

Kritik Imam Al-Ghazali terhadap Para Filsuf

Azis Arifin

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
ibnulkhair10@gmail.com

Jaipuri Harahap

UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten
jaipuri.harahap@gmail.com

Abstract: This article intends to reveal Imam al-Ghazali's absence from philosophers in three main issues, namely the matter of natural justice, the science of God and physical awakening. As a Sunni thinker, Imam al-Ghazali was challenged to criticize the arguments of other philosophers which he claimed to be mu'tazili, such as al-Kindi (d. 870 AD), al-Farabi (d. 950 AD) and al-Razi (d. 925 AD). According to Imam al-Ghazali, those who were influenced by Greek philosophers thought, had led the people to the abyss of kufr in these three main issues so that they had to be responsible for it. According to him, these three problems are the basis of the ummah in having faith, so that the title "kafir" is a natural thing to be pinned. The methodology used in this paper is interpretive analysis. The results obtained from this study are that the methodology used by Imam al-Ghazali has its own unique characteristics, which are not the same as those of philosophers in general. If they impose their rational work only on logic, Imam al-Ghazali more burdened his rational work equally on two things, namely aspects of Sufism and transcendent logic.

Keywords: *Imam al-Ghazali, Philosophy, Philosopher.*

Abstrak: Artikel ini hendak mengungkapkan ketidaksenadaan Imam al-Ghazali terhadap para filsuf dalam tiga persoalan pokok, yaitu perihal kekadiman alam, keilmuan Tuhan dan kebangkitan jasmani. Sebagai seorang pemikir Sunni, Imam al-Ghazali tertantang untuk mengkritisi bangunan argumen para filsuf lainnya yang ia klaim sebagai mu'tazili, seperti al-Kindi (w. 870 M), al-Farabi (w. 950 M) dan al-Razi (w. 925 M). Mereka yang terpengaruh oleh pemikiran filsuf Yunani baik secara langsung maupun tidak, menurut Imam al-Ghazali telah menuntun umat pada jurang kekufuran dalam tiga persoalan utama tersebut sehingga mereka harus bertanggung jawab karenanya. Menurutnya, ketiga masalah tersebut merupakan dasar umat dalam berakidah, sehingga gelar "kafir" merupakan hal wajar untuk disematkan. Metodologi yang digunakan dalam tulisan ini adalah analisis interpretatif. Adapun hasil yang didapatkan dari penelitian ini yaitu bahwa metodologi yang digunakan Imam al-Ghazali memiliki karakteristik tersendiri yang khas, yang tidak sama dengan para filsuf pada umumnya. Jika mereka membebankan kerja rasionalnya hanya pada logika, Imam al-Ghazali lebih membebankan kerja rasionalnya secara berimbang pada dua hal, yaitu aspek tasawuf dan logika transenden.

Kata Kunci: *Imam al-Ghazali, Filsafat, Filsuf.*

PENDAHULUAN

Pada awal abad 12 masehi, dunia filsafat sudah menemukan titik terangnya. Para filsuf benar-benar terbebas dari belenggu dan ikatan dalam berpikir, tidak terikat oleh siapapun dan lembaga manapun. Kebebasan ini sejatinya tidak hanya dimiliki oleh para filsuf Barat saja, melainkan juga filsuf Timur yang diwakili oleh Baghdad. Pada periode ini juga, hasil peradaban terdahulu pada masa Yunani kuno seperti buah karya Aristoteles dan Plato secara bertahap mulai menjadi bahan kajian dan rujukan. Karena itulah, kajian-kajian filsafat di abad ini, khususnya bidang filsafat agama sangat berkembang dan memunculkan tanggapan beragam dari berbagai pihak termasuk Imam al-Ghazali sebagai filsuf yang kental dengan *manhaj Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*¹. Buah karya para filsuf Yunani tersebut sedikit banyaknya mempengaruhi pemikiran filsuf Muslim di abad ini, atau bahkan sebelumnya, seperti al-Kindi (w. 870 M), al-Farabi (w. 950 M), al-Razi (w. 925 M) dan Ibnu Sina (w. 1037 M), Ibnu Rusyd (w. 1198 M) dan Suhrawardi (w. 1193 M) dan Imam al-Ghazali merupakan di antara yang menentang beberapa teori yang digagas oleh pendahulunya tersebut.

Sebagai salah seorang yang sangat vokal dalam mengkritisi para filsuf, Imam al-Ghazali memberikan determinasi terhadap mereka sebagai filsuf yang memiliki kerancuan berpikir dalam beberapa masalah.² Rancangan berpikir Imam al-Ghazali dalam beberapa lontaran kritiknya tersebut kerap menjadi pemicu tuduhan para filsuf bahkan sarjana modern terhadapnya sebagai “biang” kemunduran Islam. Padahal, jika dilihat dari metodologi yang digunakan Imam al-Ghazali, hasil pemikirannya jelas memberikan kontribusi nyata bagi khazanah keilmuan filsafat Islam.

Di lingkungan para filsuf, Imam al-Ghazali kerap kali mendapat tudingan anti-filsafat Barat dengan berlandaskan pada cara kerja rasional. Mereka mendakwa Imam al-Ghazali sebagai filsuf yang membebankan solusi pada tasawuf sebagai pondasi utama. Tudingan ini sejatinya mengkerdikan cara kerja rasional Imam al-Ghazali sebagai pemikir. Kenyataannya, tuduhan tersebut tidak seutuhnya benar, sebab jika ditilik lebih jauh, Imam al-Ghazali adalah sosok yang logis nan rasional. Bangunan argumen dalam setiap bantahannya terhadap para filsuf sejatinya dapat diterima sebagai cara

¹ Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, DINIKA, Volume 2, Number 2, May - August 2017, h. 252.

² Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1966), h. 75

berpikir yang konstruktif. Porsi ideal yang ditakar Imam al-Ghazali terhadap penggunaan akal dan wahyu patut dijadikan patron berpikir berkualitas. Penggunaan keduanya dalam proses berpikir terbukti menjadi syarat mutlak yang harus menjadi pijakan semua orang.³ Demikian pula dengan cara berpikir Imam al-Ghazali terhadap ragam argumentasi yang dilontarkan para filsuf terkait dengan kadimnya alam, keilmuan Tuhan dan kebangkitan jasmani seluruhnya telah disampaikan dengan argumentatif, rasional dan dalam.

Persoalan mengenai kritik Imam al-Ghazali terhadap para filsuf ini sejatinya sudah banyak yang meneliti, baik kritiknya dalam tiga persoalan atau membuatnya lebih spesifik. Di antaranya adalah artikel jurnal yang ditulis oleh Muliati dengan judul *Imam al-Ghazali dan Kritiknya Terhadap Para Filosof*.⁴ Artikel tersebut mengungkapkan bahwa Imam al-Ghazali sebagai kritikus para filsuf dalam 20 persoalan, kerap kali dijadikan legitimasi akan reinkarnasi pemikiran dalam dunia Islam. Para sarjana juga kerap mengidentikkan kritikan Imam al-Ghazali tersebut sebagai kritikan ia terhadap filsafat secara umum. Mulyati mencoba untuk meluruskan pandangan keliru tersebut dengan mengembalikannya pada kesadaran membangun filsafat dalam lingkup pemikiran Islam. Berikutnya artikel jurnal yang ditulis oleh Isa Abdullah Ali dengan judul *al-Falsafah wa al-Taṣawwuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*.⁵ Ali menjelaskan bahwa Imam al-Ghazali adalah seorang filsuf yang hijrah ke dunia tasawuf. Selain itu, Imam al-Ghazali juga menjadi patron filsuf dalam aliran Asy'ariyah. Imam al-Ghazali sebagai filsuf Muslim menurut Ali mulai menggemari dunia filsafat sejak dari usianya masih sangat muda. Selanjutnya artikel jurnal yang ditulis oleh Fathur Rozi dengan judul *Kritik Imam al-Ghazali Terhadap Pemikiran Para Filosof*.⁶ Rozi mendeskripsikan bahwa argumentasi yang diutarakan oleh Imam al-Ghazali terhadap para filsuf sangat sistematis sehingga ini menyangkal pendapat para sarjana bahwa irfani menjadi sebab kemunduran agama Islam.

³ Badlatul Muniroh, Akal dan Wahyu Studi Komparatif antara Pemikiran Imam Al-Ghazali dan Harun Nasution, *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam Vol. 9 No. 1 Thn. 2018*, h. 60.

⁴ Muliati, al-Ghazali dan Kritiknya terhadap Filosof, *Jurnal Aqidah-Ta Vol. II No. 2 Thn. 2016*, h. 77.

⁵ 'Isā 'Abdillāh 'Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawwuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 275.

⁶ Fathur Rozi, Kritik Al-Ghazali Terhadap Pemikiran Para Filosof, *Putih Jurnal Pengetahuan Tentang Ilmu, vol. 5, no. 1, thn. 2020*, h. 7.

Rentetan penelitian terdahulu di atas pada dasarnya memiliki corak kajian serupa. Topik yang dipilih dalam ketiga artikel jurnal tersebut adalah tentang sikap oposisi Imam al-Ghazali terhadap para filsuf dan seluruhnya berdasar pada tiga hal, yakni kadimnya alam, keilmuan Tuhan akan hal-hal yang bersifat partikulara dan kebangkitan jasmani di hari pembalasan nanti. Masing-masing tulisan sejatinya saling melengkapi kekosongan di antara satu dengan lainnya. Namun, peneliti melihat bahwa masih ada celah yang belum tersentuh oleh para peneliti sebelumnya, yaitu perihal metodologi yang digunakan Imam al-Ghazali dalam kerja rasionalnya. Tidak diragukan lagi, Imam al-Ghazali memiliki karakteristik tersendiri yang khas, yang tidak sama dengan para filsuf pada umumnya. Jika mereka membebankan kerja rasionalnya hanya pada logika, Imam al-Ghazali lebih membebankan kerja rasionalnya secara berimbang pada dua hal, yaitu aspek tasawuf dan logika transenden. Keberimbangan ini memberikan pengaruh besar pada hasil kajian Imam al-Ghazali terhadap dua puluh persoalan atau tiga di antaranya yang ramai dibicarakan. Hal inilah yang kemudian menarik peneliti untuk mengisi celah kosong tersebut.

Selayang Pandang Sejarah Hidup Imam al-Ghazali

Imam Ghazali merupakan salah satu filuf Islam terkemuka pada zamannya, bahkan hingga pada zaman ini. Imam al-Ghazali adalah nama sohornya dalam dunia keilmuan, sehingga dikenal oleh banyak pakar, ahli dan ilmuan. Meski demikian, nama aslinya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Imam al-Ghazali .⁷ Ia dilahirkan di kota Thus, yaitu salah satu daerah yang terdapat di Khurasan (kini di Iran).⁸ Kelahirannya diperkirakan dua puluh tahun setelah kematian ilmuan Islam ternama,

⁷ Nama “Hamid” yang tertulis pada namanya merupakan nama anak al-Ghazali yang meninggal saat ia masih kecil. Untuk nama “al-Ghazali” sendiri bisa jadi terdapat sedikitnya dua perkiraan, yaitu karena daerah tempat lahirnya Gazalah. Akan tetapi bisa juga karena ayahnya adalah seorang pengrajin dan pedagang tenun, yang dalam istilahnya adalah *gazzāl*. Karenanya, penamaan al-Ghazali sendiri masih diperdebatkan, al-Ghazali atau al-Ghazzali. Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al-Ghazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 27-28. Bandingkan dengan: ‘Āmir Salāmah al-Mulāḥamah, *al-Ghazālī wa Ḥukmuhū ‘alā al-Falāṣifah fī Ḍau’ al-Wāfīd wa al-Naṣṣ al-Dīnī* (T.pn: al-Majtuhān al-Ardaniyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyah, 2014), h. 511. Lihat juga: Ghazali Munir, *Kritik Al-Ghazali terhadap Para Filosof*, Teologia, Volume 25, Nomor 1, Januari-Juni 2014, h. 2.

⁸ Ricard H. Popkin, *The Columbia History of Western Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1999), h. 163.

Ibnu Sina. Yang mana pada saat itu, kajian filsafat sedang eksis-eksisnya bahkan melebihi kajian teolog.⁹

Imam al-Ghazali kecil hidup dan tinggal bersama ayahnya yang serba kekurangan. Saat masih kecil pula, ayahnya meninggal dunia lalu ia menjalani hidup bersama seorang sufi. Tidak berselang lama, sufi tersebut memasukkan Imam al-Ghazali kecil ke tempat belajar anak yang tidak mampu yang bersedia menanggung kebutuhan anak-anak yang terdapat di dalamnya.¹⁰

Pengembaraan Imam al-Ghazali dalam mencari ilmu dimulainya dari negeri kelahirannya sendiri, Thus.¹¹ Kemudian ia melanjutkannya ke Jurjani¹², kemudian kembali ke Thus dan menetap selama tiga tahun.¹³ Imam al-Ghazali lantas melanjutkan pengembaraannya ke Naisabur. Pada saat itu, Imam Haramain “Sang Cahaya Agama”, Juwaini, tengah menjabat sebagai pimpinan perguruan tinggi Nizamiyah di kota tersebut.¹⁴ Selama mengkaji banyak ilmu¹⁵ dari Imam Juwaini dengan serius dan sungguh-sungguh, Imam al-Ghazali menjadi seorang pemuda yang cakap, pandai dan terampil. Karena alasan ini tentunya, Imam al-Ghazali mendapatkan gelar “Lautan yang Menenggelamkan”. Berkat ini juga, ia ditunjuk sebagai asisten guru besar di perguruan tinggi tersebut dan memberikan kuliah terhadap banyak mahasiswa.¹⁶

Setelah selesai menimba ilmu di Naisabur¹⁷, Imam al-Ghazali lantas melanjutkan perjalanannya ke Mu’askar pada tahun 478 H.¹⁸ Ia tinggal di sana hingga pada saat usianya 34 tahun, ia diangkat menjadi pengampu pelajaran di Perguruan

⁹ Muliati, *al-Ghazali dan Kritiknya terhadap Filosof*, h. 79

¹⁰ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 49

¹¹ Ia belajar Fiqh kepada Ahmad al-Razikani. Lihat: ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 248

¹² Ia belajar kepada Abi Nashr al-Isma’ili. Lihat ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 248

¹³ ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 248

¹⁴ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 49

¹⁵ Bidang yang dipelajari al-Ghazali selama di Naisabur di bawah bimbingan Juwaini adalah Fiqh, Ushul, Kalam, Manthiq dan Filsafat hingga gurunya meninggal dunia. Lihat Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 49. Bandingkan juga: ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 248

¹⁶ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 53-54.

¹⁷ Bertepatan dengan tahun wafat gurunya, Juwaini. Lihat: ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 249

¹⁸ Tujuan ia melakukan perjalanan ke Mu’askar adalah untuk bertemu dengan Perdana Menteri Bani Saljuk “Nizam al-Mulk” yang populer dengan ilmu pengetahuan dan para ilmunya. Lihat: ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 249

Tinggi Nizamiyah¹⁹, Bagdad, pada tahun 484 H. Bahkan ia pernah menyampaikan kuliah di hadapan tiga ratus ulama terkemuka.²⁰ Selama di tempat ini, Imam al-Ghazali kerap kali melakukan debat ilmiah dengan para ilmuwan dan banyak menyangkal pendapat mereka hingga akhirnya ia kerap memenangkan perdebatan tersebut. Berkat inilah, namanya melambung tinggi “*ṭāra ismuh fī al-āfaq*”.²¹

Dari tempat ini juga, fokus Imam al-Ghazali terhadap dunia filsafat semakin menggila. Namun sebagaimana umumnya manusia yang tengah mencari kebenaran, perjalanan Imam al-Ghazali dalam menapaki dunia filsafat tidak semulus yang diharapkan. Ia tidak kuasa melewati keraguan yang menyelimuti hati dan fikirannya. Ia mengalami konflik batin yang sangat dahsyat karena nurani senantiasa mengarahkannya pada keyakinan hakiki.²²

Dengan demikian, dapat kita pahami bahwa rihlahnya dalam mencari ilmu dilakukan dengan sungguh keras, tidak santai dan diam dalam zona nyaman. Hal ini wajar saja ia lakukan sebagai penuntut ilmu yang benar-benar “gila”, sebab ia tidak hanya menekuni satu bidang keilmuan saja, melainkan lebih dari itu.

Karena alasan yang sangat bisa diterima²³, Imam al-Ghazali keluar dari Bagdad. Keraguan akan ilmu yang telah diperolehnya membuat batin dan fikirannya tergoncang. Sehingga ia tidak dapat berpikir dengan jernih. Karenanya, ungkapan yang masyhur kita dengar hingga hari ini adalah:

“إن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والظلال”²⁴

Artinya: Sesungguhnya orang yang tidak mengalami keraguan maka ia tidak melihat (secara hakikat), siapa yang tidak melihat maka ia buta dan merasakan kegelapan.

¹⁹ Selama di Mu’askar juga, al-Ghazali memfokuskan konsentrasinya pada Filsafat, Kebatinnan dan Tasawuf. Lihat: ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 249

²⁰ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 49. Al-Ghazali mengajar di Bagdad selama lima tahun, dimulai dari tahun 1091-1095. Lihat: Ricard H. Popkin, *The Columbia History of Western*, h. 163.

²¹ ‘Isā ‘Abdillāh ‘Alī, *al-Falsafah wa al-Taṣawuf fī Fikr Abī Ḥāmid al-Ghazālī*, h. 24.

²² Fathiyah Ḥasan, *al-Manhaj al-Falsafī Baina al-Ghazālī wa Dikārāt* (T.tp: al-‘Ām al -Jāmi’i, 2017), h. 40

²³ Al-Ghazali merasakan keraguan terhadap ilmu yang telah diperolehnya dan berkecamuknya batin disebabkan karena Nizam al-Mulk dan Muqtadi dibunuh dan tidak terdeteksi siapa dalangnya, sehingga akhirnya ia memutuskan untuk “mengistirahatkan” dirinya dengan keluar dari Bagdad dengan melepaskan jabatan yang tengah diduduki saat itu. Lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al-Ghazali*, hal. 41-43.

²⁴ Fathiyah Ḥasan, *al-Manhaj al-Falsafī Baina al-Ghazālī wa Dikārāt*, h. 40

Kiranya Imam al-Ghazali benar-benar merasakan keraguan yang luar biasa dalam hidupnya. Ini merupakan pengalaman batin setiap pemikir, di dalam dirinya terjadi dialog yang hebat tentang apa yang telah didapatnya. Perasaan semacam ini tentu wajar dialami orang sepertinya yang kesehariannya dipenuhi dengan aktifitas berpikir keras untuk kemudian disesuaikan dengan hatinya. Penulis kira, ini bukan hanya tentang pikiran, melainkan juga hati. Memadukan keduanya sehingga menjadi sesuatu yang harmonis akan sangat sulit. Dan ini benar-benar dialami oleh Imam al-Ghazali .

Dengan kata lain, tidak ada alasan lain baginya untuk tetap tinggal di Baghdad. Tidak main-main, dalam melakukannya, Imam al-Ghazali menghabiskan waktu sekitar 9 tahun.²⁵ Selama kurun waktu tersebut, ia berpindah dari satu daerah ke daerah yang lain. Sehingga, Syam, Hijaz dan Mesir menjadi kota yang pernah disinggahi selama *syaknya* tersebut.²⁶

Hal ini menarik untuk disoroti. Keputusan Imam al-Ghazali meninggalkan Baghdad di banyak literatur bahkan dalam karyanya sendiri, *Munqiz min al- Dalal* secara lugas hanya menyertakan alasan keraguan akan ilmu yang diperolehnya. Terkait dengan persoalan ini, William Montgomery Watt mengungkapkan sedikitnya dua fakta hebat berdasarkan kondisi sosial politik saat itu. Pertama, ketidaksepakatan Imam al-Ghazali terhadap kebijakan penguasa untuk berperang dengan pasukan Salib. Kedua, ketidaksenangan Imam al-Ghazali terhadap sikap para ulama yang lebih contoh pada kemewahan dunia. Fakta kedua inilah dalam pandangan William dianggap sebagai fakta kuat dari fakta yang ada.²⁷

Dalam kurun waktu tersebutlah, karya yang mempopulerkan namanya tercipta, *Ihyā 'Ulōm al-Dīn*. Dengan bermodalkan gemblengan semasa kecil, belajar sungguh-sungguh di masa remaja dan pengalaman mengajar dimana-dimana, Imam al-Ghazali mampu menciptakan maha karya yang luar biasa tersebut. Setelah meditasinya dianggap cukup, Imam al-Ghazali kembali ke Kampus Nizamiyah untuk mengajar menyanggupi permintaan Fakhr al-Mulk.²⁸ Namun hal itu tidaklah berlangsung lama, Imam al-

²⁵ Menurut Popkin, selama 10 tahun. Lihat: Ricard H. Popkin, *The Columbia History of Western*, h. 163.

²⁶ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 49

²⁷ W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basali (Jakarta: P3M, 1987), h. 140.

²⁸ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali Dimensi Ontologi dan Aksiologi*, h. 66-67.

Ghazali lantas kembali ke Naiabur hingga akhir ke Thus dan ia menghembuskan nafas terakhirnya di Tūs pada bulan Desember tahun 1111 M.²⁹

Kritik Imam al-Ghazali terhadap Para Filsuf dalam Tiga Masalah

Hal yang paling mendasar mengenai ketidakberpihakan Imam al-Ghazali terhadap pemikiran para filsuf sebenarnya sudah dapat tercium dari pendahuluan “karya kontroversinya”, *Tahāfut al-Falāsifah*.³⁰ Karya besarnya ini menjadi bahan perdebatan para pemikir Islam di masanya, bahkan hingga kini, antara pemikir Islam Barat dan Islam Timur dalam kajian Filsafat.

Buku dengan tebal kurang dari lima ratus halaman tersebut dianggap mampu menjatuhkan pemikiran-pemikiran Filsafat yang kala itu menjadi bidang yang gandrung akan peminat. Di dalam buku tersebut, Imam al-Ghazali menyertakan banyak persoalan yang berkembang pada saat itu yang kemudian dikritisi dan disanggahnya.

Imam al-Ghazali sebagai pemikir yang mendapat titel *Hujjatul Islam* dengan segala pernyataan dan tulisannya tentu sudah dianggap kuat untuk mengatakan bahwa Filsafat berpotensi seseorang menjadi pelaku bid’ah, bahkan lebih jauhnya menjadi kafir.³¹ Untuk melandasi pendapatnya, Imam al-Ghazali menyertakan beberapa filsuf Yunani sebagai contoh. Ia menyebut Socrates (filsuf Yunani lahir tahun 470 SM), Aristoteles (filsuf Yunani lahir tahun 427 SM), Plato (filsuf Yunani lahir 384 SM) dan lainnya. Ia menganggap bahwa para filsuf inilah sebagai ‘biang’ kekufuran³² para filsuf Islam.³³

²⁹ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 49. Lihat juga: Ricard H. Popkin, *The Columbia History of Western*, h. 163.

³⁰ Buah pikiran al-Ghazali ini merupakan lanjutan dari karya ia yang sebelumnya, *Maqashid al-Falasifah*. Tahaafut ditulis saat ia sedang dilanda keraguan yang ringan, yaitu kala ia belum mendapat jalan menuju hakikat kebenaran. Seseorang tidak diperkenankan menjadikan pemikiran al-Ghazali yang tertuang dalam Tahafut sebagai deskripsi atas apa yang dianut al-Ghazali dan apa yang ia terima dari Tuhan. Lihat: Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 66-70.

³¹ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 309. Dalam *al-Munqiz min al-Dalal*, al-Ghazali mengatakan bahwa Filsafat juga tidak melulu tentang kufur dan bid’ah, melainkan juga ada beberapa persoalan yang pada dasarnya dapat diterima. Lihat: Rawa Maḥmud Husein, *al-Ghazālī wa Naqd al-Falāsifah* (T.pn: al-Lu’luah, 2016), h. 17-18.

³² Kufur sendiri dalam pandangan al-Ghazali adalah mendustakan ajaran yang datang kepada Rasulullah saw. Negasi dari kufur, lanjut al-Ghazali adalah iman, yaitu membenarkan ajaran yang datang kepada Rasulullah saw. Lihat: ‘Āmir Salāmah al-Mulāḥamah, *al-Ghazālī wa Ḥukmuhū ‘alā al-Falāsifah fī Ḍau’ al-Wāfid wa al-Naṣṣ al-Dīnī*, h. 515.

³³ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 74.

Berkaitan dengan hal ini, Imam al-Ghazali menyuguhkan 20 masalah dalam Filsafat yang mana 3 di antaranya benar-benar berpotensi pada kekufuran. Dalam kesempatan yang baik ini, penulis akan mengedepankan 3 masalah yang dimaksud, yaitu masalah kekadiman alam, masalah ilmu Tuhan dan masalah kebangkitan jasmani.

Kritik Imam al-Ghazali dalam Masalah Kekadiman Alam

Segala sesuatu yang mengitari manusia merupakan penjabaran dari alam. Tidak berlebihan kiranya jika saya menyebut bahwa alam merupakan istilah akrab bagi setiap insan di muka bumi ini. Alam, dalam pengertiannya secara umum adalah eksistensi seluruh materi dalam lingkup ruang dan waktu. Alam juga dapat diartikan sebagai segala sesuatu selain Allah, baik yang kadim (telah ada sejak dahulu) maupun yang baru, baik yang ruhani maupun jasmani.³⁴

Dalam kajian Filsafat, alam selalu menjadi tema seksi yang menarik untuk terus diguar. Hingga hari ini, pembahasan mengenai kekadiman alam³⁵ terus bergulir.³⁶ Menurut Imam al-Ghazali, mayoritasnya filsuf menganggap bahwa alam adalah kadim (tidak memiliki awal), bersamaan dengan kadimnya Allah. Dalam bahasa sederhana, kadimnya alam dengan Allah tanpa adanya sedikitpun perbedaan kurun waktu, terikat sebab akibat, sebagaimana bersamaan matahari dengan sinarnya.³⁷

Filsuf³⁸ yang mendukung teori kadimnya alam, pada dasarnya mendasarkan pendapatnya pada keyakinan bahwa alam ini merupakan pancaran dari sesuatu yang sudah ada. Karenanya, mereka berpandangan bahwa prinsip “*creatio ex nihillo, al-ījād*

³⁴ Kāmil Muḥammad Muḥammad Uwaiḍah, *al-Falsafah al-Islāmiyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, T.th), h. 37.

³⁵ Para filsuf dalam menyebut kekadiman alam sendiri terpecah kedalam dua kubu; pertama kubu yang mengatakan “kekadiman alam”, kedua kubu yang mengatakan “kebaruan alam”. Lihat: ‘Āmir Salāmah al-Mulāḥamah, al-Ghazālī wa Ḥukmuhū ‘alā al-Falālsifah fī Ḍau’ al-Wāfid wa al-Naṣṣ al-Dīnī, 518. Bandingkan dengan: Kāmil Muḥammad Muḥammad Uwaiḍah, *al-Falsafah al-Islāmiyah*, h. 37.

³⁶ Sebagian mengatakan alam ini kadim, sebagian lagi mengatakan alam ini baru. Namun ada juga yang memilih untuk tidak menyampaikan komentar apapun, seperti Jalinus dalam bukunya *Mā Ya’taqiduh Jālinus Ra’yā*. Lihat: Rawā Maḥmud Ḥusein, *al-Ghazālī wa Naqd al-Falālsifah*, h. 48-49. Lihat juga: Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falālsifah*, h. 88.

³⁷ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falālsifah*, h. 88. Kesimpulan al-Ghazali ini dianggap keliru oleh Ibnu Rusyd. Karena yang dimaksud oleh para filsuf Muslim adalah kadimnya alam tidak sama dengan kadimnya Tuhan. Artinya, ada yang ada merupakan perubahan dari ada dalam bentuk lain. Lihat: Armin Teddy, Kritik Ibnu Rusyd terhadap Tiga Kerancuan Berpikir al-Ghazali, h. 16.

³⁸ (Selain filsuf masyhur berkebangsaan Yunani yang pakem dengan penolakan teori *Creatio ex Nihillo-nya*), yang dimaksud adalah filsuf di sini adalah filsuf Muslim (Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd).

min al-'adam, ada berasal dari tiada” mustahil terjadi. Mereka berpegang pada QS. Ibrahim: 47-48, yaitu sebagai berikut:

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

Karena itu janganlah sekali-kali kamu mengira Allah akan menyalahi janji-Nya kepada rasul-raaul-Nya; sesungguhnya Allah Maha Perkasa, lagi mempunyai pembalasan. aitu) pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit, dan meraka semuanya (di padang Mahsyar) berkumpul menghadap ke hadirat Allah yang Maha Esa lagi Maha Perkasa. [QS. Ibrahim: 47-48]

Lugasnya, ayat tersebut menyiratkan bahwa sebelum adanya alam raya ini, wujud air, tahta dan masa sudah ada sebagai sumber pancaran wujud lain.³⁹ Dalam hal ini, mereka membangun argumentasi berdasarkan dugaan dengan maksud memperkuat pendapatnya tersebut. Mereka berpendapat bahwa dari sisi dzat, Allah lebih dahulu dari pada alam. Namun dari segi waktu, Allah dan alam bersamaan, sebagaimana lebih dahulunya sebab dari akibat, geraknya tangan bersamaan dengan geraknya cincin, geraknya bayangan bersamaan dengan geraknya tubuh dan sebagainya. Karena Allah dan alam dari segi waktu adalah bersamaan, maka dapat disimpulkan bahwa keduanya sama (waktunya). Dengan demikian, mustahil jika salah satunya kadim, sementara yang lainnya baru. Maka kesimpulan yang lebih mendekati kebenaran adalah kadim keduanya.⁴⁰

Menghadapi cara berpikir semacam ini, Imam al-Ghazali menyampaikannya secara lugas, fokus dan terarah. Nampaknya ia tidak memiliki pemikiran yang sama dengan para filsuf tersebut mengenai keberadaan alam. Menurutnnya, alam ada sama sekali tidak bersamaan dengan Allah, baik dzat maupun waktunya. Alam bisa ada atau tidak ada, semuanya tergantung pada kehendak Allah. Kehendak-Nya inilah yang membuat ketiadaan alam akan terus berlangsung hingga titik dimana kehendak

³⁹ Menurut al-Syahrastani bahwa para teolog muslim memandang corak berpikir seperti ini merupakan corak berpikir filsuf Yunani yang masuk ke dalam Mu'tazilah. Lihat: Armin Teddy, Kritik Ibnu Rusyd terhadap Tiga Kerancuan Berpikir al-Ghazali, *El-Afkar* Vol. 5 Nomor 1, Januari- Juni 2016, h. 15-16. Lihat juga: Al-Syahrastānī, *Nihāyah al-Iqdām*, (Baghdad: T.pn, T.th.), h. 159.

⁴⁰ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 110. Kesimpulan ini secara lantang didapat dari proses teori emanasi yang digagas al-Farabi dan Ibnu Sina. Allah memposisikan Diri-Nya untuk memikirkan Dzat-Nya sendiri sehingga diperoleh akal-akal dan alam semesta. Lihat: Irwan Malik Marpaung, Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali, *Jurnal Kalimah* Vol. 12, No. 2, September 2014, h. 286.

mewujudkannya bermula. Dengan demikian, wujud alam sebelum kehendak mewujudkannya sampai pada titik waktu tertentu maka itu diluar kehendak. Karenanya, alam tidak mewujud secara konkret.⁴¹

Dalam bahasa yang lebih sederhana, Allah jelas berbeda dengan alam, baik dalam kedudukan maupun tabiatnya. Disparitas tersebut semakin menganga saat kita mencoba mengukurnya. Allah sebagai pencipta (yang kadim yang tidak butuh diciptakan), sedangkan alam sebagai ciptaan (yang baru yang butuh diciptakan).⁴²

Alam semesta ini, lanjut Imam al-Ghazali bukanlah karena kebetulan semata, berlakunya hukum kausalitas atau bahkan ada dengan sendirinya melainkan benar diciptakan dari tiada menjadi ada karena kekuasaan Allah dan kehendak-Nya. Kehendak yang dimaksud adalah kehendak yang sama sekali tidak terikat dengan standar keadilan manapun dan apapun.⁴³

Baik yang kadim maupun yang baru, keduanya selalu memiliki komponen khas yang dapat menjadi tanda pengenal. Jism, jauhar dan 'arad merupakan komponen yang erat kaitannya dengan alam sebagai wujud yang baru. Berubah, bergerak dan tetap merupakan komponen syarat dalam kebaruan sebuah wujud. Demikianlah alam menggambarkan dirinya sebagai sesuatu yang baru.⁴⁴

Karenanya, sangat logis jika akal berpikir bahwa Allah ada dan menciptakan alam dari ketiadaan. Ketiadaan merupakan makhluk Allah sebelum adanya alam dan ini sama sekali tidak mustahil. Satu-satunya yang wujud dari asali adalah Allah dan tidak ada wujud selain Dia.⁴⁵ Pijakan Imam al-Ghazali dalam hal ini sangat sederhana. Ia menjadikan Tuhan sebagai satu-satunya pelaku sejati. Kehendaknya atas segala sesuatu sangat mungkin, tanpa terbatas dan terhalanga oleh suatu apapun. Dia, menurut Imam al-Ghazali memiliki ketentuan dan ketetapan mutlak atas segala yang terjadi, tak terkecuali dengan ketiadaan alam sebagai mula. Jelas, Imam al-Ghazali menentang

⁴¹ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 96.

⁴² Badawī Ṭībanah, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn li al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Fikr, T.t.), 106-107.

⁴³ Ricard H. Popkin, *The Columbia History of Western*, h. 169.

⁴⁴ Irwan Malik Marpaung, *Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali*, h. 284.

⁴⁵ Berbeda dengan al-Ghazali, al-Sujastani berpendapat bahwa seseorang boleh-boleh saja menganggap bahwa alam ini kadim, boleh juga menganggap bahwa alam ini baru. Kala dikatakan kadim, maka tanamkan keyakinan dengan level tinggi bahwa alam tidak diciptakan dan juga kekal. Demikian pula kala alam dikatakan baru, maka sudah dipastikan bahwa keberadaan dan kerusakannya merupakan hal yang *haq*. Lihat: Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Baina al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'y Ibn Rusyd wa Falāsifah al-'Asr al-Wasīṭ* (T.tp: Muasasah al-Hindāwī, 2017), h. 63. Lihat juga: Irwan Malik Marpaung, *Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali*, h. 291.

keras usaha dan keinginan para filsuf untuk membuktikan cara kerja semu Tuhan dalam penciptaan *cosmos* ini.⁴⁶

Logika dan tasawuf yang Imam al-Ghazali jadikan sandaran tertanam secara konsisten. Dalam menjawab persoalan tersebut, bangunan argumen Imam al-Ghazali benar tersusun secara sistematis. Selain itu, bantahan-bantahan yang diutarakan nampak argumentatif dan lugas. Demikian juga dengan konsistensinya dalam melibatkan irfani⁴⁷ yang membuat bangunan logika terasa lebih halus dan akrab. Menyeimbangkan penggunaan keduanya sungguh menjadi khas Imam al-Ghazali dalam setiap susunan argumen berpikirnya.

Kritik Imam al-Ghazali dalam Persoalan Keilmuan Tuhan

Yang dimaksud keilmuan di sini adalah pengetahuan Allah tentang segala sesuatu yang partikulara yang terbagi kedalam tiga waktu, telah sedang dan akan.⁴⁸ Para filsuf berpendapat bahwa Allah tidak mengetahui segala hal secara spesifik hingga ke titik yang paling rendah, dengan kaitannya waktu yang telah, sedang dan akan.⁴⁹

Mereka meyakini bahwa Allah tidak mengetahui apapun dengan pasti kecuali terhadap Diri-Nya sendiri.⁵⁰ Demikian pula pendapat Ibnu Sina, Allah hanya mengetahui sesuatu secara general.⁵¹ Dia tidak tahu bagaimana jalannya sebuah proses dengan bagian titik paling kecil yang terikat dengan waktu sudah, sekarang dan yang akan datang. Sebagai penyimpul, Ibnu Sina mengatakan berdasarkan praduganya “tak ada satupun partikel atom di langit dan di bumi yang luput dari pengetahuan-Nya. Hanya saja semua itu diketahui secara universal.”⁵²

Dasar pemahaman Ibnu Sina dan golongan yang mendukung pendapatnya adalah bahwa pengetahuan merupakan partikel yang bersifat dinamis. Menurut mereka,

⁴⁶ Zainal Habib, Telaah Pemikiran Imam Ahmad Al-Ghazali tentang Etika Filosofis Menuju Etika Religius, *Jurnal Qolamuna, Volume 4 Nomor 1, 2018*, h. 81.

⁴⁷ Yunita Kurniati, Keistimewaan Etika Islam dari Etika yang Berkembang di Barat, *Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam Vol. 11 No. 1 Thn. 2020*, h. 52.

⁴⁸ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 206.

⁴⁹ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 206.

⁵⁰ Ini merupakan satu di antara paham filsuf mengenai pengetahuan Tuhan. Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 207.

⁵¹ Ini merupakan paham filsuf yang lain mengenai pengetahuan Tuhan. Jadi, seluruhnya terbagi ke dalam dua kubu. Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 207.

⁵² Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 206.

pengetahuan senantiasa membuntuti objeknya.⁵³ Karenanya, jika Allah mengetahui inti paling kecil dari sesuatu yang sifatnya dinamis, maka Allah berubah (dari yang awalnya A, kini menjadi B, dari yang awalnya tidak tahu, kini menjadi tahu), esensi mengalami perubahan dan ini tentu tidak dapat dibenarkan.⁵⁴ Dengan demikian, menurut Ibnu Sina bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikulara karena mustahil bagi-Nya berubah.

Nampaknya Imam al-Ghazali sama sekali tidak sepaham dengan apa yang dinyatakan tersebut. Dengan tegas ia menyanggah bahwa baik kedua ide tersebut jelaslah merupakan keluputan dalam berpikir. Ia berpendapat bahwa seluruh umat Muslim (kecuali para filsuf) sepakat bahwa segala bentuk yang ada dan terjadi di alam ini merupakan kehendak-Nya, ciptaann-Nya dan dan Dia mengetahuinya.⁵⁵ Sama sekali tidak alasan bagi Tuhan untuk tidak mengetahui apa-apa seluruh dari apa-apa yang Dia kehendaki, baik dalam lingkup sudah, akan dan sedang, baik secara global, maupun partikulara.

Allah dengan segala kesempurnaan-Nya, sangat mustahil memiliki cacat yang dapat menghilangkan integritas Diri-Nya sebagai pencipta yang Maha Kuasa. Bahkan jika benar Allah tidak mengetahui hal-hal yang bersifat partikulara, tentulah amal manusia tidak akan diperhitungkan di hari pembalasan.⁵⁶

Mengenai argumen filsuf yang memegang prinsip “pengetahuan senantiasa mengikuti objeknya sehingga ketika objeknya berubah maka pengetahuan dan yang mengetahuinya berubah”, sebenarnya ini persoalan yang ringan. Menurut Imam al-Ghazali, cara berpikir seperti ini tidak hanya rancu, melainkan keliru dan ini fatal.⁵⁷ Benar, ia sepakat dengan pernyataan bahwa Tuhan hanya memiliki ilmu tunggal dan sifatnya tidak berubah. Akan tetapi ia tidak sepakat dengan prinsip yang dikemukakan di atas. Pasalnya, objek pengetahuan yang berubah sama sekali tidak menjamin pengetahuannya juga ikut berubah. Lantas ia menyuguhkan sebuah contoh: “Saat gerhana belum terjadi, maka pengetahuannya adalah akan. Saat gerhana terjadi, maka

⁵³ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 213.

⁵⁴ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 207.

⁵⁵ Armin Teddy, Kritik Ibnu Rusyd terhadap Tiga Kerancuan Berpikir al-Ghazali, h. 17. Lihat juga: Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Baina al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra'y Ibn Rusyd wa Falāsifah al-'Asr al-Wasīṭ*, h. 190.

⁵⁶ Muliati, al-Ghazali dan Kritikanya terhadap Filosof, h. 83.

⁵⁷ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 214.

pengetahuannya adalah sedang. Dan saat langit telah terang, maka pengetahuannya adalah sudah".⁵⁸

Perubahan-perubahan ini bukanlah perubahan pada esensi melainkan hanya perubahan-perubahan pada relasi yang sama sekali tidak menggantikan kedudukan esensi pengetahuan itu sendiri. Karenanya, tuntutan perubahan pada entitas sama sekali tidak akan terjadi. Artinya, ketika terjadinya perubahan pada suatu objek, maka entitas yang mengetahuinya tidak ikut berubah.⁵⁹

Cara berpikir Imam al-Ghazali yang sistematis ini tidak hanya menjadikannya sebagai filsuf dengan pijakan ganda, melainkan juga sempurna. Sebagian sarjana menganggap Imam al-Ghazali sebagai filsuf yang menempatkan tasawuf dalam tempat yang istimewa. Ia menjadi media yang dipuja guna mempertajam kedalaman iman seseorang. Di samping itu, ia juga dijadikan sebagai pembangkit semangat seseorang untuk menikmati lezatnya beribadah kepada Tuhan.⁶⁰

Kritik Imam al-Ghazali dalam Ihwal Kebangkitan Jasmani

Dalam sejarahnya, para filsuf sama sekali tidak meyakini adanya kebangkitan kembali jasad (raga)⁶¹ yang telah mati di akhirat nanti.⁶² Keyakinan mereka akan hal ini adalah mustahil. Lanjut mereka, ini hanyalah cara Allah dalam memberikan pengetahuan kepada orang-orang awam agar mereka dapat memahaminya dengan mudah.⁶³

⁵⁸ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 213.

⁵⁹ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 213. Lihat juga: ‘Āmir Salāmah al-Mulāhamah, al-Ghazālī wa Ḥukmuhū ‘alā al-Falāṣifah fī Ḍau’ al-Wāfid wa al-Naṣṣ al-Dīnī, h. 527.

⁶⁰ Zainal Habib, Telaah Pemikiran Imam Ahmad Al-Ghazali tentang Etika Filosofis Menuju Etika Religius, h. 75, 78-79. Lihat juga: Andi Eka Putra, Tasawuf, Ilmu Kalam dan Filsafat Islam Suatu Tinjauan Sejarah tentang Hubungan Ketiganya, *Al-Adyan*, Vol. 7, No. 2, Thn 2012, h. 97.

⁶¹ Yaitu kembali jasad dan al-hayyah kepada manusia. Lihat: Muliati, al-Ghazali dan Kritiknnya terhadap Filosof, 83.

⁶² Muliati, al-Ghazali dan Kritiknnya terhadap Filosof, h. 83. Lihat juga: Ahmad Atabik, Telaah Pemikiran Al-Ghazali tentang Filsafat, *Fikrah*, Vol. 2, No. 1, Juni 2014, h. 31. Bandingkan dengan: Armin Teddy, Kritik Ibnu Rusyd terhadap Tiga Kerancuan Berpikir al-Ghazali, h. 18. Juga: Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 282. Dan: Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Baina al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra’y Ibn Rusyd wa Falāsifah al-‘Asr al-Wasīṭ*, h. 176.

⁶³ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Baina al-Dīn wa al-Falsafah fī Ra’y Ibn Rusyd wa Falāsifah al-‘Asr al-Wasīṭ*, h. 282. Lihat juga: Rawa Maḥmud Husein, *al-Ghazālī wa Naqd al-Falāsifah*, h. 176.

Berkaitan dengan pertanyaan yang berkembang pada saat itu mengenai kebangkitan manusia, apakah dalam bentuknya yang ruhani saja atau ruhani-jasmani?⁶⁴ Para filsuf berkeyakinan bahwa yang dibangkitkan saat hari kebangkitan adalah ruhani saja. Suatu hal yang tidak berdasar jika jasmani juga ikut dibangkitkan. Hal ini karena asal dari jasmani sendiri sebagai perangkat keduniawian yang mencegahnya untuk ikut dibangkitkan.⁶⁵

Dalam menguatkan pendapatnya ini, Ahmad Daudy menyuguhkan sedikitnya tiga alasan mengapa para filsuf berpahaman demikian; pertama, sejatinya manusia hanya memiliki jasad dan hayat. Jika manusia mati, maka unsur yang ada hanya jasad semata. Sementara kebangkitan adalah bersatunya kembali kedua unsur tersebut. Lantas ini tidak disebut kembalinya hayat ke jasad melainkan penciptaan yang baru. Kedua, jika kebangkitan jasad adalah benar, bagaimana dengan manusia yang kala hidupnya memakan daging manusia lain. Apakah jasad-jasad yang telah terkumpul dalam satu jiwa akan bangkit dalam jiwa tersebut? Tentu ini tidak masuk akal. Ketiga, ketidakjelasan mengenai kebangkitan jasmani itu sendiri melahirkan persepsi kembalinya jiwa (tidak terbatas bilangan) ke dalam jasad (terbatas bilangan) dan ini tidak dapat dibenarkan sama sekali.⁶⁶

Berkenaan dengan para filsuf dalam pemikirannya tentang hal-hal yang terjadi setelah kematian, dalam sebagian kasus Imam al-Ghazali satu suara dengan mereka. Namun dalam sebagian lainnya, ia menyanggahnya mentah-mentah, yaitu pada persoalan penolakan mereka akan kebangkitan jasmani (raga), penolakan perolehan kesenangan-kesenangan fisik di surga, penolakan penderitaan fisik di neraka dan penolakan atas eksistensi surga dan neraka itu sendiri.⁶⁷

Berkaitan dengan cara berpikir para filsuf atas kebangkitan jasmani setelah manusia mati, Imam al-Ghazali merasa keheranan dan tidak habis pikir. Menurutnya, sah-sah saja seseorang berpikir bahwa manusia akan mendapatkan pembalasan dari Allah dengan dirasakan oleh fisik maupun spiritual. Hal ini juga berkesesuaian dengan

⁶⁴ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Islamika, 2004), h. 36.

⁶⁵ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), h. 37.

⁶⁶ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h. 299.

⁶⁷ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 287.

firman Allah dalam QS. Al-Sajdah: 17.⁶⁸ Imam al-Ghazali justru menilai filsuf sebagai orang yang cacat berpikir. Di samping terlalu mengagungkan kekeliruan akalinya, mereka juga telah melakukan kesalahan meniadakan peran dan kekuasaan Tuhan. Tuhan, menurut Imam al-Ghazali jelas memperhatikan aspek kesempurnaan dari segala sudut. Tidak meyakini bahwa raga bangkit bersama dengan jiwa adalah salah satu bentuk ketidaksempurnaan.⁶⁹

Kebangkitan jasmani dalam pandangan Imam al-Ghazali berbanding lurus dengan bangkitnya kehidupan. Bangkitnya suatu jasad berarti kembalinya jiwa pada jasad tersebut, terlepas dari apa jenis bahannya.⁷⁰ Dalam hal ini, perihal bahan yang menjadi dasar dibangkitkan jasad tersebut seluruhnya diserahkan pada kehendak Allah. Allah bisa saja berkendak “menyusun kembali” jasad tersebut berdasar materi yang telah ada, bisa materi yang diambil dari jasad di bagian yang lain, atau bisa juga dari materi yang dijadikan dasar pembuatan jasad saat awal penciptaannya. Yang menjadi catatan penting, jasmani manusia benar-benar akan dibangkitkan oleh Allah di hari akhir kelas.

Lanjut Imam al-Ghazali, menggabungkan jasmani dan rohani merupakan sebuah kesempurnaan. Demikian pula dengan apa yang Allah janjikan, itu semua merupakan hal yang sempurna. Karenanya, ini menjadi sangat mungkin dikehendaki Allah sebagai Dzat yang tidak terpengaruh oleh apapun dan siapapun. Maka konsekuensinya adalah membenarkan terhadap apa yang telah dijabarkan oleh agama merupakan hal wajib bagi pemeluknya.⁷¹ Klaim para filsuf tentang dalil-dalil yang diangkat Imam al-Ghazali sejatinya juga digunakan oleh mereka. Hanya saja, menurut mereka cara pandang Imam al-Ghazali terhadap dalil tersebut tidak kompleks. Padahal, Imam al-Ghazali mempertimbangkan aspek ketuhanan dan takwil yang komprehensif di dalamnya.

⁶⁸ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 288-289.

⁶⁹ Ruhyatul Fauziyah, *Kebangkitan Manusia di Akhirat Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, Aqlania: Jurnal Filsafat dan Teologi Islam Vol. 9 No. 2 Thn. 2018*, h. 205.

⁷⁰ Ruhyatul Fauziyah, *Kebangkitan Manusia di Akhirat Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd*, h. 204.

⁷¹ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 290.

Metodologi Imam al-Ghazali dalam Krtiknya terhadap Para Filsuf

Beberapa tanggapan Imam al-Ghazali di atas dipahami sebagai alasan yang bersifat teologis. Dalam arti lain, dengan kesadaran dan kesengajaan, beban kerja rasional Imam al-Ghazali tidak hanya terpaku pada olah pendapat akal, melainkan juga pada dalil-dalil syara.⁷² Kedua aspek tersebut mendapat tempat yang sama dalam bangunan berpikir Imam al-Ghazali, tidak ada yang lebih dominan satu dibanding lainnya. Karenanya, aspek tasawuf dan akal transendenlah yang menjadi corak khas yang dijadikan pedoman dalam membangun argumen falsafi ala Imam al-Ghazali. Seseorang tidak diberikan kebebasan porsi dalam berpikir dengan seluas-luasnya. Seberapapun argumentasi yang dilontarkan, acuan dasarnya tetap terletak pada agama kitab suci dan hadis Nabi. Metodologi ini merupakan sesuatu yang khas yang dimiliki Imam al-Ghazali sekaligus menjadi pembeda dengan para filsuf lainnya, termasuk filsuf Muslim kebanyakan.

Konsistensi Imam al-Ghazali dalam metodologinya tidak hanya tercermin dalam tiga masalah ini saja, melainkan juga pada 17 persoalan lainnya, seperti persoalan kekalnya alam, waktu dan pergerakan; bahwa alam diciptakan oleh Allah; bahwa Allah benar-benar Zat yang wujud; bahwa Allah itu tunggal; bahwa yang Maha Awal mustahil ada ada yang menemani; bahwa wujud yang pertama itu sederhana; bahwa wujud yang awal itu merupakan sesuatu yang nonfisik; bahwa diciptakannya alam disertai dengan alasan; bahwa Allah mengetahui Zat-Nya sendiri; bahwa langit merupakan makhluk yang taat kepada Allah termasuk jika diminta untuk perubahan rotasi; bahwa penciptaan langit dimungkinkan adanya perubahan tujuan; dan seterusnya.⁷³

Sebagai konsekuensi dari metodologi tersebut, Imam al-Ghazali dengan tegas mengatakan bahwa metodologi para filsuf membawa umat Islam pada lubang kekefuran. Label kafir terhadap mereka yang memiliki pemikiran yang sama dengan para filsuf dalam tiga masalah ini juga merupakan suatu yang mantap dipilih Imam al-Ghazali. Ia menganggap bahwa mereka telah medustakan ajaran para Nabi. Lanjut

⁷² Ruhyatul Fauziyah, *Kebangkitan Manusia di Akhirat Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusyd*, h. 203.

⁷³ Pembahasan akan ketujuh belas persoalan tersebut dapat dilihat lebih lanjut secara langsung dalam buku al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*.

Imam al-Ghazali, sejatinya orang yang mengkafirkan para pelaku bid'ah atas perbuatannya tentu juga mengkafirkan para filsuf dalam ketiga persoalan di atas.⁷⁴

Berdasarkan ketiga kritiknya tersebut, setidaknya dapat dikatakan, sebagai filsuf, Imam al-Ghazali memiliki metodologi sendiri dalam mengungkap kecacatan berpikir para pendahulunya. Metodologi yang digunakan Imam al-Ghazali nampaknya memiliki karakteristik yang khas yang tidak sama dengan para filsuf pada umumnya. Jika mereka membebankan kerja rasionalnya hanya pada logika, Imam al-Ghazali lebih membebankan kerja rasionalnya secara berimbang pada dua hal, yaitu aspek tasawuf yang dibarengi dengan penggunaan logika transenden. Adapun terkait dengan tuduhan pengkafiran Imam al-Ghazali terhadap para filsuf dalam tiga persoalan di atas, penulis memandang bahwa yang demikian adalah konsekuensi atas metodologi yang Imam al-Ghazali gunakan.

KESIMPULAN

Di antara dua puluh persoalan dalam filsafat yang berkembang pada saat itu, hanya tiga persoalan yang menurut Imam al-Ghazali menyebabkan kufurnya para filsuf dan orang-orang mempercayainya. Ketiga persoalan tersebut yaitu: *pertama*, kadimnya alam. Menurut Imam al-Ghazali, para filsuf berpendapat bahwa alam ini qadim (tidak memiliki awal) dan bersamaan dengan Allah. Tetapi menurut Imam al-Ghazali, Allah sama sekali tidak bersamaan dengan alam, baik secara dzat maupun waktunya, alam ini diciptakan dari ketiadaan. *Kedua*, keilmuan Tuhan. Menurut Imam al-Ghazali, para filsuf meyakini bahwa Tuhan tidak memiliki kemampuan untuk mengetahui hal-hal juz'iyah (partikular). Tetapi menurut Imam al-Ghazali, segala bentuk yang ada dan terjadi di alam ini merupakan kehendak-Nya, ciptaann-Nya dan Dia mengetahuinya. *Ketiga*, kebangkitan jasmani. Menurut Imam al-Ghazali, para filsuf meyakini bahwa jasmani tidak akan bangkit kembali, yang bangkit hanya ruhnyanya saja. Tetapi menurut Imam al-Ghazali, sah-sah saja seseorang berpikir bahwa manusia akan mendapatkan pembalasan dari Allah dengan dirasakan oleh fisik maupun ruhnyanya dan ini merupakan sebuah kesempurnaan. Metodologi yang digunakan Imam al-Ghazali memiliki karakteristik tersendiri yang khas, yang tidak sama dengan para filsuf pada umumnya.

⁷⁴ Imām al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, h. 307-309.

Jika mereka membebankan kerja rasionalnya hanya pada logika, Imam al-Ghazali lebih membebankan kerja rasionalnya secara berimbang pada dua hal, yaitu aspek tasawuf dan logika transenden.

Metodologi yang mengusung keberimbangan porsi tasawuf dan akal transenden ala Imam al-Ghazali ini sejatinya merupakan sesuatu yang dapat dikatakan ideal. Sebab, terlalu condongnya filsuf terhadap akal akan membawa pada pengagungan terhadap akal itu sendiri. Dengan demikian, tidak berlebihan kiranya jika cara berpikir seperti itu akan membawa yang bersangkutan terjerembab pada lubang kekufuran. Demikian pula dengan terlalu condongnya filsuf pada dalil-dalil syara, tentulah yang demikian juga tidak ideal. Sebab, filsuf adalah kata lain dari ahli pikir yang tentu sangat identik dengan aktivitas berpikirnya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alī, ‘Isā ‘Abdillāh. 2017. “Al-Falsafah Wa Al-Taşawuf Fī Fikr Abī Ḥāmid Al-Ghazālī.” *DINIKA* 2 (2): 247–84. <https://doi.org/10.22515/dinika.v2i2.826>.
- Ahmad Zainal Abidin. 1975. *Riwayat Imam al-Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Atabik, Ahmad. 2014. “Telaah Pemikiran Imam al-Ghazali Tentang Filsafat, Fikrah, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.” *Fikrah* 2 (1)
- Daudy, Ahmad. 1981. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Fauziyah, Ruhyatul. 2018. “KEBANGKITAN MANUSIA DI AKHIRAT MENURUT IMAM AL-GHAZALI DAN IBNU RUSYD.” *Aqlania: Jurnal Filsafat Dan Teologi Islam* 9 (2)
- al-Ghazālī, Imām. 1966. “Tahāfut Al-Falāsifah.” Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- Hanafi, Ahmad. 1969. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ḥasan, Faṭḥiyah. 2017. *Al-Manhaj Al-Falsafī Baina Al-Ghazālī Wa Dīkārāt*. al-’Ām al - Jāmi’i.
- Husein, Rawa Maḥmud. 2016. *Al-Ghazālī Wa Naqd Al-Falāsifah*. al-Lu’luah.
- Irwan Malik Marpaung. 2014. “Alam dalam Pandangan Abu Hamid Imam al-Ghazali .” *Jurnal Kalimah* 12 (2).
- Kurniati, Yunita. 2020. “Keistimewaan Etika Islam dari Etika Yang Berkembang di Barat.” *Aqlania: Jurnal Filsafat Dan Teologi Islam* 11 (1)

- al-Mulāḥamah, ‘Āmir Salāmah. 2014. *Al-Ghazālī Wa Ḥukmuhū ‘Alā Al-Falāṣifah Fī Ḍau’ Al-Wāfīd Wa Al-Naṣṣ Al-Dīnī*. al-Majtuhān al-Ardaniyah fī al-Dirāsāt al-Islāmiyah,.
- Muliati. 2016. “Imam al-Ghazali Dan Kritiknya Terhadap Filosof” II (2)
- Munir, Ghazali. 2014. “Kritik Imam al-Ghazali Terhadap Para Filosof.” *Teologia* 25 (1).
- Muniroh, Badlatul. 2018. “Akademi Dan Wahyu Studi Komparatif Antara Pemikiran Imam Imam al-Ghazali Dan Harun Nasution.” *Aqlania: Jurnal Filsafat Dan Teologi Islam* 9 (1): 41–71.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.32678/aqlania.v9i01.2062>.
- Mūsa, Muḥammad Yūsuf. 2017. *Baina Al-Dīn Wa Al-Falsafah Fī Ra’y Ibn Rusyd Wa Falāṣifah Al-’Asr Al-Wasīṭ*. Muasasah al-Hindāwī.
- Popkin, Ricard H. 1999. *The Columbia History of Western Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Putra, Andi Eka. 2012. “Tasawuf, Ilmu Kalam Dan Filsafat Islam Suatu Tinjauan Sejarah Tentang Hubungan Ketiganya.” *Al-Adyan* 7 (2)
- Sibawaihi. 2004. *Eskatologi Imam al-Ghazali Dan Fazlur Rahman Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika.
- al-Syahrastānī. n.d. *Nihāyah Al-Iqdām*. Baghdad.
- Tedy, Armin. 2016. “Kritik Ibnu Rusyd Terhadap Tiga Kerancuan Berfikir Al-Ghazali.” *El-Afkar* 5 (1)
- Ṭībanah, Badawī. n.d. *Iḥyā’ ‘Ulūm Al-Dīn Li Al-Imām Al-Ghazālī*. Beirut: Dār al-Fikr.
<https://doi.org/10.1163/15685195-00244p01>.
- Uwaiḍah, Kāmil Muḥammad Muḥammad. n.d. “Al-Falsafah Al-Islāmiyah.” Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Watt, W. Montgomery. n.d. *Pemikiran Teologi Dan Filsafat Islam, Terj. Umar Basali*. Jakarta: P3M.