan cahaya, obatlah yang menyembuhkan: dan tentunya jika penyakit sesuai dengan obat. Kalau api sifatnya membakar mesti selama-lamanya membakar bukan terkadang. Kalau adakalanya api tidak membakar, maka itu mesti ada sebabnya.²⁰

Untuk lebih lengkapnya polemik mereka dalam masalah kausalitas ini di sini akan diuraikan al-Ghazali terhadap filosof dan tanggapan Ibn Rusyd:

Al-Ghazali berkata: Menurut kami, kaitan antara apa yang biasanya dianggap sebagai suatu sebab dan apa yang dipandang sebagai satu akibat bukanlah suatu kaitan yang musti, masing-masing dari dua hal tersebut punya sifat sendiri, dan bukan merupakan yang lain: membenaran ataupun penidakan, eksistensi maupun non eksistensi dari yang satu tidaklah mengimplikasikan membenaran, penidakan, eksistensi atau non eksistensi dari yang lainnya - umpamanya, pemuasan haus bukan-

²⁰ Lihat Ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, h. 186-187; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 49-50.

lah karena minum, kenyang bukanlah makan, terbakar bukanlah karena sentuhan dengan api, cahaya bukanlah karena terbitnya matahari pemenggalan kepala tidaklah mesti berarti kematian, kesembuhan bukanlah karena minum obat, buang air bukanlah karena minum pencahar dan seterusnya bagi semua hubungan empiris yang terdapat dalam ilmu medis, astronomi, sains dan keahlian. Karena semua hubungan ini didasari satu kekuasaan yang lebih dulu dari Tuhan yang menciptakan kaitan ini dalam urutan-urutannya, meski bukan karena semua hubungan itu sendiri adalah perlu dan tidak dapat dilepaskan - sebaliknya, Tuhan berkuasa menciptakan kenyang tanpa makan dan mati tanpa pemenggalan kepala dan hidup terus meskipun kepala dipenggal, dan seterusnya dalam hal segala kaitan itu, Tapi para filosof menyangkal kemungkinan ini dan menyatakan itu tidak mungkin. Menyelidiki segala hubungan yang tak terhitung ini akan memakan waktu yang banyak sekali, jadi akan kita pilih satu contoh tunggal, yaitu terbakarnya kapas oleh sentuhan api, karena kita anggap bahwa kontak dapat saja terjadi tanpa menimbulkan pembakaran dan juga kapas mungkin saja berubah menjadi abu tanpa sesuatu kontak dengan api, walaupun para filosof menyangkal kemungkinan ini. Dalam pembahasan masalah ini ada tiga hal.

Pertama, lawan kita berpendapat bahwa pelaku pembakaran itu semata-mata adalah api ini adalah agen/pelaku yang alamiah, bukan agen yang berkemauan dan tidak dapat berbuat lain kecuali menurut kewajarannya jika ia bersentuhan dengan substratum yang reseptif. Ini kita bantah dengan pernyataan: Agen pembakaran itu ialah Tuhan melalui perbuatan-Nya menciptakan

kehitaman pada kapas dan penghancuran hubungan antar bagiannya, dan Tuhan-lah yang m buat kapas terbakar dan menjadikannya abu, apakah dengan perantaraan malaikat ataukah dengan tanpa perantara. Karena api adalah benda mati yang tak punya aksi, dan apa buktinya bahwa api itu pelaku pembakaran? Sebenarnya para filosof tidak punya bukti selain mengamati peristiwa pembakaran itu, manakala ada kontak dengan api, tapi pengamatan hanya membuktikan suatu simultanitas, bukan penyebaban, dan dalam kenyataannya, tidak ada suatu sebab lain kecuali Tuhan. Karena telah ada kesatuan pendapat tentang fakta bahwa persatuan ruh dengan kemampuan gerak dan melihat pada sperma hewan tidaklah berasal dari sifat-sifat yang terkandung dalam hangat, dingin, lembab dan kering dan bahwa si ayah bukanlah agen dari embrio dengan cara memasukkan sperma ke uterus, ataupun agen kehidupan embrio itu serta penglihatan, pendengaran, dan segala kemampuan yang lain. Meskipun telah diketahui, bahwa semua kemampuan yang serupa pada si ayah, tidak ada orang yang berpendapat bahwa kemampuan ini muncul karena dia: tidak, terjadi semua ini diciptakan oleh Yang Awal secara langsung atau dengan perantaraan para malaikat, yang bertugas dalam peristiwa ini. Filosof yang percaya kepada sang Pencipta yakin akan kenyataan ini, tapi justru dengan merekalah kita berselisih pendapat....

Alasan lain manalagi yang membuat lawan kita percaya, bahwa dalam hal prinsip eksistensi, sebab dan pengaruh, yang menimbulkan peristiwa yang bersamaan dengannya, selain alasan bahwa, prinsip-prinsip tersebut adalah konstan, tidak hilang dan bukan benda-benda bergerak yang lenyap dari penglihatan? Karena kalau semua itu

hilang atau lenyap kita akan melihat kepergiannya dan kemudian mengerti bahwa dibalik penglihatan kita terdapat satu sebab, dan dalam hal ini tidak ada masalah, menurut kesimpulan para filosof itu sendiri.

Maka filosof yang sejati akan sekata berpendapat bahwa kejadian dan peristiwa yang timbul jika ada kontak antar benda atau, pada umumnya, perubahan posisi benda itu, berasal dari sang pemberi bentuk, yaitu malaikat atau sejumlah malaikat, sehingga mereka bahkan mengatakan, bahwa kesan bentuk-bentuk yang terlihat pada mata terjadi karena pemberi bentuk-bentuk tersebut, dan bahwa terbitnya matahari, kesehatan pupil mata dan adanya benda yang tampak, hanyalah persiapan dan pengaturan yang memungkinkan substratum untuk menerima bentuk, dan teori ini mereka terapkan untuk segala peristiwa. Dan ini menyanggah pernyataan mereka yang mengatakan bahwa api adalah agen pembakaran, roti agen kekenyangan obat agen kesehatan dan seterusnya.²¹

Jawaban Ibn Rusyd.

Ibn Rusyd berkata menolak eksistensi sebab-sebab efisien yang dapat diamati pada benda-benda nyata adalah kekeliruan penalaran, dan barang siapa yang mempertahankan paham ini berarti, menolak dengan lidahnya apa yang ada dalam pikirannya ataupun terbawa Oleh keraguan keliru yang muncul dalam dirinya mengenai masalah ini. Karena barang siapa yang menolak hal ini tidak dapat lagi mengakui bahwa tiap tindakan mestilah punya agen. Soal apakah sebab itu cukup untuk melakukan tindakan yang ditimbulkannya, ataukah membutuhkan sebab eksternal guna

penyempurnaan tindakannya, apakah terpisah atau tidak, tidaklah memerlukan bukti dan memerlukan penyelidikan dan penelitian yang banyak.

Tidaklah logis bila para teolog meragukan tentang sebab efisien yang diketahui dapat saling menyebabkan, hanya karena ada juga akibat yang sebabnya tidak dipahami. Suatu akibat yang sebabnya tidak diketahui adalah masih belum diketahui dan harus diselidiki, justru karena sebab itu tidak diketahui, dan juga karena segala akibat yang sebabnya tidak diketahui adalah sesuatu yang tak diketahui dan mesti diselidiki, maka dapat disimpulkan, bahwa apa yang tidak tak diketahui punya sebab yang diketahui. Orang yang bernalar seperti para teolog tidak membedakan barang yang jelas nyata dan apa yang tak diketahui dan semua yang dikatakan al-Ghazali dalam bagian ini adalah penalaran yang keliru (meskipun sekilas, benar). Lebih lanjut, apa yang dikatakan para teolog tentang sebab-sebab esensial, yang hanya pemahaman tentangnya saja yang dapat membuat suatu hal dipahami? Karena telah ditemukan bukti bahwa segala sesuatu punya esensi dan sifat yang menentukan fungsi khususnya dan menurut fungsi-fungsi mana esensi dan nama benda-benda dikelompokkan. Jika satu benda tidak punya sifat khusus, ia tidak akan punya nama atau definisi khusus dan semua benda akan jadi satu-bahkan satu pun tidak: karena dapat dipertanyakan apakah yang satu itu punya satu aksi khusus atau satu pasivitas khusus, dan jika ia memiliki satu aksi khusus, maka tentu ada aksi khusus yang timbul dari sifat khusus, tapi jika ia tidak punya satu pun aksi, maka yang satu itu tidak akan merupakan satu. Tapi kalau sifat tunggal disangkal, maka sifat wujud juga disanggah dan konsekwensi penyangkalan wujud ialah ketidakadaan.

Selanjutnya, apakah aksi yang timbul dari semua benda mutlak perlu bagi benda-benda yang secara wajar menerbitkan aksi tersebut, atau apakah aksi itu hanya terjadi pada sebagian besar kasus atautkah hanya pada setengah kasus? Ini soal yang harus diselidiki, karena satu aksi dan pasivitas tunggal antara dua benda hanya terjadi melalui satu relasi saja dari sejumlah relasi yang tak terhingga dan sering terjadi bahwa suatu relasi menghalangi relasi lain. Jadi tidak mutlak pasti, bahwa api beraksi jika didekatkan pada suatu benda peka, karena bukan tidak mungkin ada sesuatu yang punya relasi sedemikian dengan benda peka itu yang menghalangi aksi api, seperti dalam hal bedak (talkum) dan benda-benda lain. Tapi dengan alasan ini orang tidak perlu menyangkal kekuatan mem-bakar dari api selama api masih menyandang nama dan definisinya....

Akal tidak lain adalah persepsi tentang sesuatu dan sebab-sebabnya dalam hal ini ia berbeda dengan semua kemampuan pemahaman yang lain dan barang siapa yang menyangkal adanya sebab, berarti menyangkal akal. Logika mengimplikasikan adanya sebab dan akibat dan pengetahuan tentang akibat ini hanya dapat secara sempurna dicapai dengan pemahaman sebabnya. Penyangkalan terhadap sebab berarti penyangkalan terhadap pengetahuan dan sangkalian terhadap pengetahuan akan berimplikasi bahwa tidak ada sesuatu pun di dunia yang benar-benar dapat diketahui, dan apa yang dianggap diketahui hanyalah pendapat, bahwa tidak ada bukti maupun definisi, dan bahwa sifat-sifat esensial yang membentuk definisi tidaklah ada. Orang yang menyangkal kemustian suatu bagian pengetahuan harus menga-

kui bahwa pernyataannya itu sendiri pun belum tentu suatu pengetahuan.²²

Prinsip kausalitas tergantung kepada pengamatan terhadap realitas melalui persepsi indrawi atau pengalaman empiris. Karena itu data empiris sangat diperlukan sekali. Data empiris itu untuk mendapatkannya tentu perlu waktu yang panjang dan ini memerlukan proses. Al-Quran menantang manusia untuk mempelajari alam semesta ini untuk menemukan hukum-hukum alam dan hukum-hukum sosial untuk kepentingan manusia itu sendiri. Al-Quran secara eksplisit mengingatkan bahwa rumusan ilmu pengetahuan yang dibuat oleh manusia sangat bervariasi dan tidak akan pernah mencapai final. Teori yang ditulis ilmuan abad yang lalu bisa berubah dengan penemuan berikutnya.²³

Untuk mendapatkan data-data empiris memang perlu ketekunan dan ketelitian serta kesabaran. Di Barat terdapat dialog yang intens tentang epistemologi empiris ini. Para pemikir empiris seperti Francis Bacon berpandangan bahwa kenyataan yang benar itu adalah melalui empiris. Pengalamanlah yang merupakan sumber pengetahuan sejati dan

²¹ Lihat al-Ghazali, *Tahafut a1-Falasifah*, h. 239-240. Lihat juga Seyyed Hussein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam* Terj. J. Mahyudin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1986), h. 295-296.

²² Lihat Ibn Rusyd, *Tahâfut al Tahâfut*, h. 786-788. Sayyed Hussein Nasr, *Sains dan Peradaban*, h. 297-298. Terjemahan catatan kaki nomor 21 dan 22 dikutip di buku ini.

²³ M. Amin Abdullah, "Aspek Epistemologis Filsafat Islam dalam Irma Fatimah (ed), *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LSFI, 1992), h. 41-42.

pengetahuan itu diperoleh dengan cara induksi.²⁴ Pemikiran empiris ini dilanjutkan oleh Thomas Hobbes, John Locke dan Berkeley. Akan tetapi epistemologi empiris ini bukan tanpa kritik. David Hume berpandangan bahwa apa yang dilihat sebagai sebab akibat yang didapat melalui empiris hanyalah maya saja dan tidak mutiaki benar, karena empiris bisa saja menipu. Ia menolak hukum kausalitas, ia mengemukakan bahwa kita tidak berhak mengatakan adanya perhubungan sebab akibat, setinggi-tingginya hanya boleh menyatakan bahwa perturutan sebab dan akibat terjadi dalam waktu. Pengertian ini karena sudah terbiasa melihat urutan-urutan kejadian dalam waktu: akibatnya pikiran selalu menantikan kejadian berikutnya jika melihat suatu kejadian yang bisa dilihat secara empiris itu dipastikan oleh akal pikiran untuk semua kejadian di masa silam dan yang akan datang.

Perdebatan epistemologi empiris ini ditenggarai oleh Immanuel Kant (1724-1804) seorang filosof Barat yang terkenal. Dia memasukkan kausalitas itu ke dalam pengertian kategorinya, yaitu salah satu bentuk *a priori*, yaitu bentuk yang tidak boleh tidak dengan sendirinya dipakai oleh pikiran manusia untuk menyusun pengalamannya. Menurut Kant hubungan sebab akibat itu kita peroleh dari pengalaman kita di dunia luar (obyektif) dan itu merupakan salah satu syarat agar pikiran kita dapat mengatur pengalaman dengan baik (subyektif). Dari sini Kant membatasi pengertian hubungan sebab akibat itu sebagai pertautan keadaan yang di dalamnya satu keadaan menimbulkan keadaan yang lain di dalam

²⁴ Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat* (Jakarta: PT. Pembangunan, 1980), h. 97.

waktu menurut aturan yang umum.²⁵ Baginya ada kesesuaian antara kausalitas yang terdapat dalam alam empiris dengan yang ada dalam pikiran. Kant maju selangkah lagi bahwa kausalitas itu satu struktur (kategori), yang memungkinkan akal manusia menangkap alam.²⁶

Selanjutnya Popper mengomentari bahwa menangkap ala melalui pengalaman empiris itu dicari data sebanyak mungkin. Ia memisalkan seorang yang akan membangun bangunan di atas air atau lautan rawa dengan memanjangkan beberapa pancangan. Ia akan mendirikan bangunan di atas pancangan itu setelah ia yakin bahwa pancangan itu telah sampai pada dasar sungai.²⁷ Seperti sebuah pertanyaan gunung

²⁵ Sutan Takdir Alisyahbana, *Pembimbing ke Filsafat* (Jakarta : Pustaka Rakyat, 1946), h. 84 .

²⁶ CA. Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan sebuah Pengantar Filsafat Ilmu* Terj. J. Drost (Jakarta: Gramedia, 1993), h. 64.

²⁷ M. Fadjroel Rachman, "Demokrasi Kita Saintiico Critical Democracy" dalam *Horison* No. 8, Agustus 1994, h. 16-17. Karl Raimund Popper memberikan metafor sebagai berikut: Dasar empiris ilmu obyektif dengan demikian tidak ada yang absolut. Ilmu tidak terletak di atas satu batu besar yang kukuh. Struktur teorinya berdiri seakan-akan di atas rawa. Bagaikan rumah yang dibangun di atas tiang-tiang, Tiang-tiang itu dipancangkan ke dalam rawa, tetapi tidak sampai pada suatu dasar yang wajar, dan apabila kita berhenti memancangkan tiang-tiang itu lebih dalam, maka itu bukan karena kita telah mencapai dasar rawa yang kukuh. Kita berhenti hanya karena merasa puas bahwa tiang-tiang itu telah cukup kuat untuk menahan bangunan itu, sekurang-kurangnya untuk Sementara waktu. Pemikiran Pooper ini dikritik oleh homas Kuhn. Bagi Kuhn setiap observasi eksperimen tergantung pada paradigma atau *disciplinary matrix* tertentu. Misalnya sebelum Lavosier mengajukan adanya gas oksigen yang berperan pada pembakaran, maka ahli kimia mengatakan adanya zat flogiston yang keluar dari pembakaran

apakah yang tertinggi di dunia? Diketahui bahwa gunung yang tertinggi itu adalah gunung Himalaya, Sebelum manusia tahu bahwasanya gunung tertinggi itu adalah gunung Himalaya maka gunung yang tertinggi bisa saja gunung A, gunung B, gunung C, gunung D dan seterusnya. Setelah melalui beberapa penelitian yang memakan waktu maka baru diketahui bahwa gunung tertinggi adalah gunung Himalaya.

tersebut. Atau munculnya teori Einstein yang meniadakan adanya ether di semua ruang yang dipahami teori elektro magneti Maxwell, berdasarkan penelitian Michelson. Maka kata Einstein, bila penelitian Michelson itu gugurlah semua bangunan teori Einstein. Dalam pemahaman Popperian persoalan ini dapat dikategorikan sebagai falsifikasi langsung terhadap satu teori. Sementara menurut Kuhn setiap paradigma yang bersaing tidak dapat saling diukur dengan standar yang sama. Sebab apa yang penting bagi penganut flogiston menjadi omong kosong bagi ahli kimia pasca Lavoiser. Jatuh” ke relativismekah Kuhn? Kuhn sendiri menolak, dengan mengatakan bahwa ia sendiri adalah orang yang percaya pada kemajuan sains. Menurutnya teori sains yang lebih akhir lebih baik dari pada yang lebih dini untuk memecahkan masalah di dalam lingkungan yang sangat berbeda dari lingkungan tempat diterapkannya. Dengan posisi ini Kuhn setidaknya terlepas dari posisi relativisme ekstrim, yang mengandaikan ilmu pengetahuan secara ekstrim tergantung pada keinginan subyektif semata sehingga perkembangan ilmu pengetahuan dalam kerangka Kuhn dapat digambarkan sebagai berikut: Pra ilmu - ilmu baru - krisis- revolusi - ilmu biasa baru - krisis baru – Istilah lainnya Normal Sains-Anomali-Krisis-Paradigma Baru. Skema perkembangan ini *open ended*, sehingga tak ada alasan logis untuk mengatakan suatu paradigma final dan paling sempurna telah diperoleh. Bertolak dari ketidak mungkinan setiap paradigma diukur berdasarkan standar yang sama, Kuhn menolak pandangan Popper bahwa masalah yang tak terpecahkan oleh suatu paradigma sebagai falsifikasi, ia menyebutnya sebagai anomali dalam suatu paradigma. *Ibid.*

Popper menggunakan rasionalisme kritis menyambung gagasan Kant. Kita harus berusaha secara aktif untuk mencari data sehingga kita akan dapat membuka alam pengalaman kita lebih luas dan akal baru kita akan lebih bersifat kritis. Secara ringkas ia mengatakan hubungan antara rasionalisme dan empirisme bahwa rasionalisme tidak berarti bahwa pengetahuan didasarkan pada nalar seperti yang dikatakan oleh Descartes (1396 1989) dan Leibnis (1646 1716), melainkan sifat rasional dibentuk lewat sikap yang selalu terbuka bagi kritik. Karena perumusan hipotesis ilmiah terdapat kemungkinan penyangkalan. Popper mengajukan suatu pandangan yang historis dan dinamis mengenai ilmu yang akan selalu mengalami perubahan dan memperbaiki diri, tidak final. Lewat proses (*trial and error*) berkembanglah sistem ilmiah yang terbuka.²⁸

Pada zaman modern ini pemikiran al-Ghazali tentang masalah ini akan banyak menghadapi persoalan. Karena penemuan ilmiah semakin mendukung teori kausalitas Ibn Rusyd. Para ilmuwan tidak mungkin memperoleh kemajuan tanpa mempercayai dan meyakini bahwa alam nyata ini mempunyai hukum-hukum atau keteraturan-keteraturan tertentu yang dapat dimengerti, setidaknya sebahagiannya, melalui proses penyelidikan yang rasional.²⁹ Sebab,

²⁸ C.A. Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan*, h. 84 85. Descartes seorang ahli matematika yang produktif. Sebagian publikasi keserjanaan melihat hubungan antara al-Ghazali dengan Descartes terutama tentang metode keraguan. Nurisman, *Oksidentalisme Kritik Epistemologis dalam Filsafat Modern* (Yogyakarta: Kalimedia, 2019), h. 55.

²⁹ S. Anwar Effendie (dkk), *Alam Raya dan Alquran* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1994), h. 443.

ilmu pengetahuan itu sendiri merupakan usaha manusia untuk menemukan hukum alam. Hukum alam (*sunnah Allah*) yang telah diselidiki secara ilmiah terdiri dari dua; pertama hukum alam yang bersifat fisik, penemuan akan hukum alam ini melahirkan ilmu fisika, seperti kedokteran, pertanian, dan teknologi dalam berbagai bidangnya. Kedua hukum alam yang bersifat sosial, penemuan akan hukum alam ini melahirkan ilmu sosial seperti, sejarah, sosiologi, ekonomi dan lain-lain. Semua ilmu pengetahuan dibangun atas dasar hukum alam ini. Dalam ilmu alam semakin pasti suatu hipotesa tentu semakin dekat ia dengan teori atau hukum. Salah satu tanda bahwa hipotesa itu telah diterima jika ia telah berhasil diterapkan dan dapat digunakan dalam rangka perencanaan manusia.³⁰ Sementara dalam ilmu-ilmu sosial variabelnya lebih luas dan tingkat kepastiannya lebih rendah. Sangat tergantung kepada data dan kemampuan meng-kombinasi berbagai teori-teori yang ada. Kedua jenis ilmu ini, ilmu alam dan ilmu sosial kadang disebut dengan *hard science* dan *soft science*, yaitu ilmu keras dan ilmu lunak. Disebut ilmu keras karena variabelnya mempunyai tingkat kepastian yang tinggi. Dengan bahasa matematika $A + B = X$. Disebut ilmu lunak karena variabelnya lebih bervariasi, $A + B = X_1, X_2, X_3$, dan seterusnya.

Al-Ghazali selalu menjadikan bahwa segala yang terjadi merupakan efek langsung dari Tuhan sesuai dengan teologi yang dianutnya yaitu teologi Asy'ariah. Konsepsi atomisme ini berkaitan dengan masalah-masalah supra natural yang banyak

³⁰ Verhaak dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1989), h. 27-45.

ditemukan dalam doktrin agama seperti masalah mukjizat, yaitu kejadian luar biasa yang dipandang sebagai kejadian yang menyalahi hukum alam yang dilakukan oleh para Nabi dan Rasul, masalah doa, yaitu tentang apa gunanya doa, seandainya hukum alam ini tidak dapat dirubah, masalah takdir yang banyak dipahami secara jabariah, selanjutnya masalah karomah yang dilakukan oleh para wali dan sebaliknya sihir yang dilakukan oleh manusia yang durhaka kepada Tuhan.

Kaum Asy'ariah menolak sebab akibat dan apa yang dinamakan hukum alam, untuk memberikan tempat kepada mukjizat. Mereka menolak anggapan bahwa hubungan sebab akibat itu universal atau perlu. Dasar-dasar logika induktif, yang menyatakan bahwa setiap peristiwa ada penyebabnya, dan bahwa apabila A menghasilkan B maka B harus selalu dihasilkan oleh A, tidak dapat diterima oleh kaum Asy'ari karena menurut mereka itu tidak benar. Untuk membuktikannya mereka harus mengembangkan satu metafisika. Demikian menurut C. A. Qadir.³¹

Sepertinya Asy'ariah kesulitan menghadapi hukum kausalitas dengan mukjizat. Tapi menurut Murtadha Muthahari, kesulitan menghadapi masalah ini dialami oleh kebanyakan pemikir baik dikalangan pemikir muslim maupun pemikir materialisme.³²

Memang harus diakui bahwa mendekati hukum kausalitas tanpa didasari premis-premis agama dan keimanan

³¹ C.A Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam* Terj. Hasan Basari (Jakarta: YOI, 1989), h. 72.

³² Murtadha Muthahhari, *Perspektif al-Quran tentang Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 1990), h. 194.

bisa membawa kepada paham deisme. Menurut paham ini Tuhan berada jauh di luar alam. Tuhan menciptakan alam, dan sesudah alam diciptakannya ia tidak lagi memperhatikan alam ciptaan-Nya. Alam berjalan dengan peraturan-peraturan (*sunnatullah*) yang tak berubah-ubah yang sempurna sesempurnanya. Alam tak berhajat lagi kepada Tuhan karena telah berjalan menurut mekanisme yang telah diatur-Nya.³³

Karena alam seluruhnya berjalan menurut mekanisme tertentu yang tak berubah-ubah maka dalam paham *deisme* ini tak terdapat paham *mukjizat*, dengan arti kata sesuatu yang bertentangan dengan hukum alam. Karena Tuhan tidak ikut campur mengatur alam maka doa pun tidak ada gunanya. Paham ini berkembang di Barat, yang pada gilirannya menimbulkan paham *naturalisme*, *agnostisisme*, dan bahkan *ateisme*.³⁴ Saintisme dan positivisme akan mudah berkembang.

Problema ini di Barat memang sudah lama dirasakan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Di sini ditemukan pertentangan antara agama dan sains. Sains menghendaki *naturalisme* sedangkan agama menghendaki *super naturalisme*, demikian dalam pandangan Barat. Keduanya kelihatan tak dapat disesuaikan.³⁵

Salah satu aspek utama dari sains modern adalah keberhasilannya untuk semakin banyak menemukan hukumhukum alam yang membikin keharmonisan di alam semesta ini.

³³ Harun Nasution, *Falsafah Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 35-36.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ David Trueblood, *Filsafat Agama*, h.123

Al-Ghazali selalu berorientasi teologis dalam membicarakan hukum sebab akibat. Karena itu terasa sulit sekali bagi al-Ghazali sendiri dan bagi pengikutnya untuk mencari alternatif lain selain pendekatan teologis ini. Pemahaman al-Ghazali terhadap hukum kausalitas ini baru kemudian diketahui kelemahannya setelah didialogkan dengan filsafat Barat. Ternyata hubungan sebab akibat tidak mesti didekati semata-mata melalui pendekatan teologis, yang cuma menghasilkan dua kutub pendekatan yang dikhotomis. Tidak pernah terlintas pada al-Ghazali bahwa hukum kausalitas dapat didekati secara filosofis dan pragmatis.³⁶

Pemikir-pemikir muslim terdahulu sebelum al-Ghazali mereka leluasa mengembangkan ilmu-ilmu kealaman dengan pendekatan rasional empirik tanpa ada beban teologis. Mereka mempelajari alam sekitar bukan semata-mata etos ilmiah yang terdapat dalam diri mereka tetapi sebagaimana dijelaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, untuk menyatakan hikmat Pencipta pada ciptaan-Nya dan untuk memperhatikan ayat-ayat Tuhan dalam alam sesuai dengan ajaran al-Quran. Ilmu pengetahuan dan teori-teori yang ditimbulkan ulama-ulama Islam itu adalah atas dorongan ajaran agama untuk menyatakan ke Mahabesaran Tuhan. Al-Battani, al-Biruni, Umar khayam, Nasr al-Thusi, al-Razi, al-Khawarizmi dan lain-lain merupakan pemikir-pemikir berjasa yang mengembangkan ilmu pengetahuan.³⁷

³⁶ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 131.

³⁷ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1985). Lihat juga Nourrouzzaman Ash-Shiddiqi, *Tamaddun Muslim* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 20-39.

Pencarian dan penemuan teori-teori ilmu alam yang berdasarkan hukum kausalitas itu bukan untuk menyebabkan orang lari dari Tuhan akan tetapi untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Justru dengan penemuan ilmu pengetahuan ini maka manusia dapat melihat betapa Maha Kuasanya Tuhan. Memang ini yang terjadi dalam masa kejayaan Islam dan memang sikap mental yang beriman semacam ini yang dikehendaki Islam.

Sains telah disusun atas prinsip bahwa alam ini baik di masa yang lalu maupun di masa yang akan datang akan mengikuti peraturan-peraturan yang sama. Seluruh susunan sains tak akan terbentuk kalau pekerjaan dari bagian-bagian yang bermacam-macam dari alam ini tidak mempunyai hukum atau peraturan tertentu.

Konflik antara agama dan ilmu pengetahuan tidak terbatas dalam teori, akan tetapi juga dalam praktek. Seperti yang sudah dijelaskan di atas akan berpengaruh kepada kepercayaan orang kepada fungsi doa, begitu juga kepercayaan pada *mukjizat*.

Dalam Islam, sholat yang merupakan tiang agama berisi doa-doa yang diselenggarakan setiap hari. Jikalau doa atau sholat dihilangkan dari agama maka bagian yang terpenting dari agama itu akan sedikit sekali. Begitu juga dengan ajaran sholat minta hujan (*al-istisqa*). Jikalau memang akan hujan pada hari tertentu sesuai dengan hukum alam maka hari pun akan hujan. Begitu pun jika kuman sudah masuk dalam badan akan menimbulkan penyakit. Dalam kasus seperti ini jika dipahami seperti yang terjadi dalam pemahaman agama di Barat, maka doa akan selalu datang terlambat.³⁸

³⁸ David T., *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), h. 125.

Dalam masalah mukjizat yang dalam terminologi Islam dikatakan sebagai keajaiban yang terjadi pada Nabi-nabi untuk menunjukkan kebenaran agama seperti tongkat Musa menjadi ular, atau Nabi Isa menghidupkan orang yang telah mati.

Orang-orang modern menyangkal menerima mukjizat karena bertentangan dengan hukum alam. Penolakan mukjizat yang ini merupakan akibat langsung dari kepercayaan naturalis berbahaya sekali bagi orang yang percaya kepada Tuhan. Mereka merasa tak perlu lagi menyembah Tuhan, karena Tuhan telah keluar dari alam dan tidak lagi memperhatikan alam ini.

Lalu bagaimana solusi pemahaman hukum kausalitas seorang bagi muslim. Bagi muslim dunia fisik seorang tidak memiliki eksistensi yang berdiri sendiri. Dunia fisik, sebagaimana dunia yang lain, memperoleh eksistensi dari Tuhan. Tuhan. Ia selalu terkait dengan Tuhan, pada saat ia terlepas dari Tuhan, seketika itu pula ia lenyap. Deisme sesuatu yang tak dikenal dalam pemikiran Islam. Orang Islam tak pernah menerima gagasan alam semesta sebagai sebuah jam dan Tuhan adalah pembuat jam yang amat mahir, sehingga setelah menciptakan jam hingga selesai dengan sempurna membiarkannya berjalan sendiri.³⁹

Alam masih bergantung kepada Tuhan dan kehendak Tuhan masih berlaku dalam alam yang diciptakan-Nya. Sebagai contoh untuk mengetahui kehendak Tuhan, manusia diberi wahyu, suatu pengungkapan langsung mengenai apa yang diinginkan Tuhan agar diwujudkan oleh manusia di

³⁹ Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid*, h. 5.

muka bumi. Manakala wahyu tersebut telah rusak, diselewangkan, dilupakan, Tuhan mengulang penyampaiannya, dengan mempertimbangkan relativitas-relativitas sejarah, perubahan-perubahan, ruang dan waktu, semuanya dengan tujuan untuk memudahkan manusia memperoleh pengetahuan tentang perintah moral. Pemberian wahyu kepada Rasulrasul-Nya merupakan kasih sayang-Nya terhadap manusia beriman dan untuk mengetahui untuk mendorong mereka kebenaran yang tidak dijangkau oleh akal manusia.⁴⁰

Bagaimanakah cara keikutsertaan Tuhan dalam sejarah, atau campur tangan-Nya terhadap hukum alam ini. W. Montgomery Watt menerangkan ada dua cara; Pertama, dengan cara mengangkat para Rasul seperti yang sudah diterangkan di atas. Kedua, dengan cara menguatkan jiwa manusia atau melemahkannya. Jadi ada dorongan batin untuk menjadi menang dan kalah.⁴¹ Kepercayaan pada wahyu ini

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Lihat W. Montgomery Watt, *Islam dan Kristen Dewasa Ini suatu Sumbangan Pemikiran untuk Dialog* Terj. Eno Syafruddin (Jakarta: Pratama Gaya Media, 1991), h. 158. Metode kedua ini dibuktikan dengan banyaknya penegasan dalam al-Qur'an dan Bibel juga dalam bahwa Tuhan mengeluarkan individu-individu dari kesulitan. *Ibid.*, h. 160. Dalam Islam terkenal dengan Perang Badar, dengan jumlah pasukan yang relatif kecil, pasukan Islam dapat memenangkan peperangan hal ini disebabkan di samping sebab-sebab obyektif yang melahirkan kemenangan, baik sebab internal yang memunculkan kekuatan pada diri pejuang muslim, maupun sebab-sebab eksternal lainnya yang berkaitan dengan kondisi-kondisi kaum musyrik, pertempuran yang ikut memberi andil bagi jalannya yang menjauhkan mereka dari kemenangan, unsur-unsur ghaib juga mengisi suasananya. Muhammad Husain Fadhullah, *Islam dan Logika Kekuatan* Terj. Afif Muhammad dan Abdul Adhiem (Bandung Mizan, 1995), h. 216 – 222. Dorongan batin

tentu terbatas bagi kaum beriman saja. Bagi masyarakat Barat modern yang mengingkari segala macam otoritas transenden tentu tidak mereka percayai.

Ibn Rusyd sendiri mengakui adanya mukjizat tersebut. Dalam *Tahâfut al Tahâfut* ia mengatakan bahwa pengingkaran terhadap mukjizat hanya dikeluarkan oleh orang-orang Islam yang *zindiq* (kafir). Para filosof terdahulu tidak mau berdebat tentang dasar-dasar syara'.

Masalah ini diutarakan Ibn Rusyd dalam berbagai bukunya terutama *al-Kasyf 'an Manâhij al-'Adillah* Ibn Rusyd menolak argumentasi ulama kalam yang menggunakan peristiwa-peristiwa luar biasa sebagai bukti kebenaran Rasul jika kita telaah terus al-Quran kita akan menemukan petunjuk dan bukti tentang sifat-sifat kenabian. Mukjizat sebagai dalil kenabian haruslah sesuai dengan tugasnya yaitu Rasul untuk memberikan tuntunan dan pedoman kepada umat untuk mendapatkan jalan yang benar. Al-Quran adalah mukjizat terbesar bagi Nabi Muhammad. Dalam hal ini Ibn Rusyd

atau apa yang diberikan Tuhan pada manusia berupa ilmu sudah merupakan suatu epistemologi, sumber ilmu pengetahuan yang diakui dalam Islam. Bahkan al-Ghazali merupakan salah seorang pelopornya. Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), h. 22-25. Ilham atau ilmu 1aduni bukanlah ilmu pengetahuan yang hanya diperoleh para Nabi dan Rasul saja manusia biasa pun bisa mendapatkannya, apabila ia memenuhi syarat-syarat tertentu seperti soleh bertaqwa mempunyai kalbu yang bening, mempunyai wawasan spiritual yang dikaruniakan Tuhan dan dipatrikannya dalam kalbunya. Lihat M. Utsman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa* Terj. Ahmad Rafii Usman (Bandung: Pustaka, 1985) h. 213-221; Edward Mortinal, *Islam dan Kekuasaan* Terj. Ernâ Hadi dan Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1984), h. 23.

membagi mukjizat kepada dua bagian: Pertama mukjizat ekstern seperti menyembuhkan penyakit membelah bulan dan sebagainya tetapi ini tidak sejalan dengan sifat dan tugas kerasulan. Kedua mukjizat intern yang sesuai dengan sifat dan tugas kerasulannya yang membawa syariat untuk umat manusia. Dalam hal ini al-Qur'an merupakan suatu mukjizat.⁴²

Dalam upaya untuk membuktikan adanya Tuhan Yang Maha Pencipta, Ibn Rusyd justru menggunakan argumentasi ayat-ayat *kauniah*. Ada dua dalil yang digunakannya untuk ini.

a. Dalil 'Inayah

Dalil ini menjelaskan, bahwa apabila diperhatikan alam ini maka akan ditemui bahwa sekalian ciptaan Tuhan berkesesuaian dengan kehidupan manusia. Persesuaian ini tidaklah terjadi secara kebetulan, tetapi menunjukkan adanya penciptaan yang rapi dan teratur, yang didasarkan atas ilmu dan kebijaksanaan, sebagaimana yang dikaji oleh ilmu pengetahuan modern.

Berkesesuaian siang dan malam, matahari dengan bulan untuk kepentingan kehidupan dan kelangsungan hidup manusia di alam ini. Begitu juga Tuhan telah memberikan fasilitas berupa kekayaan alam, hewan ternak, tumbuh-tumbuhan, udara, iklim dan semuanya. Hal ini menunjukkan Tuhan Yang Maha Pencipta yang segalanya.

b. Dalil Ikhtira'

Termasuk dalil ini juga seluruh hewan, tumbuh-tumbuhan dan langit serta bumi. Adanya penciptaan nampak jelas

⁴² Lihat Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 172-173.

pada fenomena ciptaan ini. Makhhluk-makhhluk tersebut tidak lahir dalam wujud dengan sendirinya. Masing-masing ciptaan Tuhan itu mempunyai karakter sendiri-sendiri yang berbeda antara satu dengan yang lain. Misalnya tumbuh-tumbuhan hidup, makan, berkembang. Hewan juga hidup, tetapi mempunyai perasaan insting, dapat bergerak, berkembang, makan, dan mengeluarkan keturunan. Makhhluk manusia juga demikian halnya, akan tetapi mempunyai kekhususan tersendiri; ia mempunyai daya pikir. Jadi pada masing-masing makhhluk tersebut ada gejala hidup yang berlainan dan yang menentukan macam pekerjaannya. Semakin tinggi tingkatan makhhluk, semakin tinggi pula pekerjaannya. Kesemuanya tidak terjadi secara kebetulan, sebab kalau terjadi secara kebetulan pastilah tidak berbeda-beda. Kesemuanya ini menunjukkan adanya Pencipta yang menghendaki supaya sebagian makhhluk-Nya lebih tinggi dari pada sebagian lainnya.⁴³

Dalil yang dimajukan Ibn Rusyd ini menunjukkan bahwa Tuhan menantang manusia agar manusia itu mau memperhatikan alam, menyelidikinya dan mengambil pelajaran darinya. Jika manusia menggunakan akal dan pikirannya, maka manusia akan meyakini Tuhan Yang Maha Pencipta. Manusia harus mengadakan penelitian empiris terhadap yang segala fenomena terbentang di hadapannya, harus mengembangkan ilmu pengetahuan. Konsep ilmu pengetahuan yang diperintahkan Tuhan untuk dikembangkan bukanlah untuk menafikan Tuhan, bukan untuk munculnya kepercayaan *Deisme*.

⁴³ Ibn Rusyd, *Manâhij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah* (Mesir: Maktabah al-Anjalu al-Misriyah, 1964), h. 25-28.

Al-Quran menganjurkan umatnya untuk meneliti alam semesta ini. Banyak ayat yang memerintahkan agar manusia selalu menggunakan akal pikirannya untuk mempelajari alam.

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ
فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah (Allah) yang menciptakan segalanya apa yang ada di bumi untukmu kemudian Dia menuju ke langit, lalu Dia menyempurnakannya menjadi tujuh langit. Dan Dia Maha Mengetahui. (QS: 2: 29)

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي
ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang di bumi untukmu (sebagai rahmat) dari-Nya. Sungguh hal yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berpikir. (QS: 45: 13).

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ
وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut. Kami telah menjelaskan tanda-tanda kekuasaan Kami kepada orang-orang yang mengetahui. (QS: 6: 97)

Banyak ayat lain yang bernada serupa. Melalui ayat-ayat ini Yang Maha Kuasa menganjurkan kepada hamba-hambanya untuk melihat dan memikirkan fenomena alam, dan dengan melihat keteraturan, keharmonisan di dalam sistem penciptaan dan keajaiban-keajaiban akan lebih mendekatkan kepada-Nya. Jelaslah bahwa untuk konsep yang jelas terhadap masalah-masalah yang merujuk kepada ayat-ayat ini dan untuk mendapatkan dan menemukan jawaban terhadap problem di dalamnya, haruslah seseorang akrab bergaul dengan ilmu-ilmu alam, karena ilmu yang superfisial mengenai fenomena alam tidak akan dapat mengungkapkan kepada manusia keagungan penciptaan. Terdapat dua alasan dan hikmah kenapa Tuhan mengungkapkan ayat-ayat tentang penciptaan; pertama, studi terhadap fenomena alam dan keajaiban penciptaan akan memperkuat keimanan manusia kepada-Nya dan kedua, dengan keakraban terhadap kesempatan-kesempatan yang telah diberikan Tuhan kepada manusia, ia akan lebih dapat mengenal Tuhan, dan dengan mendapatkan banyak manfaat darinya, ia akan dapat bersyukur kepada-Nya.⁴⁴

Kausalitas yang diteliti oleh pemikir dan ilmuan Barat adalah kausalitas yang bersangkutan paut hal-hal yang bersifat empiris dan mereka tidak meneliti adanya kausalitas memang yang bersifat meta empiris karena mereka tidak meyakinkannya. Penelitian di Barat tidak pernah kenal titik henti setiap saat muncul penemuan baru dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan.

⁴⁴ Mahdi Ghulsani, *Filsafat Sains menurut al-Qur'an* Terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1994), h. 66.

Dalam Islam diakui adanya sumber ilmu pengetahuan yang berdasarkan kepada pengetahuan meta empiris yaitu pengetahuan yang bersifat rohani yang disebut dengan *ilmu ladunni*, yaitu terjadinya komunikasi antara Tuhan dan manusia yang suci jiwanya. Apa bila manusia mensucikan hatinya maka akan terbuka baginya kemungkinan untuk mendapatkan hal-hal yang karomah yang dipandang kebanyakan orang keluar dari hukum alam. Jadi apa bila terjadi hal-hal yang luar biasa, kebiasaan yang keluar dari kebiasaan umum maka bukan berarti tidak mempunyai hukum sebab akibat tapi ia masih dalam hukum sebab akibat.

Ahmad Baiquni dalam *Al-Quran, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* menulis:

“Sebagaimana alam yang kita lihat ini mempunyai hukum alam yang tetap, benda jatuh ke bawah jika terlepas dari tangan, kalau lama tidak minum menjadi haus dan seterusnya. Alam ghaib (rohani) mempunyai kausalitas atau hukum-hukum yang mengaturnya juga. Karena hukum-hukum yang ghaib itu berlainan dengan apa yang berlaku di alam kita ini, maka di akan kita alami kejadian-kejadian yang aneh bagi kita, yang tidak rasional.”⁴⁵

Muhammad Abduh mengomentari masalah ini mengatakan: Bahwa Dia yang menciptakan alam ini, Dia pula yang itu tidaklah mustahil mengadakan hukum alam, maka karena bahwa Dia mengadakan pula hukum alam yang khusus dengan sesuatu yang menyalahi kebiasaan.⁴⁶

⁴⁵ Achmad Baiquni, *Al-Qur'an Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: Dana Bhakti Waqaf, 1994), h. 108.

⁴⁶ Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid* Terj. Firdaus AN (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 68.

Ensiklopedi Islam Indonesia mengomentari masalah ini bahwa adanya peristiwa yang sepertinya keluar dari hukum alam sebenarnya masih dalam kerangka hukum alam. Tetapi mereka menyebutnya dengan hukum alam yang belum diketahui.⁴⁷

Dari teori di atas dapat diambil kesimpulan bahwa hukum kausalitas tidak hanya dalam ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial yang keduanya bersifat empiris tapi juga dalam hal yang bersifat meta empiris. Kausalitas yang supra meta empiris itu penulis sebut dengan kausalitas supra fisiko-sosial. Dari uraian di atas tentang berbagai macam kausalitas maka dapat disusun pembagian kausalitas :

1. Kausalitas Fisika.
2. Kausalitas Sosial.
3. Kausalitas Supra Fisiko-Sosial

Kausalitas fisika seperti cara kerja ilmu-ilmu alam sedangkan kausalitas sosial seperti cara kerja ilmu-ilmu sosial sebagaimana yang telah disinggung di atas. Kausalitas supra fisiko-sosial yang membicarakan masalah supranatural atau pun kejadian yang dianggap luar biasa, keluar dari kebiasaan umum dan dipandang tidak rasional seperti yang akan dianalisa pada lembaran berikutnya.

David Trueblood dalam upayanya mencari solusi pertentangan yang terjadi antara naturalisme dan supra naturalisme tentang kausalitas ini mengatakan bahwa susunan alam ini yang bersifat mekanis adalah susunan yang ber-

⁴⁷ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta Djembatan, 1992), h. 687.

maksud, maksudnya Tuhan setelah menciptakan alam semesta dan hukum kausalitas tidak meninggalkan alam, tetapi selalu memperhatikan dan memeliharanya. Ia mengi-baratkan peraturan mekanis itu dengan pengalaman moral.

Dalam watak-watak seseorang kita akan menemui suatu susunan yang fleksibel bisa berubah. Kita tidak akan dapat meramalkan perincian-perincian tindakan-tindakan moril seseorang seperti meramalkan cuaca. Akan tetapi bisa meramalkan hal yang jauh lebih penting dari itu. Karena kita bisa meramalkan sifat umum dari tindakan-tindakannya. Jika seseorang mempunyai moral dan watak yang dapat dipercaya kita dapat mengetahuinya apa yang akan dipilih di antara beberapa kemungkinan bertindak, akan tetapi kita dapat merasa tenteram dan merasa yakin bahwa dia tidak akan memilih hal yang tidak baik. Hal ini disebabkan karena tindakan moril ini tidak disebabkan oleh sebab musabab, melainkan disebabkan oleh adanya ide tentang kebaikan yang bersifat permanen, tetap dan teratur. Apa yang kita butuhkan adalah suatu konsepsi susunan yang di samping mempunyai sifat-sifat teratur yang meyakinkan juga bersifat fleksibel hingga dapat memungkinkan suatu yang baru. Dengan demikian kepercayaan kepada doa dan mukjizat serta yang lainnya bukanlah kepercayaan dan ajaran yang bersifat dongeng saja.⁴⁸

Dalam ilmu kebatinan yang banyak tersebar di negeri kita ini, banyak permainan yang dipertunjukkan seperti pemain kuda lumping atau pun dabus yang makan kaca tetapi mulutnya tidak luka atau pun robek atau memperagakan api

⁴⁸ David Trueblood, *Filsafat Agama*, h. 128-129.

akan tetapi tanpa terbakar. Kejadian yang keluar dari kebiasaan umum ini bukan berarti ia tidak mempunyai hukum sebab akibat atau kausalitas tapi atas mempunyai hukum tersendiri seperti yang disebut di penulis sebut dengan kausalitas supra fisiko-sosial.

Kajian kausalitas yang membicarakan adanya mekanisme di alam raya ini sangat berkaitan dengan pembicaraan asal-usul penciptaan alam. Pembicaraan tentang hal ini, tentang bagaimana muncul pertama kalinya alam semesta-Ghazali dan ta menjadi perdebatan yang tajam antara Ibn Rusyd. Akan tetapi sebelum itu filsafat klasik Yunani-Romawi, dari Thales (624-545 SM) sampai ke Plotinus (204-270),⁴⁹ telah membicarakannya, Pemikiran-pemikiran muslim seperti al-Farabi, Ibn Sina banyak terpengaruh oleh mereka. Kritik al-Ghazali terhadap al-Farabi dan Ibn Sina juga ditujukan untuk para pemikir Yunani tersebut.

Dalam *Tahafut al-Falasifah* al-Ghazali mengkafirkan filosof dalam hal penciptaan alam. Filosof terdahulu berpandangan bahwa alam ini qadim, keberadaanya ibarat matahari dan cahayanya. Jika matahari terbit maka cahayanya pun muncul bersama. Alasan mereka antara lain; "Kalau dikatakan pada suatu masa yang ada hanya Tuhan saja dan kemudian alam ini muncul, timbul pertanyaan kenapa alam ini terlambat munculnya. Kalau dikatakan bahwa Tuhan belum berkehendak dan sekarang berkehendak, atau disebabkan belum ada faktor untuk memunculkannya dan sekarang telah ada, kenapa faktor itu baru ada sekarang. Kalau dikatakan karena berubahnya Tuhan dari tidak mampu ia

⁴⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Kanisius, 1993).

telah mampu, hal ini memunculkan alam ini dan kini mustahil". Al-Ghazali membantah argumen mereka, ia mengatakan bahwa Tuhan, Zat yang berkehendak mutlak dapat saja berkehendak kapanpun. Ia bebas memilih waktu dalam memunculkan alam ini. Ibarat seorang suami men-thalak istrinya. Jika waktunya telah tiba dengan menentukan waktunya. maka dengan sendirinya thalak pun terlaksana tanpa mengulang kembali ucapan thalak.⁵⁰

Al-Ghazali berusaha mempertahankan pendapatnya bahwa alam ini bersifat baharu, alam diciptakan dari tiada sama sekali (*creatio ex nihilo*). Dalam teori ini berarti mengakui adanya kekosongan waktu, yaitu pada suatu waktu yang ada hanyalah Tuhan semata. Konsepsi al-Ghazali ini merupakan kelanjutan dari konsepsi al-Asy'ari tentang alam.⁵¹ Ia tidak dapat menerima konsepsi qadim alam tersebut. Baginya semua digerakkan oleh Tuhan dan Tuhan dapat berkehendak kapan pun dan tidak ada yang menghalangi kehendak Tuhan.

Al-Ghazali sangat sadar bahwasanya ia harus mempertahankan kemungkinan dunia atau jagad raya ini tercipta pada waktu tertentu. Ia mengulangi kembali pendapat pendahulunya al-Asy'ari bahwasanya Tuhan dapat dengan mudah menciptakan alam ini pada waktu tertentu di masa yang akan datang, jika dia menginginkan begitu. Tuhan cukup mengatakan "Kun" jika ingin menciptakan semesta. "Kun" (jadi), maka jadilah ia (Q.3.3 :37).⁵²

⁵⁰ Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, h. 96-97.

⁵¹ Madjid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, h. 44-47.

⁵² Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 59. Ada juga yang mengartikan *kun fayakun* dalam pengertian Proses evolusi. Pemahaman *fa* dalam redaksi *kun fayakun* (jadi, maka jadilah ia). Artinya

Ibn Rusyd mengkritik argumen yang dimajukan alGhazali. Baginya argumen al-Ghazali tidak tepat, yaitu menyamakan adat kebiasaan dengan sebab alami. Selanjutnya Ibn Rusyd mengatakan bahwa argumen al-Ghazali adalah argumen ahli zahir. Kalau yang menjadikan persamaan antara kemunculan alam ini dengan kasus thalak ini adalah penganut mazhab Zahir, tentu akan berkesimpulan lain, karena menurut mazhab Zahiri thalak hanya bisa terjadi apabila dijatuhkan seketika, sedangkan apabila digantungkan kepada sesuatu syarat maka tidak ada thalak. Jadi kelambatan alam dari waktu meniatkan untuk mengadakannya adalah tidak mungkin.⁵³

Selanjutnya menurut Ibn Rusyd, Tuhan menciptakan alam dengan sempurna sekaligus dengan hukum kausalitas. Sementara itu perlukah kejadian-kejadian yang dipandang sebagai kejadian-kejadian yang tidak rasional, di luar dari hukum alam dipertentangkan dengan kausalitas? Dalam teori yang sudah ditulis di depan tadi yaitu pendapat Achmad Baiquni dan M. Abduh dan juga seperti yang diungkapkan dalam *Ensiklopedi Islam Indonesia*, kejadian kejadian yang dianggap keluar hukum alam, sebenarnya masih berada

begitu perintah itu keluar maka mulailah proses penciptaan sampai mencapai titik kesempurnaannya sesuai dengan hukum alam yang tidak mengalami perubahan. Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Ayat-a Beredaksi Mirip di dalam al-Qur'an* (Pekan Baru: Fajar Harapan, 1993), h, 82. Jadi proses *kun* antara manusia dan ayam misalnya berbeda sampai kepada *fayakun*. Kalau manusia butuh waktu sembilan bulan sedangkan ayam dua puluh satu hari.

⁵³ A. Hanafi, *Antara Imam al-Ghazali Dengan Imam Ibnu Rusyd Dalam Tiga Persoalan Alam Metafisika* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1981), h. 41-42.

dalam hukum kausalitas. Di bawah ini akan dianalisa beberapa hal yang sering dipandang sebagai hal yang bertentangan dengan hukum kausalitas;

1. *Mukjizat*

Menerima kebenaran wahyu dan mukjizat merupakan prinsip yang sangat penting bagi kenabian. Mukjizat menjadi diskusi yang hangat, ada yang menerima, ada yang menolak dan ada yang memberikan tafsiran yang berbeda dengan yang umumnya dipahami masyarakat.⁵⁴ Mukjizat merupakan peristiwa, perbuatan atau pun hal yang luar biasa yang terjadi pada diri Nabi atau Rasul guna memperkuat wibawa mereka. Peristiwa luar biasa itu seperti; Nabi Musa memukulkan tongkat ke batu, maka memancar dua belas mata air untuk kebutuhan minum umatnya (QS: 2: 60), Nabi Musa melemparkan tongkatnya kemudian tongkat itu menjadi ular (QS: 7: 107), Nabi Musa memukulkan tongkatnya ke laut dan terbelahlah lautan guna jalan penyebrangan bagi nabi Musa bersama umatnya (QS: 26: 23). Tuhan melunakkan besi bagi Nabi Daud. (QS: 34:10); Nabi Ibrahim dimasukkan ke dalam api namun tidak terbakar (QS: 21:29); Nabi Isa menciptakan burung dari tanah, menghidupkan orang mati serta menyembuhkan orang yang buta dan orang yang berpenyakit lepra (QS: 3:40).⁵⁵

Di samping pengertian yang tertera dalam kitab suci ada juga ulama yang menginterpretasikannya peristiwa tersebut di atas dipandang tidak sebagai mukjizat. Nabi Daud

⁵⁴ Yudian W Asmin, "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam", h. 7.

⁵⁵ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, h. 687.

melunakkan besi dipahami sebagai isyarat ada atau berkembangnya bengkel besi pada masa Nabi Daud. Besi-besi tetap bisa dilunakan dan dibentuk melalui pembakaran. Nabi Musa memukulkan tongkat ke batu dipahami sebagai perintah Nabi Musa pada umatnya untuk kerja keras menggali batu untuk mendapatkan mata air.⁵⁶

Kasus Nabi Ibrahim yang tidak terbakar oleh api ada yang menafsirkan ketika itu tubuh Ibrahim dilapisi zat (asbes) yang tidak terbakar oleh api. Namun tidak semua peristiwa-peristiwa itu ditafsirkan biasa.

Peristiwa-peristiwa mukjizat merupakan peristiwa yang adi alami, peristiwa yang kelihatannya tidak rasional, menyalahi hukum alam. Dalam pemikiran Deisme, peristiwa semacam mukjizat ini tidak dapat diterima dan tidak seorang rasional. Bahkan Ahmad Khan (1817-1898), seorang pembaharu Islam dari India berpandangan bahwa mukjizat dianggap kurang perlu karena tidak sesuai dengan hukum sains.⁵⁷ Begitu juga Muhammad Syibli yang terkenal dengan nama Nu'mani (1857-1914) yang tidak mempercayai atau pun menolak sebagian besar dari elemen-elemen mukjizat.⁵⁸

Annemarie Schimel mengatakan bahwa "Di kalangan modernis muslim melihat bahayanya jika terlalu bergantung kepada aspek-aspek ajaib, karena itu mereka sangat selektif dalam mempelajari biografi Nabi. Mukjizat-mukjizat itu

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan* (Bandung: Mizan, 1993), h. 20.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 24.

menurutnya tidak banyak berpengaruh dalam memberikan kepuasan terhadap orang-orang tertentu".⁵⁹

Abdul Mun'in Muhammad Khallaf membenarkan hal ini ia mengatakan bahwa: Mukjizat-mukjizat itu tidak banyak berpengaruh dalam memberikan kepuasan psikis terhadap orang-orang tertentu. Selanjutnya ia menguraikan bahwa mukjizat bukanlah dimaksudkan untuk memuaskan semua orang atau pun semua kalangan, melainkan untuk memperdayakan orang-orang yang keras kepala dan menganggap diri sendiri yang paling benar dan menutup semua jalan karena keingkaran mereka terhadap Nabi atau pun Rasul hingga tidak adalagi argumentasi-argumentasi yang dapat mereka sampaikan untuk menolaknya, hingga mereka sendiri menyadari setelah itu akan kesalahan dan kesombongan mereka. Mukjizat yang diceritakan dalam kitab suci maupun dalam rekaman sejarah merupakan tahap paling akhir dari rangkaian panjang argumentasi para Rasul, setelah mereka lelah oleh kekerasan hari umatnya.⁶⁰

Berdasarkan teori kausalitas suprafisiko-sosial masalah mukjizat ini bisa saja terjadi. Peristiwa luar biasa atau pun mukjizat ini dipahami oleh sebagian ahli sebagai manifestasi

⁵⁹ Annemarie Schimel, *Dan Muhammad adalah Utusan Allah Penghormatan terhadap Nabi Saw dalam Islam* Terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1993), h. 100.

⁶⁰ Abdul Mun'im Muhammad Khallaf, *Agama dalam Perspektif Rasional* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), h. 161. Kepercayaan kepada mukjizat ini di Barat mendapat serangan keras. David Hume merupakan salah seorang yang meragukan mukjizat ia berpandangan bahwa mukjizat merupakan peristiwa yang dibesar-besarkan saja. Lihat Keithwikles, *Agama dan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta : 1981), h. 157-159.

keistimewaan jiwa Nabi atau Rasul. Menurut al-Farabi, jiwa Nabi atau Rasul mempunyai kekuatan istimewa. Mereka bukan saja dapat menggerakkan mikrokosmos (diri mereka sendiri), tetapi juga dapat menggerakkan makrokosmos.⁶¹

2. Qadha dan Qadar (Takdir)

Kata takdir (*taqdir*) terambil dari kata *qaddara* (bentuk masdarnya *taqdir*) berasal dari kata *qadara* yang antara lain berarti mengukur, memberi kadar atau ukuran, sehingga jika dikatakan, "Allah telah menakdirkan demikian, itu berarti Allah telah memberi kadar/ ukuran/batas tertentu dalam diri, sifat kemampuan maksimal makhluknya". Mengapa ada rerumputan tumbuh subur dan ada pula yang layu kering, hidup segan mati tak mau. Berapa kadar kesuburannya. Semuanya telah dikadarkan Tuhan melalui hukum-kausalitas, hukum hukum-Nya yang berlaku di alam ini. Ini mempunyai pengertian jika ingin melihat rerumputan menjadi subur menghijau maka siramlah ia secukupnya rawatlah ia dengan sebaik-baiknya. Tetapi jika ingin melihat rumput menjadi layu dan kering, maka biarkan ia kering tanpa pemeliharaan.⁶² Ukuran yang semacam ini telah dibuat Tuhan untuk seluruh ciptaan-Nya. Tak terkecuali bagi manusia. Kalau ingin pintar rajin-rajinlah belajar, penuhi persyaratan untuk menjadi pintar. Kata pepatah rajin pangkal pandai malas pangkal bodoh. Kalau mau menang penuhi syarat-syarat untuk menjadi menang. Sebagai ketetapan dan keputusan Tuhan yang tidak bisa dilawan, maka manusia mau tidak mau mesti

⁶¹ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, h. 688.

⁶² M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), h. 61.

memperhitungkan dan tunduk kepada hukum-hukum itu dalam amal perbuatannya. Di sini pulalah letak perjuangan.

Keharmonisan alam disebabkan karena ada hukum kausalitasnya itu ditaqdirkan Tuhan demikian. Kata taqdir yang digunakan al-Quran digunakan dalam arti pemastian hukum itu untuk ciptaan-Nya. Karena itu perjalanan benda-benda angkasa seperti matahari yang beredar pada orbitnya sampai bentuk rembulan yang berkembang dari bentuk sabit sampai bentuk bulan purnama kemudian kembali kepada bulan sabit semuanya disebut *taqdir*, dan juga disebut *qadar*⁶³ Nurcholish Madjid mengatakan bahwa orang yang disebut modern itu adalah orang yang mampu bertindak menurut ilmu pengetahuan (ilmiah), berarti ia bertindak dan berlaku menurut hukum alam atau hukum kausalitas. Karena itu ia tidak akan melawan hukum alam melainkan menggunakan hukum alam itu sendiri dan memperoleh manfaat yang tinggi. Sebagai contoh sebuah mesin hitung termodern yang dibuat dengan tingkat rasionalitas yang maksimal menurut penemuan ilmiah yang terbaru, persesuaiannya dengan hukum alam mendekati kesempurnaan. Ilmu pengetahuan itu menurutnya tidak lain adalah hasil pemahaman manusia terhadap hukum-hukum alam.⁶⁴

Dalam hubungannya dengan nasib tidak jauh berbeda dengan konsep di atas. Nasib bunga akan kepanasan kalau kena sinar matahari, nasib air akan dingin kalau temperatur-

⁶³ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 191-192.

⁶⁴ Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), h. 172.

nya diturunkan sampai nol derajat. Nasib air akan panas kalau dipanaskan. Besi akan memuai kalau dipanaskan dan selanjutnya.⁶⁵

Adapun qadha dan qadar yang dalam al-Quran hubungan dengan perbuatan manusia dianggap mempunyai itu tiada lain dari serta sikapnya terhadap hidup ini, suatu peraturan umum yang berlaku dalam alam ini, antara suatu tindakan dengan konsekwensinya, kejadian dengan akibat yang ditimbulkannya. Hal ini merupakan hukum alam yang tetap berlaku. Diantara hukum-hukum yang tetap itu terdapatlah prinsip kebebasan memilih perbuatan, tanpa paksaan dan tekanan.⁶⁶

Fazlur Rahman mengatakan:

“Menurut al-Qur’an, ketika Tuhan menciptakan sesuatu, yakni menghidupkan dan memberinya bentuk lahiriyah, pada waktu yang sama Tuhan juga memperengkapinya dengan hukum-hukum kehidupannya dan menatanya dengan potensialitas-potensialitas serta dinamika perkembangannya. Yang pertama (yaitu menghidupkan sesuatu dan memberinya bentuk), disebut khalq. Sedangkan yang kedua (yaitu memperengkapinya sesuatu dengan suatu “sifat” atau dinamika perilakunya) didefinisikan oleh al-Qur’an dengan amr (yang berarti “perintah”) atau taqdir. Istilah amr dan taqdir ini memerlukan sedikit perluasan makna. Ungkapan taqdir secara harfiah berarti “mengukur” sesuatu,

⁶⁵ H.S Zuardin Azzein, *Matematika Nasib dari Segi Agama Islam* (Jakarta: Kurnia Esa, t.th.), h. 52-53.

⁶⁶ Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syari'ah* (Mesir: Dar al Qalam, 1966), h. 53.

dan qadar adalah suatu jumlah atau volume yang terukur. Jadi bila sejenis mobil, misalnya, dibuat untuk berjalan dengan perkiraan maksimum 150.000 mil, maka kekuatan untuk berjalan sejauh itu yang diletakkan di dalamnya disebut taqdir. Taqdir ini menyebabkan mobil tersebut, yang merupakan suatu kendaraan bermotor jenis tertentu, misalnya tak akan mampu untuk terbang laksana pesawat, tapi sanggup berlari lebih cepat dari manusia, dan lain-lain. Analisis ini juga mengungkapkan bahwa taqdir harus dipahami dalam terma-terma kekuatan, potensilitas-potensialitas, dan disposisi dengan proses, ketimbang dipahami dalam terma-terma, peristiwa-peristiwa dan kejadian-kejadian sebagaimana pemahaman umum tentang terma ini. Gagasan populer mengenai taqdir yang mengandung makna seperti yang ada selama ini suatu predeterminasi kejadian-kejadian, sesungguhnya tidak ada sangut pautnya dengan al-Quran; tetapi, seperti berbagai ide yang berpengaruh dalam sejarah Islam, gagasan ini merupakan importasi dari luar.⁶⁷

Muhammad al-Ghazali dengan keras mengkritik orang yang yang memahami secara fatalisme doktrin tentang qadha dan qadar. Ia menyatakan harus disadari bahwa orang menjadikan qadha dan qadar cenderung kepada fatalisme maka pada hakikatnya telah ikut dengan sengaja menghancurkan agama Allah dan sekaligus juga dunia manusia.⁶⁸

⁶⁷ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* Taufik Adnan Amal (ed), (Bandung: Mizan, 1987), h. 75-76.

⁶⁸ Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritik atas Hadits Nabi SAW* (Bandung: Mizan, 1993), h. 178.

Masalah *taqdir* secara *jabari* ini masuk dari pemikiran Yunani dan dari orang-orang Nasranisebagaimana yang dikatakan oleh Fazlur Rahman merupakan importasi dari luar yang merembes ke dalam alam pikiran umat Islam seiring dengan interaksi pemikiran dengan Islam,⁶⁹ atau memang pemikiran yang ada di sekitar umat sengaja memasukkan paham ini untuk merusak pikiran keislaman. Secara ini merupakan problematika Manuprobema yang sudah tua yang memeras otak manusia. ia selalu dibawa kepada lorong kontradiksi antara kutub yang jabariah dan qadariah. Kepercayaan qadha dan qadar diyakini sebagai rukun iman yang ke enam banyak dipahami dan bisa menurunkan kreatifitas etos secara jabari ini kerja umat. Kepercayaan semacam ini dikritik oleh para pemikir muslim seperti Muhammad Abduh, Ahmad Khan, Jamaluddin al-Afghani dan di Indonesia seperti Harun Nasution. Kalau keyakinan kepada qadha dan qadar ini dipahami secara jabariah maka Harun Nasution menawarkan agar rukun iman yang ke enam ditinggalkan.⁷⁰

Al-Quran menjanjikan ketahanan Islam yang kekal; tapi janji ini tidak tertuju kepada umat muslim saja. Dan Allah tidak akan merubah nasib suatu bangsa kecuali jika bangsa itu mengubah nasibnya (QS: 13: 11). Umat mana saja yang berjuang untuk mengadakan perubahan nasib tentu akan lebih baik keadaannya dari bangsa manapun yang bersifat pasif, vakum dan tidak dinamis, hukum ini tidak terkecuali

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Metode*, h. 68

⁷⁰ Husnul Aqib Suminto (ed), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), h. 59-67.

bagi umat muslim.⁷¹ Jika ada petir menyambar maka nasib kasino yang mempunyai penangkal petir akan lebih baik dari nasib dari masjid yang tidak mempunyai penangkal petir. Demikian yang dicontohkan Imaduddin Abdurrochim.⁷² Jadi umat tentu muslim jika mau maju harus berjuang, menyinggikan lengan baju untuk bekerja keras, yang tentunya dengan menegemen profesional. Iqbal “Kalau manusia tidak berusaha mengatakan: mengambil bersedia mengembangkan kekayaan atau pun prakasa, tidak potensi batinnya, kalau manusia berhenti merasakan gejolak batin hidup yang lebih tinggi dan lebih mulia, roh yang ada dalam dirinya akan mengeras menjadi batu, dan ia turun ke tingkat benda mati”.⁷³ Dalam puisinya merosot ia mengatakan:

Segala sesuatu dipenuhi luapan untuk menyatakan diri
Setiap atom merupakan tunas kebesaran
Hidup tanpa gejolak meramalkan kematian
Dengan menyempurnakan diri
Insan mengarahkan pandang pada Tuhan !
Kekuatan individualitas mengubah
biji sawi setinggi gunung
Kelemahannya menciutkan gunung sekecil biji sawi
Engkaulah semesta
Selain engkau hanyalah maya belaka !

⁷¹ Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim* Terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1993).

⁷² Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, h. CXII

⁷³ Lihat Djohan Effendi, “Adam, Khudi dan Insan Kamil Pandangan Iqbal tentang Manusia dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 19.

Selanjutnya ia mengatakan bahwa umat Islam lemah dan mundur karena *takdir*, tetapi Barat maju juga karena takdir. Kalau begitu halnya, “Mengapa tidak kau sendiri menjadi pencipta takdirmu? Atas dasar ini Iqbal menyusun suatu kontruksi yang menumbuhkan dan menguatkan pribadi. Di sini kelihatan betapa Iqbal amat menginginkan agar umat Islam menjadi kuat dan menjadi penopang kemanusiaan. Dalam pandangannya manusia dapat berbuat untuk merekayasa peradaban manusia, manusia dapat menentukan nasibnya sendiri.⁷⁴

Qadha dan qadar tidak sama dengan Jabariah dan bukan akibat dari keyakinan Jabariah. Qadha dan qadar yang berarti adanya hukum sebab akibat atau kausalitas cocok dengan fitrah manusia. Adalah mudah bagi siapa yang mau berpikir bahwa bagi setiap sesuatu ada sebab dan sebab akibat ini dibuat oleh Tuhan Yang Maha Pencipta.⁷⁵

Air selalu mendidih bila dipanaskan sampai seratus tertentu derajat. Pada saat tertentu matahari terbit dan terbenam, pada musim-musim tertentu hewan-hewan kawin, burung-burung bersarang. Hal semacam ini selalu *ajeg*.⁷⁶ Jadi kalau mau maju, harus aktif berjuang tidak pasrah pada nasib saja. Dalam hubungan dengan doa, wajib juga berdoa.

⁷⁴ KG. Sayidan, *Percikan Filsafat Iqbal tentang Pendidikan* Terj. MI Sulaiman (Bandung: Diponegoro, 1986), h. 26.

⁷⁵ Lihat A. Mukti Ali, *Ijtihad Dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlani, dan Muhammad Iqbal* (Jakarta : Bulan Bintang, 1990), h. 48-49.

⁷⁶ K. Barten, *Panorama Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1993), h. 185.

Masalah qadha dan qadar ini memang tidak begitu tampak hubungan kausalitasnya karena qadha dan qadar itu adalah kausalitas itu sendiri.

3. Karamah

Karamah mengandung arti kemuliaan atau kemurahan. Di kalangan orang-orang tasawuf atau tarekat berkembang pengertian bahwa keramat adalah keadaan atau perbuatan luar biasa yang timbul pada diri, atau dilakukan oleh para wali Allah. Di kalangan mereka beredar cerita tentang kekeramatan wali seperti dapat mengarungi lautan dengan sajadahnya, mengetahui bahaya yang akan terjadi berada di dua tempat yang berjauhan pada waktu yang sama dan lain sebagainya. Seperti yang telah diuraikan di atau Rasul depan kejadian serupa yang terjadi pada Nabi disebut mukjizat.⁷⁷

Seorang sufi yang telah mencapai tingkat kesucian batin yang ia atau tinggi maka akan mendapatkan ilmu langsung dari Tuhan sehingga tersingkaplah baginya tabir, serta terbukalah hijab dan rahasia-rahasia Ilahiah. Selanjutnya seorang wali akan memperoleh keajaiban dari Tuhan berupa kemampuan luar biasa yang bersifat supranatural yang disebut dengan karamah. Karamah ini bandingannya dengan mukjizat yang terjadi pada Nabi dan Rasul. Dalam tradisi sufisme, karamah merupakan hal yang banyak dibicarakan.

Dalam ilmu tauhid biasanya dibahas tentang karamah. Di situ para ahli tauhid menyebutkan bermacam-macam kejadian yang keluar dari kebiasaan seperti *mukjizat*, *irhash* (pemberian kekuatan), *karamah*, *ihanah* (menjadikan hina).

⁷⁷ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam*, h. 534.

Karamah itu dalam tradisi sufi memang betul-betul terjadi dan apabila mengingkari dan menolak terhadap karamah merupakan tolakan yang tidak ilmiah. Orang yang mempunyai karamah ia akan senantiasa istiqamah dan senantiasa menjaga dirinya agar tetap mendapat kemuliaan. Dari teori kausalitas supra fisiko-sosial para wali Allah yang senantiasa menjaga kesucian jiwanya dimungkinkan untuk mendapatkan kemuliaan dari Tuhan sehingga ia dapat melakukan perbuatan yang kelihatannya keluar dari hukum alam.⁷⁸

4. Doa

Karena hukum alam tidak mengalami perubahan apakah dengan perantaraan doa hukum alam juga tidak berubah. Orang yang sakit memohon kepada Tuhan supaya ia diberikan kesehatan kembali, sebenarnya ia meminta: "Tuhanku hentikanlah kanlah untuk kepentinganku sunnah-Mu yang Kau tidak akan berubah-obah itu".⁷⁹

Dalam agama kita diperintahkan untuk berdoa untuk memohon kepada Sang Pencipta (QS: 2: 186) Dalam kehidupan Barat modern masalah doa dikritik sangat tajam karena doa dipandang selalu datang terlambat mereka benar-benar meyakini bahwa alam berjalan dengan aturan-aturan sendiri yang sudah pasti. Dalam pandangan mereka doa hanya merupakan sisa-sisa kurafat dan kalau memang begitu dengan sendirinya doa itu akan hilang. Kesulitan mendoa ini akan nyata dalam contoh di bawah ini. Kalau seseorang menerima sepucuk surat dan sebelum surat itu dibuka ia berdoa

⁷⁸ Said Hawa, *Jalan Ruhani* Terj. Khairul Rofi'e (Bandung: Mizan, 1995), h. 231-232.

⁷⁹ Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 121.

agar surat itu tidak mengandung berita yang jelek, maka doa itu tidak akan terkabul. Apa yang sudah tertulis dalam surat itu akan terlaksana dan tak mungkin diganti karena sesuatu telah terjadi.⁸⁰

Dalam ajaran agama banyak sekali ditemui doktrin dan perintah berdoa. Kalau doa dipahami dalam pemahaman Barat maka banyak sekali ajaran agama yang akan roboh.

Alexis Carell, seorang ahli bedah Perancis menegaskan bahwa doa dapat dibuktikan secara ilmiah sama kuatnya dengan pembuktian di bidang fisika.⁸¹

Para ulama yang meyakini bahwa Tuhan menciptakan hukum alam yang tidak berubah kedudukan doa tetap dianggap penting. Bagi mereka, Tuhan tanpa melanggar sunnah-Nya (hukum alam) tidaklah terhalang sama sekali untuk memperkenankan doa, seperti halnya seseorang dalam batas-batas kemampuannya dan dalam batas-batas hukum alam, dapat dimintakan pertolongan-Nya untuk memenuhi permintaan orang lain. Bila seorang dokter dapat menggunakan sinar tertentu untuk menghancurkan batu dalam ginjal atau lemak dalam pembuluh darah, maka dapat dipahami bahwa Tuhan menggunakan sinar tertentu lainnya dengan kekuasaan-Nya sendiri, tanpa melanggar hukum alam, tidak terhalang untuk memperkenankan suatu doa.

Gagasan Alexis Carell tentang doa ini sangat penting. Ia mengatakan manakala doa dan tradisi beribadah telah mulai merosot dan dilupakan dalam suatu masyarakat, maka masyarakat itu tidak akan kuat bertahan dan mengalami keruntuhan. Carell sendiri berbicara tentang mekanisme

⁸⁰ Lihat David Trueblood, *Filsafat Agama*, h. 125.

⁸¹ M. Quraish Shihab, *Lentera Hati* (Bandung: Mizan, 1994) h. 150.

pengaruh doa. Doa terus haruslah intensif, tulus menerus, dan juga mesti memiliki suasana agresif. Doa haruslah bersemangat.⁸² Doa merupakan energi yang dapat dilaksanakan manusia.⁸³

Dalam kaitan dengan sholat *istisqa'* (sholat minta memang berbenturan hujan) yang diajarkan dalam Islam kelihatannya dengan hukum alam yang tetap. Bukankah turunnya hujan berkaitan dengan hukum alam? Menjawab persoalan ini Quraish Shihab mengatasinya dengan adanya *inayatullah* (pertolongan Allah). Karena keberlakuan hukum alam yang tetap maka ia mengkritik pendapat bahwa Tuhan seperti pabrik yang memproduksi jam kemudian membiarkan jam itu berjalan secara otomatis. Baginya ada *sunnatullah* dan ada pula *inayatullah* yang tidak kalah dari sunnahNya. Ini diperlakukan-Nya terhadap mereka yang benar-benar berdoa kepada-Nya.⁸⁴

Dari segi kejiwaan (psikologis) doa itu membantu dalam meredam kegelisahan karena ia mempunyai harapan bahwa Tuhan akan mengabulkan doanya. Selanjutnya menurut Alexis Carell doa atau pun sholat mampu menimbulkan kegiatan ruhaniah tertentu yang membuat terjadinya kesembuhan cepat bagi pasien.⁸⁵ Keyakinan ini tentu jelas atau berbeda dengan pikiran Sigmund Frued ataupun

⁸² Ali Syariati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* Terj. MS. Nashrullah (Bandung Mizan, 1992), h. 102-108.

⁸³Burhanuddin Salam, *Filsafat Manusia Antropologi Metafisika* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), h. 188.

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Lentera Hati*, h. 164-166.

⁸⁵ M. Utsman Najati, *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa* (Bandung: Pustaka, 1985), h. 312-313.

penganut Marxis yang berpandangan bahwa agama hanyalah candu.⁸⁶

Karena doa amat fungsional dan tidak bertentangan dengan hukum-hukum alam maka doa harus selalu dilestarikan. Bahkan karena pentingnya doa, doa disebut juga intinya ibadah. Di dalam literatur sufi masalah doa banyak dibicarakan, untuk tercapainya suatu doa yang *maqbul* ditentukan syarat-syaratnya seperti harus *khusyu'* dan selalu menjaga kesucian diri.

Dari diri yang suci sangat dimungkinkan kontak dengan Zat Yang Maha Suci. Pemikiran inilah yang juga melandasi *nâââ* terjadinya karamah. Sebaliknya dari jiwa yang kotor durhaka kepada Tuhan dimungkinkan terjadinya sihir.

5. Sihir

Sihir atau halus. berarti Sesuatu yang lembut dilakukan Dalam istilah sihir merupakan perbuatan yang syaoleh orang tertentu (tukang sihir) dengan memenuhi dan rat-syarat peralatan tertetu, mempergunakan bejana cara yang sangat yang tidak lazim dipakai, serta dengan efek jahat dalam diri

⁸⁶ Dalam kaitannya dengan perilaku beragama Freud melihat bahwa agama itu adalah reaksi manusia atas ketakutannya sendiri, Dalam buku *Totem and Taboo* (1913), Freud menyatakan bahwa Tuhan adalah refleksi dari *Oedipus Complex*, kebencian kepada ayah yang dimanifestasikan sebagai ketakutan kepada Tuhan. Dalam buku yang berjudul *The Future of An Illution* (1927), Freud mengungkapkan bahwa agama dalam ciri-ciri psikologisnya adalah sebuah illusi, yakni kepercayaan yang dasar utamanya adalah angan-angan. Manusia lari pada agama disebabkan ketidakberdayaannya menghadapi bencana. Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso, *Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 70-71.

orang rahasia, untuk menimbulkan bermacam-macam ini dipakai istilah lain. Untuk sihir seperti santet, teluh, mejig dan seterusnya.⁸⁷

Ibn Khaldun dalam menguraikan masalah sihir ini; mengatakan bahwa kemampuan para ahli sihir memiliki mengadakan pengaruh terhadap makhluk-makhluk dengan melalui kekuatan psikis atau pun kekuatan setan. Dengan hal-hal adanya kemampuan ini dimungkinkan untuk melihat yang supra natural. Ibn Khaldun membagi tiga tingkatan jiwa manusia yang mempunyai kekuatan;

- a. Jiwa yang mampu melakukan pengaruhnya melalui kekuatan mental tanpa suatu alat.
- b. Jiwa yang melakukan pengaruhnya dengan bantuan watak benda-benda angkasa (*aflak*) atau elemen-elemen dengan bantuan sifat-sifat dari angka-angka. Inilah yang disebut azimat-azimat.
- c. Yang melakukan pengaruhnya dengan kekuatan imajinasi inilah yang disebut dengan sulap.⁸⁸

Tukang sihir memiliki kualitas khusus dengan potensi kekuatan-kekuatan yang ada dilatih sedemikian rupa. Semua latihan sihir berlangsung dengan menghadapkan diri kepada garis-garis lingkaran bintang (*aflak*), kepada bintang-bintang, alam-alam yang tinggi, dan setan-setan dengan berbagai pemujaan, kepatuhan serta kerendahan diri. Karenanya,

⁸⁷ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, h. 856.

⁸⁸ Ibn Khaldun, *Muqadimah* Terj. Ahmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 683-687.

latihan sihir itu merupakan tindakan karena menghadapkan diri dan sujud kepada selain Allah, itu sihir merupakan perbuatan kufur.

Rasulullah menurut hadits pernah disihir, untuk mengantisipasi perbuatan sihir, Tuhan menurunkan dua surat dalam al-Qur'an, yakni surat al-Falak dan al-Nas. Sihir merupakan hasil budaya Oikoumene, dimulai dari Babilonia. Sihir dalam al-Qur'an merupakan fitnah (cobaan) dari dua malaikat Harut dan Marut. Harut dan Marut yang pada mulanya soleh mempunyai kemampuan mengatasi hukum alam (supranatural) yang disebut dengan sihir. Sihir ini bisa dilakukan jika dimintakan pertolongan pada setan dan akibatnya manusia tidak bebas lagi, jiwanya telah dikendalikan oleh setan dalam melakukan hal yang diinginkan oleh setan berupa kejahatan dan segala kebusukan jiwanya.⁸⁹ Jadi sihir jelas amat berbeda dengan karamah. Kalau karamah didasari oleh kepatuhan kepada Tuhan yang disertai kesucian jiwa maka sihir didasari dengan kekotoran kerja sama dengan setan yang didasari oleh kotoran jiwa. Dalam praktek-praktek sihir banyak alat yang digunakan seperti kotoran.

Jadi semua peristiwa di atas tidaklah keluar dari hukum alam atau hukum kausalitas. Kalau pun ada peristiwa yang kelihatannya keluar dari hukum alam sebenarnya masih berada dalam hukum alam cuma saja dalam bentuk hukum-hukum alam yang lain yang penulis sebut kausalitas supra fisiko-sosial.

Dalam kaitannya dengan kausalitas (sebab akibat) Aristoteles mendefinisikan empat macam sebab:

⁸⁹ Nurcholish Madjid, "Sihir" dalam *Amanah*, No. 7 Tahun 1996, h. 59.

1. Causa Materialis-misalnya, kayu merupakan sebab bagi adanya meja;
2. Causa Formalis misalnya, pola meja merupakan sebab bagi adanya meja;
3. Causa Effesien-sesuatu yang mengawali gerakan, misalnya tukang kayu merupakan causa effesien bagi adanya meja;
4. Causa Finalis misalnya, tujuan pembuatan meja merupakan sebab bagi adanya meja.⁹⁰

Satu sebab menimbulkan akibat atau pun peristiwa disebut juga dengan determinisme. Di dalam ekspresinya yang ekstrem Laplace berpandangan bahwa kalau posisi dan gerakan setiap partikel dasar di dalam alam semesta pada suatu saat ditemukan dan ditentukan dan jikalau akal manusia mampu memahaminya maka seluruh perjalanan sejarah masa datang dapat diramalkan setiap saat.⁹¹

⁹⁰ Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat* Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), h. 57. Yudian W Asmin, "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam", h. 9.

⁹¹ P. Hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), h. 199.

PENUTUP



Konsepsi atomisme al-Ghazali dibangun atas teologi kehendak mutlak Tuhan Asy'ariyah yang berusaha mempertahankan mukjizat sebagai kejadian luar biasa melalui konsepsi atomisme.

Kausalitas Ibn Rusyd amat membantu dalam penerapan kehidupan pragmatis empiris tanpa terjebak kepada pemikiran deisme. Pemikiran kausalitas ini melandasi cara kerja ilmu pengetahuan modern.

Kausalitas tidak mesti dipertentangkan dengan kejadian yang kelihatannya luar biasa seperti: karamah, mukjizat, sihir, masalah qadha dan qadar (*taqdir*) dari masalah efektifitas doa. Kejadian-kejadian tersebut di atas mempunyai hukum kausalitas tersendiri yaitu kausalitas supra fisiko-sosial di samping adanya kausalitas yang lain yang telah dikenal secara umum di kalangan akademis yaitu, kausalitas ilmu alam seperti dalam cara kerja ilmu-ilmu alam dan kausalitas sosial seperti yang terjadi dalam ilmu-ilmu sosial.

Al-Ghazali mempunyai pengaruh yang amat besar terhadap dunia Sufi. Adapun kitab *Tahafut al-Falasifah*nya ikut meramaikan penyebab kemunduran dunia Islam di Timur walaupun ini bukan satu-satunya sebab, karena ada sebab lain seperti sebab politik.

Ibn Rusyd berbeda dengan al-Ghazali, mempunyai pengaruh yang besar terhadap kebangkitan Eropa dari ketertidurannya. Dari sebagai komentator Aristoteles, ia dijadikan rujukan untuk mempelajari pemikiran-pemikiran Aristoteles.

DAFTAR PUSTAKA



- Al-Quran al-Karim Terjemah Tafsir Perkata*. Bandung: Insan Kamil, 2010.
- Abduh, Muhammad. *Risalah Tauhid* Terj. Firdaus AN. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Abdullah, M. Amin. "Aspek Epistemologis Filsafat Islam" dalam Irma Fatimah (ed). *Filsafat Islam Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prostektif*. Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Abdullah, M. Amin. "Hadits_dalam Khazanah Intelektual Muslim al-Ghazali dan Ibn Taimiyyah (Tinjauan Implikasi dan Konsekwensi Pemikiran)" *Makalah Seminar Nasional LPPI, UMY. dan Majelis Tarjih PP. Muhammadiyah*, 23 Februari 1992.
- Abdullah, M. Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Ahmad, Jamil. *Seratus Muslim Terkemuka* Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Jakarta Pustaka Firdaus, 1993.

- Ahmad, Zainal Abidin. *Riwayat Hidup Imam al Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang, 1968.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Riwayat Hidup Ibn Rusyd (Averroes)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Al-Ahwany, Ahmad Fuad. "Tahafut al-Falasifah Karya al-Ghazali" dalam Ahmad Daudy (ed), *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Ali, A. Mukti. *Ijtihad Dalam Pandangan Muhammad Abduh, Ahmad Dakhlan, dan Muhammad Iqbal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Ali, A. Mukti. *Memahami Beberapa Aspek Ajaran Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ali, A. Mukti. *Alam Pikiran Islam Modern di India dan Pakistan*. Bandung: Mizan, 1993.
- Alisyahbana, Sutan Takdir. *Pembimbing ke Filsafat*. Jakarta: Pustaka Rakyat, 1946.
- Alisyahbana, Sutan Takdir. "Kebudayaan Industri Manusia Islam dan Etik Islam dalam H. Aqib Suminto (ed), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.
- Amin, Muhammad. *Ijtihad Ibn Taimiyyah dalam Bidang Fiqh Islam*. Jakarta: INIS, 1991.
- Amin, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- Ancok. Djamaluddin dan Fuad Nashori Suroso. *Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.

- Arsyad, M. Natsir. *Ilmuan Muslim Sepanjang Sejarah*. Bandung: Mizan, 1992.
- Asmin, Yudian, W. "Makna Penting Hukum Kausalitas dalam Peradaban Islam (Studi tentang Pemikiran al-Ghazali dan Ibn Rusyd)", *Makalah Dikusi Ilmiah Dosen Tetap IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta*, 25 September 1994.
- Aziz, Abdul. *Ekonomi Sufistik Model al-Ghazali*. Bandung: Alfabeta, 2011.
- Azzein, H.S Zuardin. *Matematika Nasib dari Segi Agama Islam*. Jakarta: Kurnia Esa, t.th.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Ayat-a Beredaksi Mirip di dalam al-Qur'an*. Pekanbaru: Fajar Harapan, 1993.
- Baiquni, Achmad. *Al-Qur'an Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*. Yogyakarta: Dana Bhakti Waqaf, 1994.
- Bakar, Osman. *Tauhid dan Sains Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam* Terj. Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah, 1988.
- Bakry, Hasbullah. *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*. Jakarta: Tinta Mas, 1984.
- Basyir, Ahmad Azhar. *Refleksi atas, Persoalan. KeIslaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*. Bandung: Mizan, 1993.
- Bakar, Osman. *Hirarki Ilmu Membangun Rangka Islamisasi Ilmu* Terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.
- Bakker, Anton. *Ontologi Metafisika Umum*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

- Bertens, K. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Bertens, K. *Panorama Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Dahler, Julius Franz Candra. *Asal dan Tujuan Manusia Teori Evolusi yang Menggemparkan Dunia*. Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Raniry*. Jakarta: Rajawali Press, 1983.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Davies, Paul. *God and The New Physics*. New York: Simon dan Schuster, Inc, 1983.
- Departemen Agama RI. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Anda Utama, 1993.
- Dunia, Sulaiman. *al-Haqiqah fi Nazar al-Ghazali*. Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1971.
- Edwards, Paul (ed). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmilan Publishing Co., 1967.
- Effendi, Djohan. "Adam, Khudi dan Insan Kamil Pandangan Iqbal tentang Manusia", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Effendie, S. Anwar (dkk). *Alam Raya dan Alquran*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1994.
- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmilan Publishing Company, 1987.

- Fadhullah, Muhammad Husain. *Islam dan Logika Kekuatan* Terj. Afif Muhammad dan Abdul Adhiem. Bandung Mizan, 1995.
- Fakhry, Madjid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes. and Aquinas*. London: George Allen & Unwin LTD, 1958.
- Fakhry, Madjid. *Sejarah Filsafat Islam* Terj. R. Mulyadi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- al-Faruqi Ismail Raji dan Lois Lamiya' al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
- al-Faruqi, Ismail. *Tauhid* Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka Hidayah, 1988.
- al-Ghazali. *Tahafut al-Falasifah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957.
- al-Ghazali. *al-Munqidz min al-Dhalal*. Bairut: al-Maktabah al-Saibah, t.th.
- al-Ghazali, Muhammad. *Studi Kritiks atas Hadits Nabi Saw*. Bandung: Mizan, 1993.
- Gibb, H. A. R, and J.H. Kramer. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Ghulsyani, Mahdi. *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an* Terj. Agus Effendi. Bandung: Mizan, 1994.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

- Hamersma, Harry. *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1992.
- Hanafi, A. *Antara Imam al-Ghazali Dengan Imam Ibnu Rusyd Dalam Tiga Persoalan Alam Metafisika*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1981.
- Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1995.
- Hardono Hadi, P. *Êpistemologi Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Hitti, Philip K. *History of the Arab*. London: The Mcmilan Press Ltd, 1970.
- Hosein, Oemar Amin. *Filsafat Islam Sejarah dan Perkembangannya dalam Dunia Internasional*. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.
- Hosein, Oemar Amin. *Kultur Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.
- Hoodbhoy, Pervez. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas antara Sains dan ortodoksi Islam* Terj. Sari Meutia. Bandung: Mizan, 1996.
- Houtsma, M T (ed). *First Encyclopedy of Islam*. Leiden: E.J. Briell, 1993.
- Hossain, Marry. "Pascal dan Islam" dalam *al-Hikmah*, No. 10, 1993.
- Ibn Khaldun. *Muqadimah* Terj. Ahmadi Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

- Ibn Rusyd. *Manâhij al-'Adillah fi 'Aqaid al-Millah*. Mesir: Maktabah al-Anjalu al-Misriyah, 1964.
- Ibn Rusyd. *Tahafut al-Ta'afut* ditahkiq Sulaiman Dunia. Mesir Dâr al-Ma'arif, 1968.
- Iqbal, Muhammad. *Metafisika Persia suatu Sumbangan untuk Sejarah Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- Jahja, M. Zurkani. *Teologi al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Jaya, Yahya. *Spiritualisasi Islam dalam Menumbuhkembangkan Kepribadian dan Kesehatan Mental*. Jakarta: Ruhama, 1994.
- Khallaf, Abdul Mun'im Muhammad. *Agama dalam Perspektif Rasional*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Kattsoff, Louis. *Pengantar Filsafat* Terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Keithwikles. *Agama dan Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: 1981.
- Komunitas Averroes. "Ibnu Rusyd (Averroes): The King of Philosopher", www.Averroes.or.id, diakses 29 Maret 2022, Pukul 20.41.
- Laily Mansur, M. *Pemikiran Kalam dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam* Terj. M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Press, 1989.
- Lewis, Bernard. *The World of Islam*. London: Thames and Hudson Ltd. 1992.

- Lubis, M. Arief. *Imam Ghazali Filosof*. Jakarta: Bulan Bintang, 1965.
- Ma'arif, A. Syafii. *Peta Bumi Intelektual Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ma'arif, A. Syafii. "Posisi Sentral al Qur'an dalam Studi Islam" dalam Taufiq Abdullah dan M Rusli" Karim (ed), *Metodologi Penelitian Agama sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- Madjid, Nurcholish. "Menegakkan Fahaman Ahlus Sunnah Baru" dalam Haidar' Baqir (ed), *Satu Islam sebuah Dilema*. Bandung: Mizan, 1993.
- Madjid, Nurcholish. "Imam al-Ghazali: Dukungan dan Tantangan terhadap Sumbangan Pikirannya" Makalah Paramadina, Oktober 1994.
- Madjid, Nurcholish. "Pendapat Mereka tentang al-Ghazali", *Republika*, 4 Nopember 1994.
- Madjid, Nurcholish. "Sihir" dalam *Amanah*, No. 7 Tahun 1996.
- Madjid, Nurcholish. *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1997.

- Mahmud, Abdul Halim. *Hal Ihwal Tasauf* Terj. Abu Bakar Basymeleh. Indonesia: Darul Ihya' t.th.
- al-Mayli, Muhsin. *Pergulatan Mencari Islam Perjalanan Religius Roger Garaudi* Terj. Rifyal Ka'bah. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Minorsky, Vladimir. "Iran: Oposisi Kesyahidan, dan Pemberontakan" dalam Von Grunebaum (ed), *Islam Kesatuan dalam Keragaman* Terj. Effendi N. Yahya. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1983.
- Mortinal Edward. *Islam dan Kekuasaan* Terj. Erná Hadi dan Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1984.
- Muhammad, Ismail. "Reconciliation between Religion and Philosophy A Comparative between Averroes and St. Thomas Aquinas" dalam Ibrahim Abu Bakar at all (ed), *Islamiyat*. Malaysia: UKM, 1993.
- Musa, M. Yusuf. "Ketuhanan dalam Pemikiran Ibn Sina dan Ibn Rusyd" dalam Ahmad Daudy (ed), *Segi-segi Pemikiran Falsafi dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Muthahhari, Murtadha. *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan, 1990.
- Najati, M. Utsman. *Al-Qur'an dan Ilmu Jiwa*. Bandung: Pustaka, 1985.
- Nasr, Seyyed Hosein. *Sains dan Peradaban dalam Islam* Terj. J. Mahyuddin. Bandung: Pustaka Hidayah, 1986.
- Nasr, Seyyed Hosein. *Teologi Filsafat dan Gnosis* Terj. Suharsono dan Djamaluddin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

- Nasr, Seyyed Hosein. " Filsafat Hikmah Suhrawardi", Vol. VII, 1997.
- Nurisman. *Oksidentalisme Kritik Epistemologis dalam Filsafat Modern*. Yogyakarta: Kalimedia, 2019.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1972.
- Nasution, Harun. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid I. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun. "al-Ghazali dan Filsafat", *Makalah Simposium tentang al-Ghazali*, Badan Kerjasama Perguruan Tinggi Islam Swasta Seindonesia, Jakarta, 26 Januari 1985.
- Nasution, Harun. "Agama yang Diperlukan Manusia Abad XXI dan Seterusnya dalam 70 Tahun Prof. Dr. HM. Rasjidi. Jakarta: Pelita, 1985.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI Press, 1987.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.

- N. Atiyeh, George. *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* Terj. Kasidjo Djojosuwarno. Bandung: Pustaka, 1983.
- Noer, Deliar. "Harun Nasution Dalam Perkembangan Pemikiran Islam" dalam H. Aqib Suminto, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.
- Nurisman. *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Nurisman. *Keluar dari Krisis Pembaruan Pemikiran Islam di India dan Pakistan*. Yogyakarta: Kalimedia, 2021.
- "Pengantar Pembahasan Ilmu Mantiq" Arjaenim.blogspot.com, diakses 4 April 2022. Pukul 21.06.
- Poedjawijatna. *Pembimbiing ke Arah Alam Filsafat*. Jakarta: PT. Pembangunan, 1980.
- Qardawi, Yusuf. *al-Imam al-Ghazali bain Madihih wa Naqidih*. t.tp.: Dar al Wafa', t.th.
- Qadir, C. A. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam* Terj. Hasan Basari. Jakarta: YOI, 1989.
- Rachman, M. Fadjroel. "Demokrasi Kita Saintiico Critical Democracy" dalam *Horison* No. 8, Agustus 1994.
- Rahmah, Afifah. "Teori Atom Rutherford Kelebihan dan Kekurangannya", detik.com, diakses 5 April 2022. Pukul 16.00.
- Rahman, Afzalur. *Al-Qur an Sumber Ilmu Pengetahuan* Terj. M. Arifin. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.

- Rahman, Budhy Munawar. "Filsafat Islam" dalam Muhammad Wahyu, Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam* Terj. Ahsin Muhammad, *Islam*. Bandung: Pustaka 1984.
- Rahman, Fazlur. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam* Taufik Adnan Amal (ed). Bandung: Mizan, 1987.
- Rahman, Fazlur. "Islamisasi Ilmu sebuah Respon", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol 3, No. I,V 1992.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Islam Alternatif Ceramah-ceramah di Kampus*. Bandung: Mizan, 1993.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Hikmah Muta`alliyah: Mazhab Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd" dalam *Al-Hikmah* No. 10, 1993.
- Said Hawa, Said. *Jalan Ruhani* Terj. Khairul Rofi'e. Bandung: Mizan, 1995.
- Saifullah. "Mengenal Ibnu Rusyd dan Pemikirannya (Averroes dan Averroisme)" *Makalah* Disampaikan dalam Diskusi Dosen Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang, 1992.
- Salam, Burhanuddin. *Filsafat Manusia Antropologi Metafisika*. Jakarta: Bina Aksara, 1985.
- Sardar, Ziauddin. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim* Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1993.
- Sayidan, K. G. *Percikan Filsafat Iqbal tentang Pendidikan* Terj. MI Sulaiman. Bandung: Diponegoro, 1986.

- Sayili, Ayidin. "Sebab-sebab Kemunduran Sains dalam Islam" dalam *al-Hikmah*. No. 13, 1994.
- Schåon, Frithjof. *Islam & Filsafat Perennial* Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1993.
- Schimmel, Annemarie. *Dan Muhammad adalah Utusan Allah Penghormatan terhadap Nabi Saw dalam Islam* Terj. Rahmani Astuti & Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1993.
- Ash-Shadr, Muhammad Baqir. *Falsafatuna* Terj. Nur Mufid bin Ali. Bandung: Mizan, 1993.
- Ash-Shiddiqi, Nourrouzzaman. *Tamaddun Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Hati*. Bandung: Mizan, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung Mizan, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera Hati*. Bandung: Mizan, 1994.
- Sukadijo, R. G. *Logika Dasar Tradisional, Simbolik, Induktif*. Jakarta: Gramedia, 1991.
- Suminto, H. Aqib (ed). *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*. Jakarta: LSAF, 1989.
- al-Surur, Thoha Abd al-Baqi. *Alam Pemikiran al-Ghazali* Terj. LPMI. Solo: Pustaka Mantiq, 1993.
- Syarif, M.M. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, 1992.
- Sy, JMW Bakker. *Sejarah Filsafat Islam*. Yogyakarta: Kanisius, 1986.
- Syalabi, A. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1993.

- Syaltut, Mahmud. *Islam Aqidah wa Syari'ah*. Mesir: Dar al Qalam, 1966.
- Syariati, Ali. *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* Terj. MS. Nashrullah. Bandung Mizan, 1992.
- Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik*. Yogyakarta: Pustaka, 2007.
- Thouless, Robert H. *Pengantar Psikologi Agama* Terj. Machnun Husein. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Truebood, David. *Filsafat Agama* Terj. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Unesco. *Sumbangan Islam kepada Ilmu dan Kebudayaan* Terj. Ahmad Tafsir. Bandung: Pustaka, 1986.
- Van Peursen, C.A. *Orientasi di Alam Filsafat* Terj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia, 1991.
- Verhaak, C. dan Haryono Imam. *Filsafat Ilmu Pengetahuan Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- Watt, W. Montgomery. *Kajian Islam dan Kajian Kritis dari Tokoh Orientalis* Terj. Hartono Hadi Kusumo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Watt, W. Montgomery. *Islam dan Kristen Dewasa Ini suatu Sumbangan Pemikiran untuk Dialog* Terj. Eno Syafruddin. Jakarta: Pratama Gaya Media, 1991.

- Y. Al-Hasan, Ahmad dan Donald R. Hill. *Teknologi dalam Sejarah Islam* Terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 1993.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Ilmu Hudhuri Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam* Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 1994.
- Yunus, Mahmud. *Tarjamah Al-Quran al-Karim*. Bandung: Ma'arif, 1989.
- Yusuf, Wakid. "Sejarah Ilmu Mantiq (Logika) dan Perkembangannya" wakid yusuf wordpress.com, diakses 4 April 2022. Pukul 21.26.
- Zaqzuq, Muhammad Hamdi. *al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof* Terj. Ahmad Rofi'i Utsmani. Bandung: Pustaka, 1987.
- Zar, Sirajuddin. "Menafsirkan Kembali Kosmologi al-Quran" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 5, No. 3, 1994.
- Zar, Sirajuddin. *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam Sains dan al-Qur'an*. Jakarta Rajawali, 1994.
- Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.

TENTANG PENULIS



Dr. Nurisman, M Ag., lahir di Medan, 8 Desember 1966. Alamat rumah di Perumahan Sampangan Asri No. A 2, Dusun Sampangan, Desa Wirokerten Kec. Banguntapan, Kabupaten Bantul, Yogyakarta. Istri Lili Yulia lahir di Pariaman 27 Juli 1970. Pendidikan FKIP, Universitas Riau. Anak: Iqbal Haraka Mahendra, Muhammad Rumi Fasabrun Jamil. Orang Tua Ayah Muhammad Nur (alm), Ibu Syamsimar (70 th).

Pendidikan SD (Kelas 1 sampai Kelas V di Medan) dan tamat SD Negeri No. 2 Sei. Rotan Kecamatan Pariaman Selatan, 1980; SMP Negeri Sei Rotan Pariaman Selatan, 1983; SMA Negeri No. 1 Pariaman, Jurusan Ilmu Pengetahuan Sosial 1986 dan KUI, Pondok Pesantren Thawalib Padang Panjang, Sumbar, 1990; S 1 IAIN Imam Bonjol Padang 1993; S2 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1997; S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2009. Pekerjaan Dosen Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, IAIN Surakarta, HP. 0818271072.

Tulisan yang dipublikasikan

1. "Kosmologi dalam Refleksi Filosofis" dalam *Dinika*, No. III/II/1997, Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Surakarta.

2. "Rasionalisasi Pemahaman Agama" dalam Abdul Munir Mul Khan (ed), *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis* (Yogyakarta: SI Press, 1999).
3. "Epistemologi Popper" dalam *Dinika*, No. 1 Januari 2000.
4. "Pembaruan Teologi Harun Nasution" dalam *Alamah*, Vol. I, No. 1, 2002.
5. "Sejarah Filsafat Yunani" dalam *Dinika*, STAIN Surakarta, Vol. 1, No. 1, January 2002.
6. "Agama di Era Modern" dalam Imam Sukardi dkk, *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern* (Solo: Tiga Serangkai, 2003).
7. "Pemikiran Metafisika al-Kindi" dalam *Tajdid*, IAIN Imam Bonjol Padang, Vol. 7, No. 3, November 2004.
8. "Pemikiran Metafisika al-Farabi" dalam *Dinika*, STAIN Surakarta, Vol. 3, No. 1, Januari 2004.
9. "Pemikiran Metafisika Ibn Sina" dalam *al-A'raf* Jurusan Ushuluddin, STAIN Surakarta, No. 1, Vol. 1, Juli-Desember 2004.
10. "Fondasi Metafisika Pemikiran Islam (Studi Pendahuluan atas Gagasan Harun Nasution tentang Filsafat Sejarah" dalam *Alamah*, Vol. III, September 2004.
11. "Sejarah Ilmu Kalam dan Pengaruhnya pada Wacana Kalam di Indonesia" dalam *al-A'raf* Jurusan Ushuluddin STAIN Surakarta, No. 2 Vol. 1 Januari – Juni 2005.
12. "Ada Pencerahan di IAIN (Diaspora Pemikiran Pembaruan Tokoh Mazhab Ciputat: Harun Nasution" dalam *al-A'raf* Jurusan Ushuluddin, STAIN Surakarta, No. 1 Vol. 2, Juli-Desember 2005.
13. "Filsafat Ilmu Pengetahuan (Telaah Historis dan Filosofis" dalam *al-A'raf* STAIN Surakarta, Vol. II, No. 2, Januari-Juni 2006.

14. "Pemikiran Metafisika Jamaluddin al-Afghani" dalam *Alamah*, No. 4, 2006.
15. "Relasi Filsafat Yunani dan Filsafat Islam" dalam *Alamah*, Vol. V Januari-Desember 2007.
16. "Peranan Pemuda Pelajar Indonesia dalam Diplomasi Mencari Dukungan Kemerdekaan Republik Indonesia di Mesir: Studi Kasus atas Harun Nasution (Memperingati 60 Tahun Hubungan Diplomatik Indonesia-Mesir" dalam *al-A'raf*, Vol. III, No. 2, Januari-Juni 2007.
17. "Metode Memahami Realitas: Sebuah Studi tentang Metafisika/*Principle of Thingking* Beberapa Konsep tentang Yang Ada (*The Being*) dalam Filsafat (Sebuah Sumbangan Pikiran dalam Wacana Pendahuluan Mazhab Pucangan STAIN Surakarta" dalam *Jurnal al-A'raf*, Vol IV, No. 2, Januari-Juni 2008.
18. "Pembaruan Pemikiran Islam Muhammad Abduh" dalam *Alamah*, Vol. VI, Januari-Desember 2008.
19. "Metode Memahami Realitas: Sebuah Studi tentang Metafisika/*Principle of Thingking* Beberapa Konsep tentang Yang Ada (*The Being*) dalam Filsafat (Sebuah Sumbangan Pikiran dalam Wacana Pendahuluan Mazhab Pucangan STAIN Surakarta), *Jurnal al-A'raf* Jurusan Ushuluddin STAIN Surakarta, Vol. IV, No. 2 Januari-Juni 2008.
20. "Pemikiran Hegel tentang Metafisika Dialektika (Kedinamisan Realitas), dalam *Jurnal al-A'raf*, Jurusan Ushuluddin STAIN Surakarta, Vol. V No. 2, Januari-Juni 2009.

21. "Kapsul" Islam Pencerahan sebagai Usaha Preventif Radikalisme Agama: Sumbangan Pikiran untuk Pemerintahan SBY-Boediono (Mengenang Sembilan Puluh Tahun Prof. Dr. Harun Nasution: 23 September 1919-2009), *Jurnal Al-A'raf*, Jurusan Ushuluddin STAIN Surakarta, Vol. VI, No, 1, Juli-Desember 2009.
22. Aspek Tasawuf dan Politik dalam Perkembangan Islam di Aceh" dalam *Jurnal al-A'raf*, Vol. VII, No. 1 Juli-Desember 2010.
23. "Paradigma Teologi Transformatif dalam Pengembangan PTAI" dalam *al-A'raf*, Jurusan Ushuluddin STAIN Surakarta Vol. VII, No. 2, Januari-Juni 2011.
24. "Pembaruan Pemikiran Islam Muhammad Iqbal" dalam *Dinika IAIN Surakarta*, Vol. 10, No. 1 January-June 2102.
25. *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012).
26. *Teologi Islam Indonesia* (Surakarta: EFUDE Press, 2013)
27. "Pembaruan Pemikiran Islam Ahmad Khan" dalam *Dinika IAIN Surakarta*, Vol. 12, No. 2 Juli-Desember 2104.
28. *Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia dan Brunei (Perspektif Sejarah dan Perkembangan Studi Islam* (Surakarta: EFUDE Press, 2014).
29. *Peran Filsafat dalam Pembaruan Pemikiran Islam Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh* (Surakarta: EFUDE Press, 2015).
30. "Jalur Penalaran Integrasi Ilmu dan Capaian Ilmiah Kongkrit Dosen/Peneliti IAIN Surakarta (Kertas Kerja untuk Diskusi Paradigma Keilmuan)" dalam Ismail Yahya

& Toto Suharto (ed), *Wacana Paradigma Keilmuan IAIN Surakarta* (Surakarta: Konsorsium Keilmuan IAIN Surakarta, 2016).

31. *Oksidentalisme Kritik Epistemologis Filsafat Barat Modern* (Yogyakarta: Kalimedia, 2019).
32. *Keluar dari Krisis Pembaruan Pemikiran Islam di India dan Pakistan* (Yogyakarta: Kalimedia, 2021).

Konsepsi **Atomisme** **& Kausalitas**

Pemikiran Al-Ghazali dan Ibn Rusyd

Konsepsi atomisme al-Ghazali dibangun atas teologi kehendak mutlak Tuhan Asy'ariyah yang berusaha mempertahankan mukjizat sebagai kejadian luar biasa melalui konsepsi atomisme. Kausalitas Ibn Rusyd amat membantu dalam penerapan kehidupan pragmatis empiris tanpa terjebak kepada pemikiran deisme. Pemikiran kausalitas ini melandasi cara kerja ilmu pengetahuan modern.

Al-Ghazali mempunyai pengaruh yang amat besar terhadap dunia Sufi. Seperti kitab *Tahafut al-Falasifah*nya ikut meramaikan penyebab kemunduran dunia Islam di Timur walaupun ini bukan satu-satunya sebab, karena ada sebab lain seperti sebab politik. Ibn Rusyd berbeda dengan al-Ghazali, mempunyai pengaruh yang besar terhadap kebangkitan Eropa dari ketertidurannya.

 **Kalimedia**

ISBN 978-623-7885-31-3

