


Analisis Kritis Terhadap Pandangan Al-Ghazali terhadap Para Filosof: Sebuah Tinjauan Pustaka

M. Said P^{a,1,*}, Ardi^{b,2}

^{ab}Universitas Muslim Indonesia, Makassar, Indonesia

¹saidp@umi.ac.id, ²ardi.fai@umi.ac.id

INFORMASI ARTIKEL	ABSTRAK
<p>Article History: Received: 08-05-23 Revised: 15-05-23 Accepted: 25-05-23 Published: 10-06-23</p> <p>Kata Kunci: Al-Ghazali_1 Filosof_2 Filsafat Islam _3</p>	<p>Penelitian ini bertujuan untuk melakukan analisis kritis terhadap pandangan Al-Ghazali terhadap para filosof melalui tinjauan pustaka. Fokus penelitian ini mencakup kritik yang dia sampaikan terhadap pemikiran filosofis dan metodologi yang digunakan oleh para filosof dalam konteks pemahaman Islam. Penelitian ini juga mengeksplorasi bagaimana Al-Ghazali mengembangkan teologi Islam dalam merespons pandangan filosofis yang berbeda. Melalui tinjauan pustaka, penelitian ini mengidentifikasi dan menganalisis argumen-argumen kritis yang disampaikan oleh Al-Ghazali terhadap para filosof. Argumen-argumen tersebut meliputi kritik terhadap konsep-konsep filosofis seperti logika, rasionalitas, dan pencarian kebenaran melalui akal pikiran semata. Selain itu, penelitian ini juga membahas bagaimana Al-Ghazali mengembangkan teologi Islam dengan mengintegrasikan elemen-elemen agama dan spiritualitas dalam pemahaman kebenaran. Penelitian ini juga mengulas hubungan antara filsafat Yunani dan Islam, serta kontribusi beberapa filosof Islam terkenal dalam pengembangan filsafat Islam.</p>
<p>Keywords: Al-Ghazali_1 Filosof_2 Islamic philosophy _3</p>	<p>ABSTRACT</p> <p>This research aims to conduct a critical analysis of Al-Ghazali's views on philosophers through a literature review. The focus of this study encompasses the criticisms he expressed towards the philosophical ideas and methodologies employed by philosophers within the context of Islamic understanding. The research also explores how Al-Ghazali developed Islamic theology in response to different philosophical perspectives. Through the literature review, this research identifies and analyzes the critical arguments put forth by Al-Ghazali against philosophers. These arguments include critiques of philosophical concepts such as logic, rationality, and the pursuit of truth solely through intellectual reasoning. Additionally, the study delves into how Al-Ghazali developed Islamic theology by integrating elements of religion and spirituality into the understanding of truth. The research also discusses the relationship between Greek philosophy and Islam, as well as the contributions of several renowned Islamic philosophers to the development of Islamic philosophy.</p> <p>This is an open access article under the CC-BY-SA license.</p> 

1. Pendahuluan

Ketika terjadi gerakan penerjemahan buku-buku filsafat Yunani (750-1000 M) ke dalam bahasa Arab,¹ maka memungkinkan orang-orang Islam mengkaji dan mendalami Filsafat. Di antara filsafat Yunani yang dipelajari adalah pemikiran Plato, Aristoteles dan ajaran Neo-Platonisme.² Kemudian dikembangkan oleh orang-orang Islam³ dengan pendekatan Islam. Dalam hal ini, menjadikan obyek bahasannya pada aspek metafisika, fisika dan etika.

Dalam *al-Munqiz min al-Dhalalah*, al-Ghazali membagi para filosof ke dalam tiga kelompok, yang masing-masing memiliki pemikiran berbeda akan tetapi kesemuanya tidak luput dari tanda kekufuran. *Pertama*, filosof Materiali (*al-Dhahriyyun*), mereka adalah Atheis yang menyangkal adanya Allah serta merumuskan kekekalan alam dan terciptanya alam dengan sendirinya; *kedua*, filosof Naturalis atau Deistis (*Thabi'iyun*), mereka melaksanakan berbagai riset terhadap alam semesta, hewan dan tumbuh-tumbuhan. Melalui risetnya, mereka menemukan cukup banyak keajaiban yang membuat mereka mengakui adanya satu pencipta yang Maha Bijaksana. Walaupun demikian, mereka tetap menyangkal akan adanya hari pengadilan, kebangkitan kembali dan kehidupan akhirat serta mengikari adanya surga dan neraka; ketiga, filosof Teis (*al-Ilahiyyun*), di antaranya adalah filosof-filosof Yunani seperti Socrates, Plato dan Aristoteles. Sedemikian efektifnya, mereka membuktikan kesalahan filsafat Materialis dan Naturalis, sehingga tidak berkesempatan untuk melakukan hal yang serupa. Meski demikian, mereka sendiri tidak mampu menghindarkan diri dari kekafiran, termasuk kelompok ini adalah al-Farabi dan Ibnu Sina.⁴

Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasifah*-nya dengan penuh semangat melakukan sanggahan-sanggahan terhadap teori-teori mereka untuk mempertahankan sendi-sendi agama,⁵ khususnya dalam masalah wujud Allah dan kebangkitan di akhirat yang menurutnya telah dipahami secara salah oleh para filosof. Sanggahan-sanggahan tersebut ada dua puluh proposisi.⁶ Tiga di antaranya, oleh al-

¹ Majid Fakhriy, *A History of Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh R. Mulyadhi Kartanegara dengan judul "Sejarah Filsafat Islam" (Cet. I; Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), h. 33.

² Lihat, Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h.

³ Di antara filosof Islam, yaitu al-Kindi, Ibnu Sina, al-Farabi, al-Razi dan lain-lain, lihat, *ibid.*, h. 7-8.

⁴ Lihat, Muhammad bin Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqiz min al-Dhalalah* (Kairo: Maktabah al-Faqin li al-Nashr, 1961), h. 40-43.

⁵ Al-Ghazali membatasi pokok-pokok kepercayaan kepada tiga hal saja, bukan enam. Ketiga pokok ajaran agama itu adalah percaya kepada Allah, percaya kepada Rasul dan percaya kepada hari kemudian (akhirat). Lihat, Nurholish Nadjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 182-183. Lihat juga, Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an; Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 155-156.

⁶ Kedua puluh proposisi tersebut adalah 1) ketidakbermulaan alam, 2) kekelalan alam, 3) Tuhan adalah penciptaan alam, 4) menetapkan zat pencipta, 5) kemustahilan adanya dua Tuhan, 6) peniadaan sifat-sifat Tuhan, 7) zat Tuhan tidak dapat dibagi berdasarkan jenis (*al-jins*) dan diferensia (*al-Fashl*), 8) Tuhan adalah wujud sederhana dan tidak mempunyai hakikat, 9) Tuhan bukanlah *Jism*, 10) materialisme dan penafian zat pencipta, 11) Tuhan mengetahui selain diriNya, 12) Tuhan mengetahui zat-Nya, 13) Tuhan tidak mengetahui rincian (*Juz'iyat*), 14) planet-planet adalah bintang yang bergerak dengan kemauan, 15) adanya tujuan gerak planet, 16) jiwa-jiwa mengetahui semua *juz'iyat*, 17) hukum alam tidak dapat berubah, 18) jiwa manusia

Ghazali dikategorikan sebagai “kurf” dan tidak ada satu pun aliran pemikiran kaum muslim yang menyakininya, yakni 1). Tentang keqadiman alam, 2). Tuhan tidak mengetahui juz’iyyah dan 3). Tidak adanya kebangkitan jasmani. Sedangkan selebihnya (tujuh belas proposisi), tidak ia vonis kafir tetapi dipandang sebagai bid’ah.

Al-Ghazali nama lengkapnya Abu Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad al-Ghazali al-Tusi. Penisbahan nama al-Ghazali atau al-Ghazzali sebagai namanya menjadi kontroversi,⁷ dilahirkan di Ghazaleh desa Thus daerah Khurasan, Persia pada tahun 450 H/1058 M.⁸

Pada masa al-Ghazali masih kanak-kanak ayahnya (seorang sufi) meninggal dunia, kemudian ia belajar fiqhi pada al-Razakani di Thus, dan selanjutnya ia merantau ke Jurjan dan berguru pada Abu al-Qasim al-Ismaili.

Pada tahun 1077, al-Ghazali melanjutkan studinya di Naisabur dan berguru pada al-Juwaini, hingga sang guru meninggal dunia. Al-Ghazali kemudian pergi ke Mu’asykar Nizam al-Mulk, di Bani Saljuk ia mendapat tempat terhormat di antara para sarjana di sana, hingga pada tahun 1091 ketika masih sangat mudah, ia ditunjuk menjadi staf guru besar pada Perguruan Tinggi Nizamiyah di Bagdad. Ia mengajar di sana selama empat tahun dan diwaktu itulah ia menyusun bukunya *Maqashid al-falasifah* (pemikiran kaum filosof) yang diterjemahkan ke dalam bahasa latin dengan judul *Logica act Philosophia Algazelis Arabis* di tahun 1145 M oleh Dominikus Gundissalinus, demikian buku yang lain *tahafut al-falasifah*.⁹

Dalam banyak hal, al-Ghazali adalah penerus langsung peranan al-Asy’ariy, hanya dalam hal kapasitas intelektual yang jauh lebih besar. Sebagaimana al-Asy’ariy dengan meminjam metode Mu’tazilah berhasil merumuskan dan mengkonsolidasikan faham Sunni, demikian juga al-Ghazali dengan meminjam metode lawan-lawannya yakni Neo-Platonisme dan Aristoteleanisme, ia berhasil membendung gelombang Hellenisme yang kedua, sebagaimana sebelumnya al-Asy’ariy melakukan hal yang sama untuk membendung Hellenisme yang pertama. Maka tidaklah terlalu berlebihan jika ia digelar *hujjah al-Islam* (argumentasi Islam) dan menjadi simbol bagi kaum Sunni.¹⁰

Di samping dikenal sebagai filosof, al-Ghazali juga dikenal sebagai teolog dan seorang sufi. Bermula dari keraguannya terhadap kebenaran yang ia peroleh, ia melakukan pengkajian-pengkajian yang lebih serius dalam rangka pencarian “kebenaran hakiki”, kebenaran yang tidak mengandung

jauhar yang berdiri sendiri bukan tubuh, 19) kemustahilan hancurnya jiwa manusia, dan 20) tidak adanya kebangkitan jasmani, lihat, Imam al-Ghazali, *Tahafut al-falasifah* (Cet. IV; Mesir: Dar al-Ma’arif, 1966), h. 86.

⁷Penisbahan nama al-Ghazali terdapat tiga kemungkinan, pertama, berasal dari kata “Ghazalat” dinisbahkan pada desa kelahirannya, kedua, berasal dari nama seseorang dari jalur kakeknya anak dari Ka’ab bin al-Akhbar, ketiga, dinisbahkan pada pekerjaan orang tuanya sebagai penjual kain wol (Ghazzal), lihat, Muhammad Ibrahim al-Fayyumi, *Imam al-Ghazali wa al-Alaaqat al-Yaqin bayn al-Aql* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 23. Badingkan dengan, W. Montgomery watt, *Islamic theology and Philosophy*, diterjemahkan oleh Umar Basalim dengan judul “Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam” (Jakarta: P3M, 1987), h. 138.

⁸Lihat, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya’ Ulum al-Din*, juz I (Beirut: dar al-Fikr, 1991), h. 3. Lihat juga H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, *Shoter Encyclopedia of Islam* (Luzac & Co. London: t.p., 1961), h. 111.

⁹ Lihat, Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II (Cet. VI; Jakarta: UI-Press, 1986), h. 52-53.

¹⁰ Lihat, Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 34.

keraguan yang sekali, sebagaimana kebenaran “sepuluh lebih banyak dari tiga”.¹¹ Al-Ghazali menyelidiki secara seksama hasil-hasil yang dicapai oleh empat golongan “pencari kebenaran” yang ada pada zamannya yakni Mutakallimin (teolog), Bathiniyah (pengikut syi’ah Ismailiyat), filosof dan sufi. Dengan melalui perjalanan panjang, akhirnya ia sampai pada kesimpulan bahwa kehidupan sufilah yang dapat menghantarkannya kepada kebenaran yang sejati.¹² Pada tahun 1095 ia meninggalkan kota Baghdad dan mengundurkan diri dari dunia akademis di Baghdad. Kepergian al-Ghazali dari Bagdad, selanjutnya dapat merubah hidupnya dan mengabdikan kepada Tuhan lebih sempurna sebagai seorang sufi miskin. Pada tahun 1107 ia kembali ke tanah kelahirannya di Thus dalam kehidupan sebagai seorang sufi hingga ia meninggal dunia pada hari senin, 14 Jumadil Akhir 505 H/1111 M.¹³

2. Meode Penelitian

Penelitian ini dilakukan melalui pendekatan tinjauan pustaka untuk melakukan analisis kritis terhadap pandangan Al-Ghazali terhadap para filosof. Metodologi penelitian melibatkan proses mengumpulkan dan menganalisis berbagai sumber literatur terkait, seperti buku, artikel jurnal, dan tulisan-tulisan Al-Ghazali sendiri. Data yang dikumpulkan kemudian dianalisis secara sistematis untuk mengidentifikasi argumen-argumen kritis yang disampaikan oleh Al-Ghazali terhadap para filosof. Analisis melibatkan pemahaman mendalam terhadap pandangan-pandangan Al-Ghazali, khususnya dalam hal kritik terhadap konsep-konsep filosofis dan metodologi para filosof. Melalui pendekatan tinjauan pustaka ini, penelitian ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap pandangan Al-Ghazali dan kontribusinya dalam pengembangan teologi Islam serta pemikiran filosofis dalam konteks keilmuan Islam.

3. Hasil dan Pembahasan (bold, 11pt) spasi 1

Kritik terhadap Filosof

Sebagai dikemukakan sebelumnya, tiga pemikiran filsafat metafisika yang menurut al-Ghazali sangat bertentangan dengan ajaran dasar (aqidah) Islam. Oleh karenanya para filosof diklaim sebagai kafir, ketiga proposisi tersebut yaitu, 1) qadimnya alam; 2) Tuhan tidak mengetahui *juz’iyat* (perincian); 3) pengingkaran kebangkitan jasmani di akhirat.

A. Mengenai Keqadiman Alam

Para filosof, demikian kata al-Ghazali, sepakat bahwa alam ini qadim dan selalu ada (*maujud*) bersamaan Tuhan serta secara temporal terjadi bersamaan dengannya sebagai akibat adanya Tuhan, sebagaimana kebersamaan antara akibat dengan sebabnya atau seperti matahari dengan mataharinya.¹⁴

Untuk mendukung teorinya itu mereka mengemukakan alasan bahwa anggapan adanya Tuhan itu lebih dahulu (*qadim*) dari pada adanya alam, mengandung dua kemungkinan. *Pertama*, bahwa keterdahuluan itu dari segi zat dan bukan dari segi zaman. maksudnya bahwa dari segi zaman (waktu) Tuhan itu ada bersamaan dengan alam. Hal ini, demikian kata filosof, dapat dilihat pada keterdahuluan gerak seseorang atas gerak bayangannya, atau keterdahuluan antara gerakan tangan di

¹¹ Lihat, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 42.

¹² Lihat, Fakhriyah Hasan Sulaiman, *Mazahib fi al-Tarbiyah; Bahts fi al-Mazhab al-tarbawiy Inda al-Ghazali* (Cet. II; Mesir: Maktabah al-Nahdlah, 1964), h. 10.

¹³ Muhammad bin Muhammad Abu Hamid al-Ghazali, *Mukhtasar Ihya’ Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), h. 15-16.

¹⁴ Lihat, Harun Nasution, “Filsafat Islam”, dalam Budhi Munawar Rachman (ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 154.

dalam air atas gerakan air. Pada keadaan semacam itu, kita dapat memastikan bahwa gerakan seseorang dengan gerakan bayangannya berada dalam waktu yang bersamaan. Karena bersamaan dalam waktu, maka hanya ada dua kemungkinan, kedua-duanya qadim atau keduanya hadis, atau dengan kata lain tidak bisa dikatakan yang satu qadim dan yang satunya hadis. Karena kemungkinan kedua (kedua-duanya *hadits*) tidak mungkin, maka yang benar adalah kedua-duanya qadim.¹⁵

Jadi Tuhan dan alam ini adalah qadim. Kemungkinan *kedua*, bahwa keterdahuluan Tuhan atas alam ini secara zat dan secara temporal sekaligus. Jika dipahami bahwa keterdahuluan Tuhan atas alam ini secara temporal (dari segi zaman), maka sebelum adanya alam dan zaman, ada sebuah zaman ketika alam belum terwujud. Karena ketiadaan (*al-adam*) mendahului eksistensi (*al-wujud*). Dan karena Tuhan harus telah mendahului alam pada semua masa yang terbatas akhir tetapi tidak pernah bermula, maka sebelum zaman haruslah ada zaman yang tak terhingga, dan ini mustahil. Oleh karena itu mustahillah untuk mempercayai kebermulaan waktu (*hudus al-zaman*). Dengan demikian, zaman yang merupakan ukuran gerak menjadi wajib dan keqadiman gerak juga wajib. Demikian pula keqadiman yang membuat waktu menjadi abadi, juga wajib.¹⁶

Untuk menjawab argumentasi para filosof tersebut, al-Ghazali menyatakan bahwa alam ini adalah baharu (*huduts*) dan terwujud karena perwujudan dan ketiadaannya dikehendaki sesuai dengan zaman yang ditentukan. Jadi, terwujudnya alam ini dimulai pada saat diadakan dan ketika belum dikehendaki, maka belum terwujud karenanya terjadinya iradah yang qadim merupakan dasar perwujudan alam.¹⁷ Zaman, menurut al-Ghazali mempunyai permulaan dan diciptakan. Adanya Tuhan dan alam tidak harus berhubungan dengan zaman, maksudnya bahwa Tuhan ada pada zamanNya sendiri dan tidak berhubungan dengan zaman yang lain, sebelum zaman sama sekali tidak ada zaman. Haruslah dipahami bahwa pada tahap pertama “Tuhan mendahului alam dan waktu”, Tuhan ada sendirian dan pada tahap kedua Tuhan ada dan alam ada bersama-sama dengan Tuhan.¹⁸

Al-Ghazali tampaknya sangat serius menanggapi teori tentang keqadiman alam, bahkan ia menggunakan hampir sepertiga dari kitab *Tahafut al-falasifah* untuk membahas masalah relasi Tuhan dan alam. Hal ini dapat dimaklumi karena menurutnya, pendapat tentang keqadiman alam akan berimplikasi yang serius bagi eksistensi tauhid seseorang, padahal yang tidak diciptakan hanyalah Tuhan. Jika alam itu qadim, berarti alam itu juga Tuhan, maka terdapatlah dua Tuhan. Hal ini membawa kepada faham syirik (Politeisme). Lebih dari itu, tidak diciptakan bisa juga berarti tidak perlu pencipta yaitu Tuhan, ini akan membawa kepada faham ateisme. Sementara politeisme dan ateisme jelas bertentangan dengan ajaran dasar (tauhid) Islam.¹⁹ Inilah yang mendorong al-Ghazali mengklaim para filosof sebagai kafir yang percaya bahwa alam itu qadim.

B. Tuhan Tidak Mengetahui yang *Juz'iyat*.

Al-Ghazali dalam membagi pendapat para filosof kepada dua kelompok. *Pertama*, yang berpendapat bahwa Tuhan hanya mengetahui dirinya sendiri dan tidak mengetahui selainNya; *kedua*, berpendapat bahwa Tuhan juga mengetahui yang lain selain diriNya, tetapi pengetahuannya itu bersifat *kulli* (universal) dan terikat dengan waktu.²⁰ Mereka berpendapat bahwa pengetahuan mengikuti obyek pengetahuan, apabila obyek pengetahuan berubah, pengetahuan pun berubah. jika pengetahuan berubah, yang mengetahui juga berubah. Dengan demikian, jika Tuhan dikatakan mengetahui *Juz'iyat*, sedang *juz'iyat* selalu berubah, berarti Tuhan berubah dan ini adalah mustahil.²¹

¹⁵ Lihat, al-Ghazali, “Tahafut”, h. 110

¹⁶ Lihat, *ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, h. 96.

¹⁸ *Ibid.*, h. 110.

¹⁹ Lihat, Harun Nasution, “Filsafat Islam”, h. 154.

²⁰ Lihat, al-Ghazali, “Tahafut”, h. 106.

²¹ Lihat, *ibid.*, h. 107.

Berpijak dari pendapat filosof kelompok kedua tersebut, al-Ghazali berkesimpulan bahwa, menurut mereka berarti Tuhan tidak mengetahui sesuatu yang terjadi pada manusia secara detail. Seperti apakah si fulan Islam atau kafir kepadaNya, Tuhan hanya tahu tentang keislaman dan kekafiran manusia secara universal, demikian juga Tuhan tidak mengetahui nama-nama Rasul-Nya, Tuhan hanya tahu di bumi ini ada rasul.²²

Selanjutnya al-Ghazali berpendapat, jika Tuhan tidak mengetahui yang bersifat partikuler, akan mengakibatkan hilangnya inayah Tuhan terhadap makhlukNya, sekaligus menggugurkan konsep pahala dan siksa di akhirat, karena sekiranya Tuhan hanya mengetahui manusia tidak secara terperinci, tetapi dalam wujud yang *kulli*, maka sudah barang tentu tidak ada hisab di akhirat.²³

Al-Ghazali memberikan argumentasi tentang pengetahuan Tuhan akan *juz'iyat*, tidak mesti harus mengakibatkan perubahan pada Tuhan, karena sesungguhnya Tuhan mengetahui segala sesuatu dengan ilmu yang satu dalam keazalian, keabadian dan keadaanNya, tanpa mengalami perubahan. Ia memberikan contoh, jika seseorang yang ada di depan kita pindah disebelah kanan, lalu ia ke kiri kita, maka yang menjadi titik pusat tidaklah berubah, yang berubah adalah orang itu sendiri (dari segi pertalian kedudukan).²⁴ Lanjut al-Ghazali, mengapa mereka menolak pandangan yang mengatakan bahwa Tuhan mengetahui partikuler (*juz'iyat*)?, kalau masalahnya hendak menafikan adanya perubahan pada Tuhan, maka sebetulnya para filosof tidak konsisten dengan prinsip mereka sendiri, yang mengatakan bahwa alam bersifat qadim itu tidak harus tetap. Jika demikian, kata al-Ghazali mengapa pada Tuhan yang juga bersifat qadim seperti alam, harus ditolak terjadinya perubahan dengan cara mengetahui *juz'iyat*?, apabila pada alam bisa diterima perubahan maka seharusnya juga mau menerima perubahan pada Tuhan.²⁵

C. Kebangkitan Jasmani

Para filosof, kata al-Ghazali mengingkari adanya kebangkitan jasmani di akhirat, kembalinya roh ke jasad serta adanya neraka dan surga secara materi. Setelah seseorang mati, jiwanya akan kekal, jiwa yang suci di dunia akan merasakan kebahagiaan yang tiada taranya, sedangkan jiwa yang kotor akan merasakan kepedihan yang tiada terkira. Surga dan neraka sebagai sesuatu yang dijanjikan Allah kepada manusia, bagi para filosof tidaklah lebih dari sekadar simbol-simbol yang diarahkan pada orang awam.²⁶

Kesenangan di akhirat, menurut mereka bukanlah kesenangan pisik melainkan kesenangan spiritual, karena kesenangan tersebut tiada taranya dan lebih utama. Hal ini dapat dibuktikan, *pertama*, malaikat lebih mulia dari binatang buas dan babi, meskipun mereka tidak memiliki kesenangan jasmaniah seperti hubungan seksual dan makan. Justeru kesenangan malaikat terletak pada kesempurnaan dan keindahannya. *Kedua*, manusia sendiri seringkali lebih mengutamakan kesenangan spiritual, sebagai contoh orang sering terlena dengan berpikir sehingga melupakan makan.²⁷

Pendapat filosof ini dikuatkan dengan alasan, bahwa pengandaian kembalinya jiwa seseorang ke jasad tidak lepas dari tiga kemungkinan. *Pertama*, jiwa itu pada hakekatnya tidak ada pada manusia dan yang ada hanyalah jasad dan kehidupan (*al-hayah*). Ketika manusia itu mati hilanglah *al-hayah* atau terhalangnya pencipta dari penciptaan *al-hayah*. Kebangkitan manusia maksudnya kembalinya jasad dan *al-hayah* kepadanya. Kemungkinan ini tidak dibenarkan oleh para filosof karena hal ini

²² *Ibid.*, h. 211

²³ Lihat, Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 176.

²⁴ Lihat, al-Ghazali, "Tahafut", h. 213.

²⁵ Lihat, *ibid.*, h. 215.

²⁶ Lihat, *ibid.*, h. 282.

²⁷ *Ibid.*, h. 284.

bukan lagi berarti kembalinya roh ke jasad manusia, melainkan penciptaan baru.²⁸ *Kedua*, jiwa itu tetap ada sesudah manusia mati dan pada hari kiamat ia kembali lagi ke jasad manusia, yakni dengan terhimpunnya kembali bagian-bagian jasad-jasad pada dirinya. Kemungkinan ini pun tidak bisa diterima, karena jika dianggap terhimpunnya bagian-bagian jasad itu selama hidupnya, maka pertanyaan yang akan muncul adalah bagaimana dengan orang-orang kanibal yang memakan daging manusia. olehnya itu jasad orang terdiri dari berbagai jiwa, apakah mungkin akan dibangkitkan berbagai jiwa itu pada satu jasad?. Tentu hal ini tidak mungkin, oleh karena itu kebangkitan jasmani adalah mustahil. *Ketiga*, bahwa yang terpenting adalah kembalinya jiwa ke jasad manusia, ini apakah bagian-bagian tubuhnya ataukah dari bagian yang lain?. Kemungkinan ini pun tidak dapat diterima, karena menurut mereka materi itu terbatas bilangannya, sedangkan jiwa tidak terbatas. Oleh karena itu, jasad manusia tidak dapat menampung jiwa.²⁹ Di samping menurut para filosof mengandung unsur reinkarnasi (*mazhab al-tanasukh*),³⁰ sementara reinkarnasi tidak dapat diterima.

Keabadian (*immortality*) jiwa, dan keutamaan kebahagiaan spiritual dari pada kebahagiaan jasmani. Al-Ghazali sepakat dengan para filosof, karena syariat mengisyaratkan hal tersebut. akan tetapi menurut al-Ghazali hal ini tidak mengkonsekuensikan penafian kebahagiaan atau kesengsaraan jasmani di akhirat. Justeru kebahagiaan atau kesengsaraan jasmani akan menyempurnakan kebahagiaan atau kesengsaraan spiritual. Akal semata-mata, lanjut al-Ghazali tidaklah dapat mengetahui tentang jiwa atau kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat. Semua ini adalah merupakan wilayah otoritas wahyu, al-Ghazali melandaskan pendapatnya pada QS. Yasin (36): 78-79.

قال من يحي العظام وهى رميم. قل يحيها الذى أنشأها.

Terjemahnya:

‘Ia berkata: Siapakah yang dapat menghidupkan tulang belulang yang ia telah hancur luluhkan?
“Katakanlah: Ia akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakan kali pertama.’

Selanjutnya al-Ghazali menyatakan bahwa ayat-ayat yang mengandung *tasybih*, khususnya yang mendeskripsikan tentang surga dan neraka bukan merupakan wilayah ta’wil, haruslah dipahami secara lafzi. Dengan demikian kehidupan akhirat tidaklah bisa dipahami sebagai kehidupan spiritual saja melainkan juga secara jasmani.³¹

Lebih lanjut, al-Ghazali menyatakan bahwa apa yang mustahil bagi manusia tidaklah mustahil bagi Tuhan dengan kemutlakan kekuasaanNya.³² Tampaknya al-Ghazali, lebih membawa kepada konsep kekuasaan mutlak Tuhan sebagai faham dasar teologinya.³³

Kritikan-kritikan al-Ghazali tersebut di atas, oleh sebagian pengakji Islam menyatakan, bahwa menjadikan sebab terjadinya stagnasi pemikiran di dunia Islam. Harun Nasution, menyatakan bahwa stagnasi pemikiran Islam hanya terjadi di dunia Islam sunni setelah jatuhnya Bagdad, di bagian Timur. Dunia Islam bagian Barat khususnya Islam Syi’ah telah berkembang pemikiran Islam – filsafat, terbukti dengan munculnya Ibnu Rusyd, Ibnu Thufail dan Ibnu Bajah. Akan tetapi stagnasi pemikiran Islam lebih di arahkan pada doktrin Asy’ariyah dan faham tasauf al-Ghazali dalam *ihya’ Ulum al-Din*, yang memberikan porsi rasa (hati) lebih besar daripada porsi akal.³⁴ Demikian pula, umat Islam lebih mengedepankan pengamalan-pengamalan sufi dan tarikat, dan berkembangnya

²⁸ Lihat, Ahmad Hanafi, *op.cit.*, h. 150.

²⁹ Lihat, *ibid.*, h. 151.

³⁰ Dalam mazhab ini dikatakan bahwa setelah terpisah dari tubuh, jiwa akan sibuk menguasai tubuh yang lain yang bukan tubuhnya yang asli, lihat, al-Ghazali, “Tahafut”, h. 299.

³¹ *Ibid.*, h. 292.

³² Lihat, al-Ghazali, “Tahafut”, h. 293.

³³ Ahmad Hanafi, *op.cit.*, h. 152.

³⁴ Syaiful Muzani, *ed.*, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1995), h. 383-384.

aliran-aliran mazhab dalam fikih.

4. Simpulan

Ada dua puluh hasil pemikiran filsafat yang dijadikan obyek kritikan al-Ghazali. Tujuh belas proposisi dikategorikan sebagai bid'ah karena mendekati pemikiran Mu'tazilah dan tiga lainnya diklaim sebagai kafir. Ketiga proposisi tersebut menurut al-Ghazali sangat bertentangan dengan ajaran dasar agama (Islam) yang berimplikasi kepada atheis. Sebagai penerus teologi Asy'ariyah, al-Ghazali ketika mengajukan kritiknya terhadap hasil pemikiran filsafat, di samping menggunakan argumen filosofis, al-Ghazali tidak bisa menghindarkan diri dari argumen kalam (teologi) karena hal ini termasuk dalam persoalan-persoalan teologi, terutama konsep kemutlakan kekuasaan Tuhan. Kritikan al-Ghazali terhadap hasil pemikiran filsafat terutama dalam persoalan metafisika, hal ini bukan berarti al-Ghazali dengan serta merta mengkritik seluruh pemikiran filsafat atau bahkan membenci filsafat. Akan tetapi al-Ghazali khawatir dengan pemikiran itu, maka orang-orang awam yang belum bisa "mengkomsumsi" pemikiran filsafat, hanyalah taqlid dan menjadikan sebagai doktrin agama.

Daftar Pustaka

- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam al-Qur'an; Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1991).
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Fakhriy, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh R. Mulyadhi Kartanegara dengan judul *Sejarah Filsafat Islam*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- al-Fayyumi, Muhammad Ibrahim. *Imam al-Ghazali wa al-Alaaqat al-Yaqin bayn al-Aql*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya' Ulum al-Din*, juz I. Beirut: dar al-Fikr, 1991.
- , *al-Munqiz min al-Dhalalah*. Kairo: Maktabah al-Faqin li al-Nashr, 1961.
- , *Mukhtasar Ihya' Ulum al-Din*. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- , *Tahafut al-falasifah*. Cet. IV; Mesir: Dar al-Ma'arif, 1966.
- Gibb H.A.R. dan J.H. Kramers. *Shoter Encyclopedia of Islam*. Luzac & Co. London: t.p., 1961.
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1985.
- Muzani, Syaiful. ed., *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1995.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Cet. V; Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II. Cet. VI; Jakarta: UI-Press, 1986.
- , *Filsafat Islam*, dalam Budhi Munawar Rachman (ed.) "Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah". Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995.
- Sulaiman, Fakhriyah Hasan. *Mazahib fi al-Tarbiyah; Bahts fi al-Mazhab al-tarbawiy Inda al-Ghazali*. Cet. II; Mesir: Maktabah al-Nahdlah, 1964.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Theology and Philosophy*, diterjemahkan oleh Umar Basalim dengan judul "Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam". Jakarta: P3M, 1987.