

AL-GHAZALI
DAN KRITIK ATAS ISLAMIC ARISTOTELIANISM
Dr. Rusdin, S.Ag.,M.Fil.I
(UIN Datokarama Palu)

Pendahuluan

Sejarah membuktikan bahwa peristiwa terpenting dalam pembentukan tradisi filsafat Islam adalah saat bertemunya Islam dengan filsafat Yunani di Bagdad pada masa Imperium Abbasiyah. Pada masa ini umat Islam tidak saja menguasai wilayah Syiria dan Mesir, tetapi juga Persia dan seluruh wilayah di bawah pengaruh kebudayaan dan keilmuan Yunani. Al-Ma'mun, khalifah Abbasiyah ke-7 (w. 833 M), mendirikan *Bait al-Hikmah*, yang tidak hanya bergerak di bidang penelitian, melainkan juga menyediakan perpustakaan yang dilengkapi dengan Tim penerjemah teks-teks asli Yunani ke dalam bahasa Arab.¹

Masuknya tradisi filsafat Yunani ke dalam Islam bukanlah tanpa hambatan. Hambatan itu dapat dikelompokkan ke dalam dua hal: Pertama, orang-orang Yunani mengembangkan pola berfikir demonstratif (*burhany*) sedang cara berfikir umat Islam, khususnya para teolog Muslim, pada saat itu lebih bersifat retorik (*jadaly*). Kedua, ditemukannya pemikiran-pemikiran Yunani yang bertentangan dengan doktrin Islam. Konsep bahwa Islam telah ada sejak dulu kala (*azali/qadim*) sedangkan Allah hanya sebagai penggerak belaka, bukan sebagai *khaliq*, dari Aristoteles misalnya, jelas

¹ *Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. I No. 3, Tahun 1989, h. 101

bertentangan dengan ajaran Islam sunni.² Dalam perkembangannya, konsep seperti inilah yang ditentang oleh Ghazali, terutama lewat berbagai ijtihad pemikirannya, baik lewat bukunya, *al-Munqidz min al-dhalal*, *Maqashid al-Falasifah*, maupun karya besarnya *Tahafut al-Falasifah*, yang secara langsung mengeritik pengaruh ajaran-ajaran Aristoteles terhadap para filosof Muslim. Tulisan ini berupaya mengeksplorasi ijtihad al-Ghazali, terutama kritiknya atas *Islamic Aristotelianism* (pemikiran filosof Muslim yang dipengaruhi oleh Aristoteles)

Biografi Al-Ghazali

Nama lengkap tokoh *Hujjatul Islam* ini adalah Muhammad bin Muhammad Abu Hamid Al-Gazali (450-505 H/1058-1111 M). Iahir di Thus, termasuk wilayah Persia atau Iran sekarang.³ Di kota ini ia belajar hukum Islam dan pergi melakukan pengembaraan intelektual ke Jurjan dan Naisabur.

Di Naisabur al-Gazali mengasah intelektualnya kepada seorang guru besar al-Juwaini, dalam bidang ilmu kalam, mantiq dan filsafat. Di kota ini pula ia berkenalan dengan Perdana Menteri Sultan Saljuk Malik Syah, Nizam al-Mulk.⁴ Pada tahun 1091 M, al-Gazali resmi diangkat sebagai guru besar di Pendidikan Tinggi Nizamiyah di

² *Ibid.*, h. 102

³ Untuk melihat biografi Al-Gazali ini, lihat “Prakata” buku al-Ghazali, *Jawahir al-Qur’an*, disadur oleh Saifullah Mahyudin, *Permata Al-Qur’an*, (Jakarta: Rajawali Press, 1985), h. viii.

⁴ Al-ghazali, *Ihya’ Ulum al-Din*, I, (Beirut: Daar al-Kitab al-Islami, t.th.), h. 7-8.

Bagdad.⁵ Merupakan Perguruan Tinggi terkenal saat itu, khairuddin al-Zirakli menyebut al-Gazali sebagai seorang ilmuwan yang produktif. Puluhan judul buku di bidang ushul fiqh, fiqh, tafsir, pendidikan, filsafat dan tasawuf, telah ditulisnya, baik itu dalam bentuk manuskrip maupun cetakan. Tidak hanya itu, bahkan ia dikenal sebagai seorang ahli hukum, teolog, disamping seorang filosof⁶ dan mutashawwif.⁷ Karena itu, tidak heran, jika Nurcholis Madjid,⁸ meski agak sedikit berlebihan, menggambarkan al-Gazali sebagai seorang pemikir paling hebat dan paling orisinal dalam sejarah intelektual manusia. Di mata banyak sarjana modern Muslim maupun bukan Muslim, al-Gazali adalah orang terpenting sesudah Nabi Muhammad saw. Ditinjau dari segi pengaruh dan perannya menata dan mengukuhkan ajaran-ajaran keagamaan.

Dalam literatur sejarah filsafat Islam, al-Gazali dikenal sebagai cendekiawan yang ambisius terhadap pengetahuan dan memiliki keinginan untuk mencapai keyakinan serta mengetahui hakekat segala sesuatu.

⁵ Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisime dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 41.

⁶ Lihat Majid Fakhri, *The History of Islamic Philosophy*, (New York: The New American Library, 1975), h. 394.

⁷ Para ilmuwan tidak sepenuhnya sependapat dengan sebutan filosof bagi al-Gazali, mengingat ia justru menyanggah atau mengeritik pemikiran-pemikiran para filosof. Di antara ilmuwan itu adalah C.A Qadir, dalam bukunya, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1991), h. 80; Ahmad Hanafi, dalam bukunya, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 141..

⁸ Nurcholis Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 33.

Mula-mula ia tidak percaya akan kebenaran segala macam pengetahuan, kecuali pengetahuan yang bersifat inderawi dan aksiomatik, pengetahuan yang sudah jelas kebenarannya,⁹ sebagaimana kebenaran sepuluh lebih banyak dari tiga.¹⁰ Namun pada perkembangan berikutnya, kedua pengetahuan tersebut, pengetahuan inderawi dan aksiomatik, tidak memenuhi selera intelektualnya.¹¹ Untungnya pergolakan intelektual ini tidak berlangsung lama, hanya dua bulan, karena ia telah menemukan pengetahuan yang selama ini menjadi kegelisahan intelektualnya.

Pengetahuan yang dimaksud al-Gazali adalah pengetahuan yang didasarkan pada ilham Tuhan, yaitu kehidupan rohani atau tasawuf. Pengetahuan demikian menurutnya pengetahuan melalui wahyu dan ilham adalah pengetahuan yang paling tinggi.

Islamic Aristotelianism dan kritik Al-Ghazali

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, para ilmuwan berbeda pendapat mengenai status filosof al-Ghazali. Terlepas dari polemik ini, dengan mengikuti alur dan logika al-Ghazali sebagaimana yang ia nyatakan dalam bukunya, *Maqashid al-Falasifah*, nampak jelas bahwa tokoh yang digelar *zain al-din* ini memahami benar filsafat pada zamannya. Bagi al-Ghazali, adalah sesuatu

⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 138.

¹⁰ Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-dhalal*, (Beirut: al-Maktabah al-Sa'biah, t.th.), h. 26

¹¹ Ahmad Hanafi, *op. cit.*, h. 138

yang mustahil bila seseorang bermaksud mematahkan suatu konsep, ide atau mazhab pemikiran, tanpa terlebih dahulu memahami dan menguasai konsep tersebut. Dan jika ini yang terjadi, berarti ia tidak menyelesaikan masalah, melainkan justru menggelindingkan “bola” kegelapan dan kesesatan.¹²

Untuk melakukan pencegahan menggelindingnya bola kegelapan dan kesesatan tersebut, al-Ghazali melakukan pencegahan dini dengan terlebih dahulu memformulasikan bidang kajian para filosof ke dalam empat wilayah ilmu: Matematika atau berhitung, logika, ilmu alam atau fisika, dan ilmu tentang Tuhan. (*al-ilm al-ilahiy*). Matematika tidak menjadi perhatiannya, karena bidang ini logis dan tidak terbantahkan lagi kebenarannya. Sedang ketiga ilmu lainnya mendapat perhatian khusus al-Ghazali dan termanifestasi dalam bukunya, *Maqashid al-falasifah*, yang memuat konsep dan pemikiran para filosof tanpa interpretasi dan kritik sedikit pun.

Di sini, kajian-kajian mereka (kaum filosof) dideskripsikan apa adanya. Interpretasi dan kritiknya, sepenuhnya ditulis dan tertuang, dalam sebuah buku tersendiri, yang ia beri judul, *Tahafatut al-falasifah* (Kerancuan berpikir para filosof).¹³ Mengingat konsep dan pemikiran para filosof sangat variatif dan beragam, demikian argumentasi al-Ghazali, maka dalam mengeritik (baca: *al-raad wa al-ibthal*), al-Ghazali membatasi

¹²Al-Ghazali, *Maqashid al-Falasifah*, (Meshir: Daar al-Ma’arif, 1960), h. 30

¹³Al-Ghazali, *Maqashid al-Falasifah*, *ibid.*, h. 32.

kritiknya hanya pada konsep Aristoteles yang telah dinuqil dan ditahkik oleh al-Farabi dan Ibn Sina. Dengan mengeritik konsep Aristoteles yang dikenal sebagai Guru Pertama dan filosof mutlak, berarti merepresentasikan konsep dan pemikiran para filosof sebelum dan yang datang kemudian.¹⁴ Meskipun sebagian kalangan intelektual ada yang mendukung, namun tidak sedikit dari mereka yang menolak.

Al-Ghazali mencatat dua puluh konsep yang perlu mendapat perhatian serius dan kajian ulang secara seksama,¹⁵ namun untuk mengefektivaskan dan melakukan efisiensi pembahasan, tulisan ini hanya memuat tiga aspek penting dalam kritiknya ini, yang oleh al-Ghazali sendiri dianggap merusak sistem aqidah Islam dan menganggap mereka kaum *Islamic Aristotelianism* (pemikiran filosof Muslim yang dipengaruhi oleh Aristoteles) sebagai kafir. Ketiga aspek itu, dapat dijelaskan secara ringkas, sebagai berikut:

¹⁴ Al-Ghazali, *Tahafatu al-Falasifah*, (Meshir: Daar al-Ma'arif, 1966), h. 76-78.

¹⁵ Menurut Oliver Leaman, dengan mengutip buku al-Ghazali, *Tahafatu al-Falasifah*, ia membentangkan dua puluh pernyataan yang dicoba buktikan kesalahannya. Tujuh belas di antaranya menimbulkan bid'ah, yakni menyimpang dari ajaran yang asli, dan tiga diantaranya benar-benar membuktikan apa yang ia kategorikan sebagai orang yang tidak beriman, bahkan dengan tuduhan yang lebih berat lagi, yaitu pernyataan menyangkut penolakan terhadap kebangkitan jasmani, ketidak-tahuan Tuhan akan hal-hal yang kecil yang bersifat khusus dan ajaran mereka tentang keabadian alam semesta. Untuk jelasnya, lihat Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic*, diterjemahkan Amin Abdullah, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 54.

1). Keabadian alam

Mengenai pemikiran ini, para filosof menurut al-Ghazali sebenarnya tidak sepenuhnya sependapat mengenai keabadian atau keqadiman jagad raya ini. Sebagian besar berpendapat bahwa alam ini qadim, selalu ada bersama Allah serta terjadi bersamaan dengan-Nya bagaikan sebua dalam kebersamaan cahaya dan matahari. Keterdahuluan Allah atau alam ini bukan dalam urutan waktu, melainkan zat, sebagaimana keterdahuluan sebab atas akibat.¹⁶

Argumentasi yang diajukan oleh para filosof untuk mendukung pernyataan mereka di atas, menurut al-Ghazali adalah: Pertama, sesuatu yang *hadits (temporal)* mustahil terjadi dari sesuatu yang *qadim (eternal)*. Kedua, apabila Tuhan mendahului alam dalam urutan waktu dan bukan urutan zat, tentulah ada sesuatu waktu yang mendahului alam dan waktu itu sendiri. Ketiga, berkaitan dengan alam, sebelum benar-benar ada adalah bersifat kemungkinan. Hakekat kemungkinan adalah tidak berpermulaan. Jadi alam tidak berpermulaan. Keempat, sesuatu yang temporal haruslah didahului yang bukan temporal. Sebab yang temporal itu hanyalah bentuk-bentuk, aksiden-aksiden dan kualitas-kualitas yang melingkupi materi.

Terhadap konsep ini, al-Ghazali menyatakan bahwa asumsi-asumsi para filosof tersebut tidak dapat didemonstrasikan secara logis. Misalnya, semacam asumsi bahwa setiap kejadian memiliki sebab atau bahwa sebab-sebab menghasilkan efek-efek secara niscaya. Para

¹⁶ Al-Ghazali, *Tahafatu al-Falasifah, ibid., h. 88.*

filosof menerima asumsi-asumsi ini semata-mata dalam tradisi dogmatik filsafat Aristotelian.¹⁷ Al-Ghazali, seperti komentar Amin Abdullah, atas buku *Tahafat al-Falasifah*-nya, menolak menggunakan asumsi-asumsi yang dinyatakan oleh para filosof dan memperlihatkan bahwa mempercayai asal usul dunia dari kehendak Tuhan yang abadi dalam waktu tertentu sesuai dengan pilihan-Nya sama sekali tidak melanggar prinsip-prinsip fundamental logika.

Asumsi para filosof bahwa efek memiliki sebab dan bahwa suatu sebab merupakan kekuatan di luar efek yang disebabkan, tidak memiliki pemaksaan logis tentang hal itu. Adalah sah untuk percaya bahwa kehendak Tuhan memberlakukan suatu sebab atau setidaknya tidaknya bahwa sebab tersebut tidak terletak di luar, tetapi di dalam kehendak-Nya. Sama halnya bukan suatu keniscayaan logis bahwa efek harus mengikuti sebab secara langsung, karena berpegang pada pemahaman “efek tertunda” tidak bertentangan secara logis. Adalah mungkin untuk berpikir bahwa kehendak Tuhan bersifat abadi dan objek dari kehendak tersebut telah terjadi pada saat tertentu dalam waktu.

Di sini harus dibuat pembedaan antara keabadian kehendak Tuhan dan keabadian objek dari kehendak Tuhan, umpamanya, secara azali dapat berkehendak bahwa Socrates dan Plato harus lahir pada suatu dan lain waktu, dan bahwa yang satu harus lahir sebelum yang lain. Oleh karena secara logis bukan tidak sah untuk menegaskan keyakinan ortodoks bahwa Tuhan secara

¹⁷ *Ibid.*, h. 92.

azali berkehendak bahwa dunia harus terwujud secara demikian dan pada saat tertentu dalam waktu.¹⁸ Artinya, Tuhan, menurut al-Ghazali, pantas saja menetapkan secara bebas suatu saat tertentu lebih utama dari saat yang lain untuk mewujudkan dunia. Kita tidak perlu bertanya lebih jauh tentang pilihan ini, karena kehendak Tuhan sepenuhnya tak dibatasi. Kehendak-Nya tidak bergantung kepada perbedaan-perbedaan di dunia luar, karena kehendak itu sendirilah sumber dari segala perbedaan tersebut. Tuhan memilih saat tertentu bagi penciptaan alam semesta. Tidak ada cara untuk menjelaskan pilihan Tuhan dalam hal apa pun.¹⁹

2). Masalah jasad yang tidak dibangkitkan

Al-Ghazali menentang keras konsep para filosof yang menyatakan bahwa pada hari kiamat tidak ada pembangkitan badan dan tidak ada pengembalian ruh (jiwa) ke dalam tubuh manusia. Demikian juga, neraka, surga, bidadari, dan janji-janji lainnya itu tidak akan pernah ada. Kesemuanya itu hanya sekedar gambaran bagi orang-orang awam untuk mempermudah pemahaman akan adanya pahala dan siksa yang bersifat ruhani.²⁰

Keyakinan para filosof yang menyatakan bahwa badan jasmani manusia tidak akan dibangkitkan pada hari kiamat tetapi hanya jiwa yang terpisah dari badan yang akan diberi pahala dan hukuman, pahala dan

¹⁸ Lihat Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 63.

¹⁹ Al-Gazali, *Tahafutu al-falasisfah*, h. 202.

²⁰ Al-Gazali, *Tahafutu al-falasisfah*, h. 222.

hukuman itupun bersifat spiritual dan bukannya bersifat jasmanisah, tidak hanya bertentangan dengan keyakinan seluruh Muslim, tetapi sekaligus bertolak belakang dengan semangat normativitas al-Qur'an. Sesungguhnya mereka itu, lebih lanjut kata al-Ghazali, benar di dalam menguatkan adanya pahala dan hukuman yang bersifat spiritual, karena hal itu memang ada secara pasti; salah mereka menolak adanya pahala dan hukuman yang bersifat jasmaniah dan mereka dikutuk oleh hukum yang telah diwahyukan di dalam pandangan yang mereka nyatakan itu.²¹

Kesalahan para filosof, dan ini menimbulkan kesulitan menurut al-Ghazali, karena ingin melengkapi konsep Aristoteles tentang jiwa, yang oleh Aristoteles sendiri mendapat kesulitan untuk menjelaskannya. Pengertian jiwa yang dikembangkan oleh para filosof adalah begitu rumit dan berkaitan erat dengan penggunaan konsep mereka tentang *active intellect*. Pengertian intelek aktif ini di dalam filsafat Islam berakar dari apa yang tampaknya merupakan catatan sepintas lalu oleh Aristoteles bahwa intelek adalah "bagian daripada jiwa", yang pada mulanya tidak mempunyai ciri apa-apa kecuali cuma potensialitas yang dimilikinya untuk berpikir, tetapi kemudian dapat berubah "menjadi segala sesuatu". Aristoteles sendiri menjelaskan persoalan tersebut dengan cara seperti ini:²²

²¹Al-Gazali, *Tahafutu al-falasifah*, h. 232.

²²Lihat Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic*, h.

“Seperti halnya apa yang ada pada seluruh dunia fisik, dalam setiap hal, salah satunya adalah materi (yakni, apa yang secara potensial ada dalam segala benda) dan di lain pihak adalah hal lain yang merupakan kekuatan yang menghasilkan sesuatu (*efficient cause*), dalam hal mana dialah yang menciptakan segala apa yang ada ini semua (seperti seorang pengrajin dalam hubungannya dengan benda atau materinya), maka dalam wilayah jiwa pun juga harus ada perbedaan ini. Satu intelek yang bersifat begitu rupa, yang dapat menjadi segala rupa yang ada, sedang intelek yang lain adalah sebegitu rupa seperti kekuatan yang dapat membuat segala sesuatu, seperti halnya contoh yang positif adalah sinar, karena dengan cara tertentu, sinar dapat merubah warna-warna yang ada secara aktual.

Konsep jiwa Aristoteles ini, oleh para filosof, terutama al-Farabi dan Ibn Sina dielaborasi sedemikian rupa sehingga melahirkan model filsafat yang bercorak Islam. Al-Farabi, misalnya, membedakan antara dua tipe wujud, salah satunya adalah tidak berbadan jasmani dan yang lainnya berbadan jasmani, yang terdahulu adalah wujud yang terang secara aktual, sedang yang belakangan hanyalah terang secara potensial. Perkembangan intelek manusia dari potensialitas ke arah aktualitas lewat *active intellect*, memungkinkan kita berpikir tentang kedua objek pemikiran tersebut di atas. Ibn Sina memperluas pengertian *active intellect*, baik yang digunakan Aristoteles maupun al-Farabi dalam hal-hal yang sangat

pokok. Dalam hal yang berkaitan dengan pembuktian Aristoteles dan Al-Farabi tentang keberadaan *active intellect*, dari gerak intelek manusia dari potensialitas ke aktualitas, Ibn Sina menambahkan satu bukti dari keberadaan materi yang ada di bumi. Menurut Ibn Sina, baik materi maupun bentuk yang tampak dalam benda adalah terpancarkan dari *active intellect*, dan hal ini bukanlah persoalan pilihan atau kemurahan Tuhan, tetapi lebih merupakan implikasi wajib dari hakekat aktif intelek. Dalam konteks sistem yang demikianlah, sehingga dia menunjukkan keabadian jiwa manusia.²³

Menyikapi persoalan ini, ada dua alasan al-Ghazali: Pertama, pendapat yang menyebutkan bahwa ada beberapa jiwa yang tampaknya memiliki keterkaitan dengan kematiannya sama baiknya karena faktor ketidaktahuannya tampak sulit untuk didamaikan dengan pembuktiannya yang asli tentang keabadian jiwa seperti tersebut di atas.

Juga, kehidupan terus bagi jiwa yang saleh meskipun bodoh, tampaknya diterima oleh Ibn Sina, meskipun persoalannya, lalu bagaimana cuma kesalehan melulu yang dapat menggantikan pengetahuan jika hal itu termasuk di antara syarat yang perlu bagi keabadian?, bahkan yang lebih penting lagi, bagaimana Ibn Sina dapat memberikan uraian tentang rasa pedih dan nikmat dalam kehidupan yang abadi yang terlepas dari badan jasmani, padahal organ-organ fisik yang ada dalam badan manusia yang memungkinkan digunakannya imajinasi tidak akan

²³ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic*, *ibid*, h. 132 dan 137.

ada lagi di sana (akhirat)?, tidak hanya ini merupakan kemustahilan bagi jiwa yang bersifat abadi untuk merasakan perasaan-perasaan yang dirasakan indera, tetapi hal sedemikian itu adalah tidak dapat dibayangkan. Kedua, dan lagi pula, kita katakan kepada para filosof, menurut prinsip-prinsip kamu, bukannya tidak masuk akal bahwa di sana ada unit-unit atau kesatuan-kesatuan yang aktual, yang dibedakan secara kualitatif, yang jumlahnya tidak terbatas.

Saya cuma berpikir tentang jiwa-jiwa manusia yang terlepas dari badannya karena kematian. Bagaimana kamu akan menolak orang yang menguatkan pendapat bahwa hal ini adalah benar-benar tidak masuk akal dengan cara yang sama seperti kamu berpendapat bahwa hubungan antara kemauan yang abadi serta penciptaan yang bersifat temporal adalah hal-hal yang benar-benar tidak masuk akal.

3). Universalitas Pengetahuan Tuhan

Tuduhan murtad ketiga yang dilontarkan al-Ghazali kepada para filosof mengambil bentuk seperti berikut ini:

Yang menjadi persoalan adalah pernyataan mereka: "Tuhan Yang Maha Mulia mengetahui hal-hal yang bersifat universal, tetapi tidak hal-hal yang bersifat partikular". Pernyataan ini jelas-jelas menunjukkan ketidak berimanan mereka. Sebaliknya yang benar adalah "tidak ada sebutir atom pun di langit maupun di bumi yang luput dari pengetahuan-Nya".²⁴

²⁴Al-Gazali, *Tahafutu al-falasifah*, h. 243.

Mengomentari tuduhan al-Ghazali ini, menarik mengutip penjelasan Oliver Leaman,²⁵ yang dengan gamblang mengatakan bahwa tuduhan al-Ghazali ini semula timbul dari cara para filosof membedakan antara pengetahuan kita dan pengetahuan Tuhan. Dari sudut pandangan agama, Islam sangat jelas mengajarkan bahwa Tuhan mengetahui setiap dan segala sesuatu yang ada di atas dunia yang sementara ini.

Seperti orang boleh duga, bahwa pengetahuan seperti itu adalah penting sekali untuk tindakan penentuan keputusan tentang nasib jiwa manusia setelah mati. Bagaimana pun juga, suatu pikiran yang mengatakan bahwa Tuhan menciptakan alam semesta dan kemudian setelah itu melupakannya bukanlah pikiran yang menarik bagi faham ortodoks Islam. Penggerak pertama yang tak bergerak itu tidak memikirkirkan kita sama sekali, mengikuti penjelasan Aristoteles yang dianut oleh para filosof, jelas sekali ditentang oleh al-Ghazali. Implikasi pemikiran seperti ini, dijelaskan oleh al-Ghazali:²⁶

“Maka inilah prinsip dasar yang mereka percayai dan lewat prinsip ini pulalah mereka mencabut akar-akar hukum Tuhan, karena prinsip ini mengandung arti bahwa Tuhan tidak dapat mengetahui apakah Zaid mematuhi-Nya atau tidak mengetahui-Nya, lantaran Tuhan tidak mengetahui

²⁵Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic*, *op.cit*, h. 161.

²⁶Lihat penjelasan al-Ghazali ini pada Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic*, *ibid*, h. 164.

peristiwa-peristiwa yang baru apa pun yang terjadi pada diri Zaid, karena Dia tidak mengetahui Zaid sebagai individu.... Sungguh, Dia tidak dapat mengetahui bahwa Zaid menjadi seorang murtad ataukah sebagai orang yang benar-benar beriman, karena Dia hanya dapat mengetahui manusia yang tidak beriman dan manusia yang beriman secara umum, tidak sebagai kenyataan yang melekat pada individu-individu.

Demikian argumen al-Ghazali tentang persoalan universalitas Tuhan dipaparkan secara ringkas di sini. Secara keseluruhan, kita telah melihat betapa kuat dan mendasarnya kritik al-Ghazali atas para filosof di atas. Namun belakangan, terutama setelah munculnya Ibn Rusyd, kritik al-Ghazali pun menuai kritik dari Ibn Rusyd, terutama lewat bukunya *Tahafatu al-Tahafut*.

Penutup

Tiga kunci tesis filosofis yang diungkapkan di atas, yang oleh al-Ghazali digambarkan sebagai kekafiran para filosof, tidaklah dipilih secara acak-acakan. Ketiga tesis itu begitu pokok karena mereka tampaknya menolak pengaruh Tuhan terhadap ciptaannya. Jika seandainya dunia ini kekal keberadaannya, jika kebangkitan jasmani ditolak, jika Tuhan tidak memiliki pengetahuan tentang hal-hal khusus yang kecil-kecil, seperti tindak perbuatan manusia dan kejadian-kejadian alam, maka menurut pandangan al-Ghazali tidak ada perlunya lagi melanjutkan pembicaraan tentang Tuhan. Menurut bayangan al-Ghazali, tentang sikap para filosof, Tuhan tidak mempunyai pilihan apa-apa dalam hal menciptakan alam

semesta, dia tak tahu pemikiran - pemikiran dan perbuatan-perbuatan kita, dan Dia tak dapat memberi pahala atau memberi hukuman kepada pemikiran-pemikiran dan tindakan-tindakan dengan cara perubahan arti dan sungguh-sungguh setelah kematian kita nanti.

Terlepas dari berbagai polemik ini, al-Ghazali telah melahirkan sebuah ijihad baru dalam bidang filsafat Etika, yang oleh Amin Abdullah, lewat kritik-atas *Islamic Aristotelianisme* Al-Ghazali ini, tidak hanya memberi penjelasan bahwa penggunaan “rasio” dalam wilayah metafisika tidak memadai dan keliru, tetapi juga sekaligus menempatkan al-Ghazali seperti Kant di zaman modern, yang juga menganggap bahwa “rasio” dalam wilayah metafisika, tidak memadai dan keliru.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin. *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2002)
- Fakhri, Majid. *The History of Islamic Philosophy*, (New York: The New American Library, 1975),
- Ghazali, Al. *Maqashid al-Falasifah*, (Meshir: Daar al-Ma'arif, 1960)
- _____. *Tahafatu al-Falasifah*, (Meshir: Daar al-Ma'arif, 1966)
- _____. *al-Munqidz min al-dhalal*, (Beirut: al-Maktabah al-Sa'biah, t.th.)
- _____. *Ihya' Ulum al-Din*, I, (Beirut: Daar al-Kitab al-Islami, t.th.)
- _____. *Jawahir al-Qur'an*, disadur oleh Saifullah Mahyudin, *Permata Al-Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Press, 1985)
- Hanafi, Ahmad. *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991)
- Jurnal Ulumul Qur'an*, Vol. I No. 3, Tahun 1989
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic*, diterjemahkan Amin Abdullah, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1989)
- Madjid, Nurcholis (ed.). *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985)
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisime dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)
- Qadir, C.A *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1991)