

## DAFTAR ISI

### Daftar Isi Pedoman Transliterasi Dari Penyunting

- Badan Hukum Pendidikan: Telaah Persiapan  
STAIN Ponorogo Merespon Pemberlakuan  
UU RI Nomor 9 Tahun 2009 ☞ 1511 - 173  
*Kadi*
- Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008  
Tentang Perbankan Syariah: Analisis Maknanya  
bagi Perbankan Syariah di Indonesia  
☞ 174 - 199  
*Lubur Prasetyo*
- KUA dan Pernikahan Usia Dini:  
Studi Tentang Peranan KUA dalam  
Perspektif Pengendalian Sosial ☞ 200 - 232  
*Aji Damanuri*
- Teologi Menstruasi: Studi Kasus Rata-Rata  
Awal Usia Menstruasi dan Pengetahuan  
Santriwati Tentang Menstruasi di Pondok  
Al-Iman Putri Babadan Ponorogo ☞ 233 - 255  
*Agus Romdlon Saputra*
- Sosiologi, 'Ashabiah dan Sejarah Peradaban:  
Perspektif Pemikiran Ibnu Khaldûn ☞ 256 - 269  
*Abdurrahman Kasdi*
- Epistemologi Keraguan: Melacak Akar  
Keilmuan Islam al-Ghazâlî ☞ 270 - 293  
*Aksin Wijaya*
- Kedermawanan dan Nilai Kemanusiaan  
☞ 294 - 309  
*Ahmad Munir*
- Pluralisme Agama: Problem antara Harapan dan Kecemasan  
☞ 310 - 329  
*Rahmat Raharjo*
- Book Review  
Menimbang Kembali Posisi Ibnu Rushd  
Sebagai Rasionalis Islam ☞ 325 - 332

## PEDOMAN TRANSLITERASI

### 1. Huruf

|   |   |    |   |   |    |   |   |   |
|---|---|----|---|---|----|---|---|---|
| ا | = | '  | ز | = | z  | ق | = | q |
| ب | = | b  | س | = | s  | ك | = | k |
| ت | = | t  | ش | = | sy | ل | = | l |
| ث | = | ts | ص | = | sh | م | = | m |
| ج | = | j  | ط | = | dl | ن | = | n |
| ح | = | h  | ظ | = | th | و | = | w |
| خ | = | kh | ف | = | zh | ه | = | h |
| د | = | d  | ق | = | '  | ء | = | ' |
| ذ | = | dz | ك | = | gh | ي | = | y |
| ر | = | r  | ف | = | f  |   |   |   |

### 2. Madd dan Diftong

|    |   |   |    |   |    |
|----|---|---|----|---|----|
| ا  | = | á | او | = | aw |
| إي | = | î | أو | = | uw |
| أو | = | û | أي | = | ay |
|    |   |   | إي | = | iy |

pahlawan yang dipandang berhasil menghancurkan filsafat dengan kitabnya, *Tabafut al-Falasifah*, dan pada saat yang sama, sebagai penghidup ilmu-ilmu agama dengan kitabnya *Ihya'u Ulumuddin*, sebaliknya masyarakat akademis menuduh al-Ghazali sebagai biang keladi hancurnya pikiran-pikiran rasional dalam tradisi Islam.

Dua pandangan ini membawa implikasi yang berbeda bagi perkembangan keilmuan Islam pada tataran praktis. Pandangan pertama menjadikan al-Ghazali sebagai figur tunggal dalam studi Islam, khususnya dalam bidang pemikiran tasawuf, pandangan kedua mengusulkan pemikiran al-Ghazali tidak dibaca dan disebarkan kepada masyarakat. Dengan meninggalkan pemikiran al-Ghazali, masyarakat akan maju dan mampu menatap masa depan yang cerah.

Perbedaan penilaian terhadap pemikiran al-Ghazali lahir disebabkan kedua pandangan di atas melihat al-Ghazali dari segi pemikirannya yang sudah jadi. Dalam arti, pemikiran al-Ghazali sebagai wacana, dan sama sekali melupakan pemikirannya sebagai alat.<sup>205</sup> Yang kedua ini benar-benar luput dari perhatian mereka. Padahal, justru pada aspek kedua inilah, pemikiran al-Ghazali benar-benar menunjukkan sisi rasionalismenya kendati pada akhirnya menjatuhkan pilihan pada tasawuf.

Sebagaimana tertuang dalam autobiografinya, *al-Munkidz min al-Dlalal*, al-Ghazali melakukan pengembaraan yang luar biasa dalam mencari kebenaran yang meyakinkan. Bahkan dia sempat mengalami kekosongan selama dua bulan. Selama itu, dia meragukan kebenaran dan bahkan sama sekali tidak mempunyai pegangan. Al-Ghazali menggambarkan dirinya mengalami suatu keadaan kosong

---

<sup>205</sup> Perbedaan "metode" dan "wacana" didasarkan pada analisis Muhammad Abid al-Jabiri yang membagi pemikiran menjadi dua macam, yakni pemikiran sebagai isi (wacana) dan sebagai alat (metode). Pemikiran sebagai isi atau wacana adalah sekumpulan pendapat dan pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat (metode). Misalnya tentang akhlak, doktrin-doktrin keyakinan madhhab dan pemikiran yang berkaitan dengan pandangan manusia tentang alam semesta. Adapun pemikiran sebagai alat berfungsi memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran yang diproduksi dalam kerangka internal ideologi atau dalam kerangka internal pengetahuan. Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-Arabi*, (Beirut: Al-Markaz Al-Thaqafi al-Arabi Li-Al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi", Cet; ke IV, 1991), 11-12; Muhammad Abid al-Jabiri, *Ishkiliyat al-fikr al-Arabi al-Muashir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1989), 51-52; Clifford Geertz, *Pengetahuan Lokal*, (Bandung: Alfabeta, 2002), 221.

sebagaimana kaum *safsathab* dalam menghukumi keadaan, tetapi bukan dalam konteks logika.<sup>206</sup>

Setelah melakukan pengembaraan intelektual yang melelahkan, al-Ghazali kemudian sampai pada kesimpulan bahwa kebenaran yang meyakinkan itu hanya bisa diperoleh melalui metode keraguan. Menurut dia, “keraguanlah yang dapat menyampaikan pada kebenaran. Seseorang yang tidak meragukan, dia berarti tidak bernalar. Seseorang yang tidak bernalar, dia sama sekali tidak akan dapat melihat. Seseorang yang tidak dapat melihat, dia akan tetap dalam kebutaan dan kesesatan”.<sup>207</sup> Betapa al-Ghazali menjadikan keraguan sebagai prinsip epistemologinya.

Pengembaraannya ternyata membuahkan hasil. Setelah bertahun-tahun mengalami kegelisahan intelektual melihat islam berada di bawah klaim kebenaran pelbagai aliran islam yang berkembang saat itu, dan setelah dua bulan lamanya mengalami kekosongan jiwa, al-Ghazali akhirnya mendapat obat dari Allah. Allah memberinya *Nur* (cahaya) yang ditancapkan langsung ke dalam hatinya. Atas dasar itulah, al-Ghazali kemudian menegaskan bahwa dia telah menemukan kebenaran yang meyakinkan itu. Menurut dia, ilmu yang meyakinkan tidak perlu dicari. Semakin dicari, ia semakin menjauh. Ilmu yang meyakinkan akan mendatangi kita. Ilmu yang meyakinkan itu akan hadir dengan sendirinya, dan ia diperoleh dari Allah yang langsung ditancapkan ke dalam hati seseorang yang bersih.

Jika demikian kenyataannya, maka dua hal perlu dibedakan. Jika dilihat dari proses mencari kebenaran, masihkah al-Ghazali dipandang sebagai pemikir yang menghancurkan pikiran-pikiran rasional dalam islam? Dan juga, masihkah al-Ghazali hanya dibaca pada sisi pemikiran tasawufnya yang sudah jadi, dan melupakan proses dia mencari kebenaran?

Berdasar latar belakang dan kegelisahan akademik di atas, maka yang menjadi fokus penelitian ini adalah proses al-Ghazali mencari kebenaran. Jika diajukan dalam bentuk pertanyaan, bagaimana model epistemologi keislaman al-Ghazali dalam mencari kebenaran yang meyakinkan? Dari fokus masalah ini akan dikaji beberapa sub masalah: pertama, Bagaimana pengembaraan intelektual al-Ghazali dalam mencari kebenaran?; Bagaimana pemikiran keislaman yang meyakinkan menurut al-Ghazali?

<sup>206</sup> Al-Ghazali, *al-Munqid*, 539.

Sesuai dengan kegelisahan akademik dan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk menawarkan model pembacaan baru terhadap pemikiran keislaman al-Ghazali untuk menemukan sesuatu yang selama ini luput dari pembacaan sebagian pemerhati pemikiran al-Ghazali. Pembacaan baru yang dimaksud adalah menganalisis secara epistemologis dan hermeneutis model epistemologi keislaman al-Ghazali.

Pelacakan ini diharapkan dapat memberi pelajaran pada kita bersama agar tidak melihat pemikiran al-Ghazali pada aspek wacananya yang sudah jadi semata. Tapi juga bagaimana al-Ghazali berproses mencari kebenaran. Jika ini yang menjadi obyeknya, tidak diragukan lagi al-Ghazali akan dianggap sebagai pemikir yang langkah-langkahnya layak ditiru, sebagaimana epistemologi keraguan Rene Descartes yang berpengaruh besar di dunia Barat.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan fokus kajian epistemologi keislam al-Ghazali. Untuk mempermudah dan memperjelas arahan penelitian ini, akan dibuat langkah-langkah metodologis sebagai berikut:

Ada dua sumber yang akan digunakan dalam penelitian ini, yakni, sumber primer dan sekunder: *Pertama* sumber primer, yakni karya-karya asli al-Ghazali yang memuat teori epistemologinya, seperti, *al-Munkidz min al-Dlalal*, *Mizan al-Amal*, *Mikyar al-Ilmi*, dan karya-karyanya yang memuat hasil kreasi epistemologi keraguannya, seperti *Ihya' u Ulumiddin*, *Miskat Anwar*, *Kimiya' u AlSa'adah*, dsb.<sup>208</sup> *Kedua*, sumber sekunder yang terkait dengan karya-karya yang membahas epistemologi keislaman al-Ghazali, seperti, *Nadlariyat fi fikri al-Ghazali*, karya Amir al-Najjar;<sup>209</sup> *al-Minhaj al-Falsafi baina al-Ghazali wa Dekart*, karya Mahmud Hamdi Zukzuk,<sup>210</sup> *Nadlariah al-Ma'rifah, baina al-Qur'an wa Falsafah*, karya Ajih Abdul Hamid al-Kurdi,<sup>211</sup> *Mashadir al-Ma'rifah fi al-Fikri al-Dini wa al-Falsafi*, karya Abdurrahman bin Zaid al-

---

<sup>208</sup> Amir al-Najjar, *Nadlariyat fi fikri al-Ghazali*, 5.

<sup>209</sup> Amir al-Najjar, *Nadlariyat fi fikri al-Ghazali* (al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1992).

<sup>210</sup> Mahmud Hamdi Zukzuk, *al-Minhaj al-Falsafi baina al-Ghazali wa Dekart* (al-Qahirah: Dar al-M'arif, 1973).

<sup>211</sup> Abdul Hamid al-Kurdi, *Nadlariah al-Ma'rifah, baina al-Qur'an wa Falsafah* (t.r.: Maktabah al-Muavvad, 1992).

Zunaidi,<sup>212</sup> *al-Hakikah fi Nadri al-Ghazali*, karya Sulaiman Dunya, dan *Naqd al-Aqli baina al-Ghazali wa Kant*, karya Abdullah Muhammad Ali al-Fallahi.

Sebagai penelitian kepustakaan, maka prosedur memperoleh data ditempuh melalui studi kepustakaan, dan menelusuri karya-karya para pemerhati epistemologi keislaman al-Ghazali. Setelah data terkumpul, dua langkah analisis data akan ditempuh, yakni membaca karya-karya sekunder dan primer.

Langkah *pertama* meliputi dua hal: *pertama*, membaca pandangan para peneliti tentang epistemologi keislaman al-Ghazali. *Kedua*, mengkonstruksi hasil bacaan tersebut secara sistematis dan logis sesuai dengan fokus penelitian untuk kemudian mengaitkan dengan pembacaan peneliti sendiri terhadap pemikiran keislaman al-Ghazali yang sudah jadi. Langkah *kedua*, analisis data primer, yakni, mensistematisasi epistemologi keislaman al-Ghazali.

Sebagaimana dijelaskan di depan, penelitian ini bertujuan untuk melacak proses pencarian kebenaran yang dilakukan al-Ghazali yang konon menggunakan epistemologi keislamana yang bertolak pada keraguan. Untuk itu, akan digunakan metode deskriptif-analitis dengan menggunakan pendekatan sejarah pemikiran, hermeneutika teoritis, dan epistemologi. Metode deskriptif-analitis dimaksudkan untuk mendeskripsikan epistemologi keislaman al-Ghazali; sejarah pemikiran dimaksudkan untuk mengetahui evolusi pemikiran al-Ghazali; hermeneutika teoritis digunakan untuk membaca dan mengungkap teori epistemologi keislaman al-Ghazali; dan epistemologi digunakan sebagai perangkat untuk menilai kerangka kerja epistemologi keislaman al-Ghazali.

## SEJARAH HIDUP DAN PERJALANAN INTELEKTUAL AL - GHAZALI

Nama lengkap al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad Ibnu Muhammad ibnu Muhammad al-Thusi al-Ghazali.<sup>213</sup> Ia dilahirkan pada tahun 450 H/1058 M di Thus wilayah Khurasan (Iran) dari keluarga yang sangat sederhana dan taat menjalankan agama, yang

<sup>212</sup> Abdurrahman bin Zaid al-Zunaidi, *Mashadir al-Ma'rifah fi al-Fikri al-Dini wa al-Falsafi* (t.t.: Maktabah al-Muayyad, 1992).

<sup>213</sup> Sulaiman Dun-ya, *al-Haqiqah fi Nazri al-Ghazali* (Kairo: Dâr al-Ma"arif, tt),

dikenal sebagai tokoh sufi berpengaruh. Ayah al-Ghazâli mempercayakan kedua anak laki-lakinya, yaitu al-Ghazâli dan saudaranya Ahmad untuk dibesarkan oleh seorang sufi yang saleh, yang mengajar mereka menulis dan mendidik mereka sampai uang yang ditinggalkannya habis.<sup>214</sup> Konon distrik Thus melahirkan banyak pemikir besar, seperti penyair Firdausi (w. 416H/1025 M), negarawan Nizam al-Muluk (w. 495H/1092M).

Al-Ghazali mengawali pendidikannya di daerahnya, yakni Thus. Pendidikan al-Ghazali di antaranya adalah mempelajari al-Qur'an dan hadits. Dia belajar fiqh di daerahnya, Thus kepada Ahmad bin Muhammad al-Radzakâni al-Thusi. Menginjak umur 25 tahun, al-Ghazâli berguru kepada Ali Nashr al-Ismâ'îl, seorang ulama terkenal di Thusi. Pada tahun 473 H, dia pergi ke Naisabur untuk belajar kepada al-Juwainî,<sup>215</sup> darinya al-Ghazâli memperoleh ilmu kalam, dialektika, ilmu alam, filsafat dan logika.<sup>216</sup> al-Juwaini kemudian meminta al-Ghazali untuk mengajar di sana hingga dia meninggal dunia (478/1085). Tidak hanya ilmu kalam. Al-Juwaini juga mengajari al-Ghazali filsafat, termasuk logika dan filsafat alam. Selain kedua ilmu itu, di Naysyafur, al-Ghazali juga belajar tasawuf dari al-Farmadzi. Di sana pula, dia mempelajari ajaran ta'limiyah syi'ah yang mengklaim diri sebagai pemilik otoritas atas kebenaran Tuhan. Ajaran ini merupakan ajaran fundamental syi'ah ismailiyah yang sudah lama mereka anut, sebelum al-Ghazali lahir.<sup>217</sup>

Al-Ghazâli tinggal di Naishapur sampai gurunya meninggal dunia. Dari Naishapur ia pergi Mu'askar sebuah kota yang indah bagi tempat tinggal keluarga Sultan Saljuq, terutama wazirnya yang terkenal adalah Nizam al-Mulk. Al-Ghazâli mendapatkan sambutan dan respek yang luar biasa dari wazir itu. Selama enam tahun di kota itu dia menghabiskan waktunya dalam forum diskusi dan perdebatan ilmiah

<sup>214</sup> Abdul Qayyum, *Letters of al-Ghazâli*, Ter j. Haidar Bagir (Jakarta: Mizan, 1993), 2.

<sup>215</sup> Ia juga dikenal Imam Haramayn, menurut sebuah keterangan konon al-Juwainî ini sempat iri dengan kecerdasan yang dimiliki oleh al-Ghazâli, hanya saja hal ini ia pendam dan tidak pernah disampaikan kepada al-Ghazâli. Sulaiman Dunya, *al-Haqiqah fi Nazri al-Ghazâli*, 20.

<sup>216</sup> Abul Quasem, *The Ethics of*, 17.

<sup>217</sup> Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, 181-182; Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan* *Revisi dan Al-Ghazâli* (Negerabanta: TLL Press, 2005), 13-16.

serta merenungkan kembali ilmu-ilmu yang ia dapatkannya, juga menulis karya mengenai ilmu kalam.<sup>218</sup>

Karena kehebatannya, Nizam al-Muluk mengangkat al-Ghazâlî menjadi guru besar di bidang fiqh dan teologi sekaligus rektor Universitas Nizamiyah di Baghdad dalam usia yang relatif muda yaitu 34 tahun.<sup>219</sup> Al-Ghazâlî menjadi pengajar dan rektor di universitas tersebut selama kurang lebih 4,5 tahun. Pada fase ini dikenal dengan fase Baghdad di mana beliau banyak menghabiskan waktunya untuk belajar, menelaah buku-buku filsafat secara otodidak dan menulis buku.<sup>220</sup> Maka lahirlah beberapa karya beliau dalam berbagai bidang ilmu seperti fiqh, ushul fiqh, mantiq, jadal (dialektika), filsafat dan tentang Bathiniyah.<sup>221</sup> Beberapa karyanya tersebut tidak hanya bercorak deskriptif, tetapi juga argumentatif berupa penolakan unsur-unsur tertentu.

Selama waktu itu ia ditimpa keragu-raguan tentang kegunaan pekerjaannya, sehingga ia akhirnya menderita penyakit yang tidak bisa diobati dengan obat lahiriah (fisioterapi).<sup>222</sup> Pekerjaan itu kemudian ditinggalkannya pada tahun 484 H, untuk menuju Damsyik, dan di kota ini ia merenung, membaca dan menulis, selama kurang lebih dua tahun, dengan tasawuf sebagai jalan hidupnya. Kemudian mengembara lagi ke Palestina sampai kemudian menunaikan haji, sekembalinya dari ibadah haji ia kembali ke Thus, selama rentang waktu itulah ia mengarang buku yang kemudian terkenal sebagai *magnum opus*-nya yaitu *Ihyâ' 'Ulum al-Dîn* (menghidupkan ilmu-ilmu agama). Karena desakan penguasa di masanya, Al-Ghazâlî bersedia kembali mengajar di sekolah Nizamiyah pada tahun 499 H.<sup>223</sup> Akan tetapi hal ini hanya berlangsung selama dua tahun, untuk akhirnya ia

<sup>218</sup> Al-Ghazali, *al-Munqidh min ad-Dalâl* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), 32.

<sup>219</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 80.

<sup>220</sup> D.B. MacDonald, *Development of Muslim Theology and Constitutional Theology* (New York: Charles Scribner's Son, 1903), 127.

<sup>221</sup> Perkiraannya rata-rata ia menulis 16 lembar perhari.

<sup>222</sup> Tercatat al-Ghazâlî mengalami dua periode krisis dalam hidupnya, pertama, ketika ia berkuat dengan problematika pengetahuan selama dua bulan. Kedua kegalauan dia ketika harus meninggalkan Universitas Nizamiyah di Baghdad selama enam bulan. Lihat, Andi Nurbaethy, *Development of al-Ghazâlî Concept of The Knowledge* (Risalah Tesis McGill University, 1998), 8.



kembali ke Thus di mana pada masa inilah, Al-Ghazâlî baru menemukan hakekat yang dicarinya, yaitu "Tariqah Sufi",<sup>224</sup> jalan hidup abadi kemudian ia mendirikan sebuah sekolah untuk para *fuqaha* dan sebuah pondok untuk para *mutasawwifin*, dan di kota ini pula ia meninggal pada tahun 505 H/1111 M.

Al-Ghazâlî dikenal bukan saja sebagai seorang intelektual, atau ahli Fiqh, tapi juga seorang sufi. Beliau tidak hanya menguasai dan memahami disiplin filsafat, namun juga ilmu pokok-pokok agama (*ushûl al-dîn*) lainnya. Al-Ghazâlî pun menguasai wacana-wacana mistik Islam (sufisme), yang hingga sekarang ini masih menjadi warisan abadi kaum muslimin di pelbagai belahan dunia. Bahkan hebatnya, meski karya-karya sufistiknya jauh lebih dominan dibanding dengan karya filosofis ataupun fiqh-nya, ia lebih menjadi "milik" umat Islam secara keseluruhan dari pada "hanya" terbatas kalangan sufi. Ia lebih dikenal dalam ranah ke-Islaman populer dari pada dalam dunia sufi itu sendiri.<sup>225</sup>

Petualangan ilmunya membawa kepada kesangsian epistemologi (*skeptis*) dalam jiwanya, karena semua ilmu yang ia pelajari tidak ada yang memuaskan kegel"Isâhan intelektual dan spiritualnya sehingga ia mempelajari tasawuf. Maka al-Ghazâlî membaca literatur tasawuf seperti karya al-Muhasibi, al-Junaidi, al-Shibli, al-Busthomi dan lain-lain. Hasilnya al-Ghazâlî berkesimpulan bahwa satu-satunya harapan mencapai kepastian dan kenikmatan dalam hidup adalah terletak pada jalan tasawuf.<sup>226</sup>

Al-Ghazali kemudian pergi ke damaskus. Di sana dia menemui seorang guru sufi bernama Abu Fatah Nasr Ibn Ibrahim al-Maqdisi al-Nablusi (W. 490 H/1097 M), seorang ulama terkemuka mazhab Syafi"i di Syria.<sup>227</sup> Tujuannya adalah ingin mencurahkan sepenuhnya pada jalan sufi. Di tempat tersebut al-Ghazâlî tinggal selama 2 tahun dan selama itu pula ia melakukan „*uzlah*, *khalwat*, *riyâdlah* dan *mujâbadah* sebagaimana ajaran tasawuf yang diperolehnya. Perilakunya itu didedikasikan untuk menjernihkan batin agar mudah berzikir kepada Allah.

Setelah itu kira-kira pada tahun 489 H/1096 M, al-Ghazâlî meninggalkan Damaskus menuju Jerusalem. Pada saat itu al-Ghazâlî sempat berziarah ke makam al-Khalil Ibrahim sampai kemudian bergerak untuk melakukan ibadah haji.<sup>228</sup> Sebelum kembali ke

<sup>224</sup> Heri Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam* (Jakarta: Hikmah, 2003), 164.

<sup>225</sup> Al-Ghazâlî, *Neraca Kebenaran*, terj. Kamran As"ad (Yogyakarta: Pustaka

Jerusalem dari ibadah haji ia mampir dulu ke Baghdad karena rindu kepada keluarganya, namun di Baghdad kehidupan spiritualnya terganggu dan segera ia berkhawatir. Namun gurunya Abu Nasr di Damaskus sudah meninggal dunia dan akhirnya ke Jerusalem.

Karena terjadi Perang Salib, al-Ghazâlî meninggalkan Jerusalem menuju Mesir, tepatnya di Iskandariyah, pusat peradaban Islam setelah Baghdad.<sup>229</sup> Setelah melakukan safari spiritual al-Ghazâlî menjumpai realitas masyarakat yang mengalami dekadensi moral dan krisis iman. Faktor inilah yang menariknya kembali ke kancah penyebaran ilmu dan melepas baju uzlahnya.<sup>230</sup> Akhirnya dia menerima kembali ajakan penguasa Saljuq yang baru Fakhr al-Muluk putra Nizam al-Muluk untuk mengajar kembali di madrasah Na'Isâpur. Ia mengajar di madrasah almamaternya tersebut selama tiga tahun. Pada periode ini ia menulis salah satu karyanya dalam bentuk autobiografi, *al-Munkid min al-Dalal*,<sup>231</sup> dan karya-karya lainnya.

Pada tahun 1110 M al-Ghazâlî kembali ke tanah kelahirannya Tus, kemudian mendirikan madrasah bagi para pengkaji ilmu-ilmu agama dan sebuah *kebanqab* bagi para sufi. Di sini bersama sekitar 150 muridnya dia menghabiskan masa hidupnya sebagai pengajar dan guru sufi. Al-Ghazâlî wafat pada Jumadil Akhir tahun 505 H / Desember tahun 1111 M pada usia 53 tahun.<sup>232</sup>

## AKAR KEILMUAN ISLAM AL-GHAZALI

Menurut Sulaiman Dunya, al-Ghazali bertolak pada dua metode epistemologi: *pertama*, metode negasi yang bertolak pada keraguan; *kedua*, metode afirmasi, yang juga disebut metode cahaya.<sup>233</sup> Metode kedua ini lahir tidak serta merta. Metode kedua diperoleh dari Allah

<sup>226</sup> Al-Ghazali, *al-Munqidz*, 59.

<sup>227</sup> Al-Tibawi, "Al-Ghazali's Sojourn In Damascus and Jerusalem", dalam *Islamic Quarterly*, Vol. IX, No 3-4, (1965), 68.

<sup>228</sup> Manzur Ahmad Hanafi, *A Survey of Muslim Institution and Culture* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1992), 136.

<sup>229</sup> Corbin, *Tarikh*, 273.

<sup>230</sup> Al-Ghazali, *al-Munqidz*, 71.

<sup>231</sup> Konon, karya ini ditulis lima tahun sebelum meninggalnya al-Ghazali.

<sup>232</sup> Al-Subki, *Tabaqah*, 105.

<sup>233</sup> Anwar Khalid al-Za'bi, *Mas'alah Ma'rifah Wa Minhaj Al-Bahthi Inda Al-*

setelah al-Ghazali mengalami masa-masa keraguan.<sup>234</sup> Sulaiman Dunya mencatat dua model keraguan yang dialami al-Ghazali: keraguan ringan dan keraguan berat.<sup>235</sup> Keraguan ringan adalah keraguan al-Ghazali menemukan kebenaran agama pada aliran-aliran yang berkembang kala itu, sedang keraguan berat adalah keraguan akan ditemukannya kebenaran melalui indra dan akal.

Atas dasar pemilahan metode itu, Sulaiman Dunya kemudian memetakan pemikiran al-Ghazali menjadi tiga fase: fase pra keraguan, fase keraguan dan pasca keraguan yang dikenal sebagai fase mendapatkan petunjuk dan ketenangan. Fase pra keraguan merupakan fase dimana al-Ghazali sedang gencar-gencanya mendalami pemikiran rasional, kendati pada fase ini konon al-Ghazali sudah mulai merasakan munculnya keraguan; fase keraguan merupakan fase dimana dalam waktu yang panjang al-Ghazali mengalami keraguan, dan fase ini pula al-Ghazali menulis dalam bentuk kritik atas ilmu kalam, filsafat, dan ta'limiyah; dan fase ketiga merupakan fase dimana al-Ghazali mulai mendapat petunjuk dari Tuhan, dan pada fase ini pula al-Ghazali mulai mendalami tasawuf untuk menemukan konsep kebenaran sejati.<sup>236</sup>

Ada kesan awal, menurut beberapa peneliti sebagaimana dilansir pada telaah pustaka pada bab satu di atas, bahwa al-Ghazali menganut epistemologi keraguan, kendati model keraguannya belum diketahui dengan jelas, apakah keraguan religius atau keraguan epistemologis. Osman Bakar menilai, al-Ghazali tidak mengalami keraguan religius. Itu terlihat dari keyakinan al-Ghazali bahwa dia masih percaya pada Tuhan, wahyu kenabian dan hari akhir.<sup>237</sup> Al-Ghazali menurut banyak kalangan menganut keraguan epistemologis, dan ada pula yang menilainya mengalami keraguan kesadaran.<sup>238</sup> Banyaknya penilaian yang berbeda-beda itulah, maka dalam tulisan ini, penulis hendak melacak lebih jauh model epistemologi keraguan al-Ghazali.<sup>239</sup>

---

<sup>234</sup> Sulaiman Dunya, *al-Hakikah fi Nadhri al-Ghazali* (al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1971).

<sup>235</sup> Sulaiman Dunya, *al-Hakikah fi Nadhri al-Ghazali*, 24-30; Abdul Halim Mahmud, *Qadiyyat al-Tasawwuf*, 273.

<sup>236</sup> Sulaiman Dunya, *al-Haqiqah inda al-Ghazali*, 56-59.

<sup>237</sup> Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, 137.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Untuk melacak model epistemologi al-Ghazali, penulis akan merujuk pada dua sumber: otobiografi, yakni *al-Munqid min al-Dalal*, dan biografinya. Ini penting,

mampu melihat sesuatu yang tidak bisa dilihat oleh orang yang tidak berfikir. Bahkan, orang yang tidak berfikir, tegas al-Ghazali, tidak hanya tidak mampu melihat kebenaran, tetapi juga akan tersesat di jalan yang salah.

Prinsip epistemologi keraguan ini masih bersifat umum. Model epistemologi keraguan al-Ghazali dapat diketahui dengan memaparkan tiga unsur berikut yang saling terkait dalam epistemologi: *pertama*, subyek dan alat mengetahui; *kedua*, obyek pengetahuan; *ketiga*, sifat pengetahuan itu sendiri. Dia menulis,

“Lalu, saya katakan pada diriku” yang saya cari hanyalah mengetahui hakikat perkara (*Darku Haqā'iq al-Umur*). Untuk itu, saya harus mencari ilmu hakiki (*Haqīqatu al-ilmī*). Apa itu ilmu hakiki?”<sup>245</sup>

Ada dua hal penting dari tulisan al-Ghazali di atas: obyek pengetahuan dan hakikat pengetahuan. Obyek yang hendak diketahui al-Ghazali adalah hakikat sesuatu (*haqā'iq al-Umur*). Hakikat sesuatu yang dimaksud al-Ghazali adalah Allah, sebagai wujud esensial,<sup>246</sup> yang

<sup>245</sup> Al-Ghazali, dalam Abdul Halim, *Qadiyyatu al-Tasawwuf*, 330; al-Ghazālī, *Majmū'ah Rasā'il al-Imam al-Ghazālī*, 538.

<sup>246</sup> Al-Ghazali membagi wujud sesuatu menjadi lima jenis. “*Wujūd* pada dasarnya ada lima: *pertama*, *Wujūd Esensial (al-Wujūd al-Dhātī)* atau *wujūd haqīqī* yang berada di luar indra dan akal, namun keduanya dapat mengambil gambaran bentuk dari *wujūd* tersebut. Pengambilan seperti itu disebut persepsi (*idrāk*), seperti *wujūd* langit, bumi dan tumbuh-tumbuhan, dan hewan. *Kedua*, *Wujūd Indrawi (Wujūd al-Hisī)* adalah sesuatu yang menjelma di dalam penglihatan mata, sementara sesuatu itu tidak mempunyai *wujūd* di luar mata. Ia hanya mempunyai wujud di dalam indra dan khusus bagi orang yang mengindra saja, seperti sesuatu yang dilihat orang tidur atau orang sakit. *Ketiga*, *Wujūd Khayal (Wujūd Khayālī)*, yakni bentuk benda-benda indrawi ketika ia menghilang dari indra anda, sementara anda mampu mencipta misalnya bentuk *wujūd* gajah dan kuda di dalam khayal anda. *Keempat*, *Wujūd Rasional (wujūd al-Aqli)*, sesuatu itu mempunyai ruh, hakikat dan makna, dan akal hanya dapat menangkap maknanya tanpa menetapkan bentuknya di dalam khayal dan indra atau di luar keduanya, seperti “tangan” ketika yang dimaksud dari kata itu adalah kemampuan rasional. *Kelima*, *Wujūd Imitatif (Wujūd Shibbī)*, sesuatu itu sendiri tidak ada, baik melalui bentuknya, hakikatnya, di luar, di dalam indra, dan di dalam khayal, dan tidak pula di dalam akal. Namun, ada sesuatu lain yang menyerupai salah satu karakternya dan salah satu sifatnya.” Al-Ghazālī, “Faysāl al-Tafrīqah Bayna al-Islam wa Zindīqah”, dalam *Majmū'ah Rasā'il Al-Imam Al-Ghazālī* (Libanon, Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 240-241. Bandingkan dengan Al-Ghazālī, *Faysāl Al-Tafrīqah*, Sulaiman

tidak berbentuk material. Dia adalah wujud yang tidak ada sesuatu yang menyamai-Nya.

Para pemikir berbeda-beda dalam melihat Allah. Aliran empirisme menolak adanya Tuhan, Allah; para teolog menggunakan akal dengan metode dialektika, dan para filsuf semisal Ibnu Rusyd menggunakan akal dengan metode demonstratif dalam mengetahui Allah.<sup>247</sup>

Berbeda dengan para pemikir di atas, al-Ghazali merujuk pada ilmu hakiki untuk mengetahui Allah, lantaran Allah merupakan wujud esensial (wujud hakiki). Ilmu hakiki dalam pandangan al-Ghazali adalah ilmu al-yakin (pengetahuan yang meyakinkan). Pengertian mengenai pengetahuan yang meyakinkan tentu saja masih interpretable. Sebab, masing-masing aliran pasti mengklaim pengetahuan yang ditawarkan kelompoknya sebagai yang paling benar dan meyakinkan. Ibnu Rusyd misalnya menjadikan metode demonstratif sebagai metode yang dapat menghantarkan para pencari kebenaran menemukan kebenaran yang meyakinkan.<sup>248</sup> Begitu juga al-Ghazali. Mengenai ilmu yang meyakinkan, al-Ghazali menulis,

“jelaslah bagi saya bahwa ilmu yang meyakinkan (*ilmu al-yaqîn*) adalah suatu ilmu yang benar-benar dapat menyingkap obyek pengetahuan, yang tidak lagi menimbulkan keraguan, yang tidak lagi disertai kekeliruan dan khayalan, sehingga tidak ada celah yang menunjukkan kepalsuan atau yang mengubahnya menjadi keragu-raguan bahkan penolakan.”<sup>249</sup>

Ilmu yang meyakinkan menurut al-Ghazali adalah suatu ilmu yang benar-benar dapat menyingkap obyek pengetahuan, yang tidak lagi menimbulkan keraguan, yang tidak lagi disertai kekeliruan dan khayalan, sehingga tidak ada celah yang menunjukkan kepalsuan atau yang mengubahnya menjadi keragu-raguan bahkan penolakan. Jika obyeknya adalah Allah, maka pengetahuan tentang-Nya tidak lagi dapat diragukan oleh apapun. Sekalipun ada seseorang yang mampu

---

Muhammad Ali al-Fallah, *Naqd Bayna al-Ghazâlî Wa Kant: Dirâsab Tablîiah-Muqâranah* (Libanon, Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'ah li al-Dirâsât wa al-Naz'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2003), 91; Iysa A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy*, 53-54.

<sup>247</sup> Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd, Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 108.

<sup>248</sup> Ibid, 86-88.

<sup>249</sup> Al-Ghazali, dalam Abdul Halim, *Qadiyyatu al-Tasawwuf*, 330; al-Ghazâlî.

penegasan tidak bisa berkumpul dalam satu kondisi”, “sesuatu tidak mungkin pada saat yang sama ia qadim dan hadith, ada dan tidak ada”.

Kemudian indra-indra itu bertanya: “dengan apa anda mempercayai hakim akal sebagai ganti hakim indra, padahal dulu anda mempercayai saya? Kemudian datanglah hakim akal dan mendustai saya, andaikata bukan karena hakim akal, tentu saja sampai saat ini, anda masih mempercayai saya. Dan mungkin saja, di belakang hakim akal, ada hakim lain yang kelak, ketika ia muncul kemudian mendustai hukum yang ditetapkan oleh akal, sebagaimana kemunculan hakim akal mendustai huku yang ditetapkan hakim indra. Padahal kemunculan yang terakhir ini tidaklah mustahil”.<sup>252</sup>

Dalam kisah dialogis itu, al-Ghazali memang menilai akal membeirkan kepastian, seperti perkataan “sepuluh lebih banyak dari tiga”, dan juga bahwa “penegasian dan penegasan tidak bisa berkumpul dalam satu kondisi”, “sesuatu tidak mungkin pada saat yang sama ia qadim dan hadith, ada dan tidak ada”. Al-Ghazali memang tidak memberikan contoh kelemahan akal.<sup>253</sup> Al-Ghazali hanya menunjukkan kritik terhadap “alasan dalam mempercayai”. Dalam kisah dialogis itu, indra mempertanyakan, mengapa anda kini harus mempercayai akal, padahal sebelumnya anda mempercayai indra, lalu anda meninggalkan kepercayaan pada indra setelah datang akal. Model kepercayaan yang seperti itu, tegas indra, pada gilirannya juga menjadi mungkin jika kelak kepercayaan pada akal bakal ditinggal ketika ada alat lain yang dinilai lebih kuat daripada akal. Kemungkinan munculnya alat lain itu bersifat mungkin. Jika itu terjadi, maka akal akan ditinggal dan akan menghakimi akal, sebagaimana akal menghakimi indra.

Demikianlah, al-Ghazali mulai menunjukkan kelemahan-kelemahan pengetahuan yang didasarkan pada indra dan akal.<sup>254</sup> Lalu, al-Ghazali menunjukkan bahwa ada alat lain yang pengetahuannya

---

<sup>252</sup> al-Ghazâli, “al-Munqid min al-Dhalal”, dalam *Majmu'ah Rasâ'il alîmâm al-Ghazâli*, 539.

<sup>253</sup> Contoh kritik al-Ghazali terhadap akal terdapat dalam karyanya, *Tabaîfut Al-Falasifah*, sebagaimana contoh di atas.

<sup>254</sup> Itu artinya, al-Ghazali mulai mengkritik aliran empirisme dan rasionalisme

mungkin lebih meyakinkan daripada pengetahuan yang diperoleh melalui indra dan akal. Dia menulis,<sup>255</sup>

“Jiwaku berhenti sejenak untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu, dan diperkuat pula dengan persoalan yang muncul di kala tidur. Kemudian jiwaku berkata”Apakah anda tidak melihat”, kata sang ego, “di waktu tidur, anda percaya terhadap sesuatu, dan anda menghayal situasi dan kondisi, dan memegangnya sungguh-sungguh dan hal itu berlasngsung terus menerus. Selama anda dalam hayalan tersebut, anda tidak mempunyai keraguan apapun terhadap kebenarannya. Tetapi, ketika sadar, anda akan melihat bahwa hal itu tidak nyata dan palsu belaka. Lalu, dengan apa anda meyakini bahwa seluruh keyakinan anda di saat sadar, baik yang berasal dari indra maupun yang dari akal pikiran adalah benar dengan hanya menyandarkan pada kondisi dimana diri anda ada di dalamnya?” tetapi mungkin saja akan terjadi suatu keadaan yang memiliki ciri yang sama dengan keadaan keterjagaan anda, seperti halnya kondisi keterjagaan anda yang dinisbatkan ke dalam kondisi tidur anda. Sehingga jadilah kondisi keterjagaan anda itu sebagai kondisi tidur. Andaiakata keadaan itu banar-benar terjadi, maka anda menjadi yakin bahwa segala apa yang anda persepsikan dengan akal sekedar sebagai hayalan yang tidak ada artinya. Dan barangkali, keadan itu merupakan sesuatu yang diakui oleh para sufi sebagai keadaan mereka yang sebenarnya. Sebab mereka dapat mengadakan musyahadah terhadap diri mereka sendiri. Ketika mereka bisa melakukan itu dan lepas dari ikatan panca indra, mereka akan menemui berbagai keadaan yang tidak sesuai lagi dengan perkara-perkara yang rasional. Barangkali, keadaan ini disebut kematian. Sebab, Nabi bersabda “manusia pada hakikatnya adalah tidur, dan ketika mati, mereka menjadi sadar”. Jadi, keadaan di dunia adalah bagaikan tidur, jika kondisi itu dibanding dengan keadaan di akhirat kelak. Ketika mati, maka terlihatlah segala sesuatu tidak sebagaimana apa yang mereka lihat sekarang. Juga seperti firman Allah, maka kami singkapkan daripadamu tutup matamu, maka penglihatanmu pada waktu itu akan tajam” (qaaf: 22)”.

Setelah itu, al-Ghazali mulai merasakan keraguan pada dirinya. Dia mulai meragukan kebenaran yang selama ini dia peroleh melalui

<sup>255</sup> al-Ghazâli, “al-Munqid min al-Dhalal”, dalam *Majmu'ah Rasâ'il al-Imam al-*

indra dan akal, dan mulai menaruh perhatian pada alat lain, yang disebut intuisi. Walaupun al-Ghazali masih meyakini indra dan akal bisa mengetahui sesuatu, tetapi pengetahuan yang dicapai kedua alat itu dia nilai tidak meyakinkan. Apalagi, obyek yang menjadi sasaran pengetahuan bukanlah obyek yang sifatnya material, melainkan abstrak, tetapi nyata, yakni Allah, yang dia sebut hakikat sesuatu (*Haqâiq al-Umûr*).

Setelah itu, al-Ghazali mengalami masa keraguan berat. Kira-kira dua bulan lamanya, dia berada dalam kekosongan. Dia mengisahkan masa kekosongan dirinya, dimana akal tidak mampu mengatasinya.<sup>256</sup> Jika akal tidak lagi dipercaya, dan tidak mampu menyembuhkan keraguannya itu, lalu bagaimana mengatasi keraguan itu? Yang mampu menyembuhkan keraguan yang menimpa al-Ghazali itu dan bahkan mampu menyingkap kebenaran yang kabur menurut al-Ghazali adalah Nur Ilahi. Tidak hanya sekedar menyembuhkan, al-Ghazali juga menyebut Nur ilahi sebagai kunci segala kebenaran. Justru kalau kita meyakini, ilmu dan kebenaran hanya bisa diperoleh melalui akal dan indra, menurut al-Ghazali, kita berarti menyempitkan kebenaran dan rahmat ilahi. Dia menulis,<sup>257</sup>

“Sampai akhirnya, “Allah menancapkan Nur ke dalam dadaku”. Nur itu merupakan kunci kebanyakan pengetahuan. Maka seseorang yang menduga bahwa penyingkapan ilmu berhenti pada dalil semata, berarti dia menyempitkan rahmat Allah yang luas”. “Ketika Rasulullah ditanya mengenai makna kata syarkhu “penjelasan” sebagaimana firman Allah, “barang siapa yang Allah kehendaki untuk diberi petunjuk, niscaya Dia akan melapangkan (*yasyrah*) dadanya untuk memeluk agama Islam” (al-An’am: 125). Nabi menjawab: ia (syarkh) adalah nur yang ditancapkan Allah ke dalam hati”. Kemudian ditanya lagi, “apa tanda-tandanya?” Nabi menjawab, “menghindar dari negeri tipuan, dan kembali menuju ke negeri kekal”. Inilah yang dimaksud sabda Nabi, “sesungguhnya Allah menciptakan makhluk dalam kegelapan, kemudian Dia memerciki mereka dengan cahaya-Nya”. Dari nur itu sejatinya seseorang mencari kasyf. Nur itu terpancar dari kemurahan ilahi dalam kondisi-kondisi tertentu. Untuk mendapatkannya, seseorang senantiasa mengincarnya taksus menerus, sebagaimana sabda nabi,

<sup>256</sup> al-Ghazâlî, “al-Munqid min al-Dhalâl”, dalam *Majmû‘ah Rasâ‘il al-Imam al-Ghazâlî*, 539-540.

<sup>257</sup> al-Ghazâlî, “al-Munqid min al-Dhalâl”, dalam *Majmû‘ah Rasâ‘il al-Imam al-*



“sesungguhnya, di dalam perjalanan hidupmu, Tuhan memiliki beberapa pemberian. Karena itu, hendaknya anda selalau siaga dan mempersiapkan diri menerimanya”.

Ilmu yang diperoleh dari hati melalui kasyaf yang ditancapkan Allah ke dalam dadanya menurut al-Ghazali merupakan ilmu yang tidak masuk ke dalam kategori ilmu yang dicari, pengetahuan yang aksiomatik, dan karena itu, ia tidak perlu dicari. Justru, ilmu itu akan lari jika kita mencarinya. Inilah yang dalam tradisi tasawuf disebut ilmu huduri. Dia menulis,<sup>258</sup>

“Maksud dari penjelasan di atas adalah agar seseorang senantiasa berusaha sungguh-sungguh dalam mencari pemberian itu, sehingga sampai pada pencarian sesuatu yang tidak perlu dicari (*mâ lâ yut{lab}*). Sebab, sesuatu yang aksiomatik tidaklah perlu dicari, sebab ia senantiasa hadir, dan setiap yang hadir, jika dicari, ia akan hilang dan menjadi samar. Barang siapa yang mencari sesuatu yang tidak perlu dicari, maka ia tidak akan dituduh sebagai tindakan kecerobohan dalam mencari sesuatu yang tidak perlu dicari”.

Lalu, bagaimana ilmu aksiomatik itu diperoleh manusia? Di sinilah, al-Ghazali menawarkan metode ilmu huduri, yang menurutnya menjadi ilmu yang has dimiliki golongan sufi.

### **Bangunan Keilmuan Islam al-Ghazali**

Yang dimaksud “bangunan keilmuan islam” di sini adalah teori mengenai ilmu dalam Islam. Tentu saja, teori ini berbeda dengan epistemologi. Jika epistemologi menjadi dasar filosofis teori keilmuan, maka bangunan keilmuan merupakan cabang dari epistemologi.

Dalam tradisi Islam, istilah yang acapkali digunakan untuk mendefinisikan ilmu pengetahuan adalah ilmu dan makrifah. Dari segi bahasa, keduanya satu makna, yakni sebagai tanda yang menandai sesuatu. Ilmu adalah keyakinan yang pasti (*jazim*) yang sesuai dengan kenyataan,<sup>259</sup> sedang ma<sup>”</sup>rifah bermakna sesuatu yang dibuat untuk

<sup>258</sup> al-Ghazâli, “al-Munqid min al-Dhalal”, dalam *Majmû’ah Rasâ’il al-Imam al-Ghazâli*, 539-540.

<sup>259</sup> Al-Jurjani, *Kitab al-Ta’rifat* Beirut: Dar al-Nafa’is, pentahkik, Muhammad

menunjuk pada hakikat sesuatu, atau mempersepsi sesuatu sesuai dengan kenyataannya.<sup>260</sup>

Sedang dari segi istilah, ilmu dan makrifah jarang sekali dibedakan. Keduanya acapkali digunakan dan disebut secara bergantian, tetapi, istilah ilmu lebih dikenal di kalangan pemikir klasik. Pengertian ilmu atau makrifah berbeda-beda di kalangan mereka. Tokoh Muktazilah Al-Juba'i mendefinisikan ilmu sebagai "keyakinan atas sesuatu sesuai dengan kenyataannya". Qadli Jabbar mengkritik pendapat pendahulunya ini. Jika pemahaman tentang ilmu adalah seperti pendapat al-Juba'i, menurut Qadi, keyakinan seseorang yang tanpa melalui proses pemikiran juga disebut ilmu. Kemudian Qadi Abdul Jabbar yang menjadi icon muktazilah mendefinisikan ilmu sebagai "suatu makna yang membuat jiwa orang yang mengetahui sesuatu menjadi diam".<sup>261</sup> Filsuf muslim Ar-Razi mendefinisikan ilmu sebagai "tercapainya bentuk sesuatu dalam akal".<sup>262</sup> Atau bentuk sesuatu yang diketahui di dalam jiwa orang yang mengetahui.<sup>263</sup>

Berbeda dengan para pemikir di atas yang menjadikan ilmu berhubungan dengan akal dan keyakinan, al-Ghazali justru mengaitkan ilmu dengan akal dan hati. Di sinilah, dia mencoba menyebut secara berbeda kedua istilah di atas, ilmu dan makrifah. Al-Ghazali mendefinisikan ilmu "mengetahui sesuatu sebagaimana adanya";<sup>264</sup> ditempat lain dia juga mendefinisikan ilmu "dicapainya gambaran sesuatu di dalam hati".<sup>265</sup> Atau "konseptualisasi (gambaran) jiwa yang berfikir yang mutmainnah (*Nafs al-Natiqah al-Mutmainnah*) terhadap hakikat sesuatu, baik dari segi bentuknya yang murni, esensinya, prosesnya, kualitasnya, dan juga substansinya".<sup>266</sup> Sedang makrifah menurutnya adalah "suatu ilmu yang tidak menerima adanya keraguan,

<sup>260</sup> *Ibid.* 308.

<sup>261</sup> Râjih „Abdul Hamid alKurdî, *Nadariyatual al-Ma"rifah: Bayna al-Qur'an wa al-Falsafah*, Riyad: Maktabah al-Muayyad, 1992, 34; Qâdli Abdul Jabbar, *Syarkeb Ushul al-Khamsah*, Kairo: Wahbah Librari, It., 46.

<sup>262</sup> Râjih „Abdul Hamid alKurdî, *Nadariyatual al-Ma"rifah*, 36.

<sup>263</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>264</sup> Al-Ghazali, *Ihyâ'u Ulûmuddîn*, Juz, 1, Kairo: Mu"assasah al-Mukhtâr, 2004,

<sup>265</sup> Al-Ghazali, *Ihyâ'u Ulûmuddîn*, Juz, 3, 12.

<sup>266</sup> Al-Ghazali, "al-Risalah al-Ladunniyah", dalam al-Ghazali, *Majmu' Rasâil al-*

terutama jika misalnya yang diketahui itu adalah dzat dan sifat-sifat Allah".<sup>267</sup>

Menurut al-Ghazali, ilmu pada dirinya bersifat mulya,<sup>268</sup> sebab ilmu pada hakikatnya adalah lawan dari kejahilan, sedang kejahilan merupakan kegelapan.<sup>269</sup> Namun, karena ilmu itu berbeda-beda jenisnya, status ilmu kemudian bergantung pada status obyeknya. Ilmu menjadi mulya jika obyeknya mulya. Allah adalah obyek ilmu yang paling mulya, karena itu, ilmu tentang Allah yang selama ini dikenal sebagai ilmu tauhid menjadi ilmu yang paling mulya,<sup>270</sup> kendati dalam perjalanannya, al-Ghazali mengkritik ilmu tauhid atau ilmu kalam, dan beralih pada tasawuf.

Dalam rumusan teori keilmuannya, al-Ghazali memulai dengan membuat klasifikasi. Menurutnya, ilmu terbagi menjadi dua bagian: ilmu rasional (non-Syar"i) dan ilmu agama (syar"i). Ilmu rasional adalah ilmu yang dicapai melalui intelek manusia semata, sedang Ilmu agama adalah ilmu yang diperoleh dari nabi-nabi dan tidak hadir pada mereka melalui akal seperti ilmu hitung, tidak melalui pengalaman seperti ilmu kedokteran, tidak melalui sima"i seperti ilmu bahasa.<sup>271</sup>

Setelah itu, al-Ghazali menyifati kedua disiplin kilmuan itu dengan sifat terpuji dan tercela. Ilmu rasional mempunyai tiga kategori sifat: terpuji, tercela dan mubah. Sedang ilmu agama pada dasarnya adalah ilmu yang terpuji, namun karena suatu hal ia bisa menjadi tercela. Karena itu, ilmu agama juga terbagi menjadi dua sifat: ilmu agama yang terpuji dan tercela.<sup>272</sup>

Masing-masing kedua ilmu itu menurut al-Ghazali terdiri dari beberapa bagian lagi dengan posisi yang berbeda-beda.

Ilmu rasional misalnya terdiri dari: *pertama*, matematika. Ilmu ini meliputi beberapa bagian lagi, seperti aritmatika, geometri, astronomi, dan musik; *kedua*, logika. Ilmu ini juga memuat beberapa bagian, seperti dialektia, retorika, demonstratif, dan sebagainya; *ketiga*, fisika.

<sup>267</sup> Al-Ghazali, *Mizan Amal*, pentahqiq: Sulaiman Dun-ya, Kairo: Dâr al-Ma"arif, cet2, 2003, 175.

<sup>268</sup> Ilmu pada dirinya tidak tercela. Ilmu itu menjadi tercela jika ia membayakan diri sendiri dan orang lain, membahayakan diri sendiri, dan membahayakan kebanyakan makhluk. Al-Ghazali, *Ihyâ"u Ulumuddîn*, juz 1, 43-45.

<sup>269</sup> Al-Ghazali, "al-Risalah Ladunniyah", dalam *Majmu' Rasail*, 224.

<sup>270</sup> Ibid., 224-245.

<sup>271</sup> Al-Ghazali, *Ihyâ"u ulumuddin*, juz 1, 25-26; Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*,

Ilmu ini juga meliputi beberapa bagian lagi seperti ilmu kedokteran, meteorologi, mineralogi, dan kimia; *empat*, metafisika. Ilmu ini juga meliputi beberapa bagian, seperti ontologi, pengetahuan tentang esensi, sifat, perbuatan Tuhan, pengetahuan tentang substansi, dunia halus, dan pengetahuan tentang fenomena kenabian. Dua bagian yang pertama berada di posisi "pertama", bagian ketiga berada pada posisi "tengah", sedang bagian keempat berada dalam posisi "paling tinggi".  
273

Khususnya ilmu agama yang terpuji menurut al-Ghazali terdiri dari empat macam ilmu, yakni ilmu dasar (*usûl*), cabang (*furu'*), pengantar (*Muqaddimât*) dan penyempurna (*Mutammimât*).<sup>274</sup> Keempat macam ilmu agama ini mempunyai karakter dan wilayah bahasan sendiri-sendiri. Namun dua yang terakhir berada di bawah naungan dua yang pertama.

Ilmu-ilmu dasar bersifat universal, dan ilmu-ilmu cabang bersifat partikular. Ilmu-ilmu dasar bersifat ilmiah sedang ilmu cabang bersifat amaliah.<sup>275</sup> Ilmu-ilmu dasar menurut al-Ghazali masih terbagi lagi menjadi beberapa bagian, yakni ilmu tentang sumber-sumber agama, seperti al-Qur'an, al-Hadits, ijma' dan athar sahabat; ilmu tauhid; ilmu kenabian, ilmu tentang akhirat atau eskatologis. Begitu juga dengan ilmu-ilmu agama yang bersifat cabang. Ilmu cabang ini menurut al-Ghazali terdiri dari dua bagian: bagian yang membawa kemaslahatan manusia di dunia, seperti fiqh; dan bagian yang membawa kemaslahatan manusia di akhirat, seperti ilmu tentang kondisi jiwa (tasawuf).<sup>276</sup> Selain itu, ilmu-ilmu cabang juga membawahi: ilmu tentang hubungan manusia dengan Tuhan yang biasa dikenal dengan ibadah, dan ini masuk ke dalam kategori hak Allah,<sup>277</sup> hubungan manusia dengan sesama yang dikenal dengan nama muamalah, dan yang dibahas di dalamnya adalah menyangkut hak hamba,<sup>278</sup> dan ilmu

<sup>273</sup> al-Ghazali, "al-Risalah Ladunniyah", dalam *Majmu' Rasail*, 229-230.

<sup>274</sup> Al-Ghazali, *Ihyâ'u Ulumuddin*, juz 1, 26-27; pada dasarnya, ilmu agama terbagi menjadi dua bagian: ilmu-ilmu dasar (*ushul al-din*) dan ilmu-ilmu cabang (*furu'*). al-Ghazali, "al-Risalah Ladunniyah", dalam *Majmu' Rasail*, 227; dan al-Ghazali, *al-Mustasfâ fi ilmi al-Ushul*, pemash: Muhammad Abdu al-Salam Abdu al-Tsâfi, Beirut-Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 6.

<sup>275</sup> al-Ghazali, "al-Risalah Ladunniyah", dalam *Majmu' Rasail*, 226-229.

<sup>276</sup> Al-Ghazali, *Ihyâ'u Ulumuddin*, juz 1, 26-27.

<sup>277</sup> Al-Ghazali, "al-Risalah Ladunniyah", dalam *Majmu' Rasail*, 229.

<sup>278</sup> Ilmu muamalah terdiri dari: ilmu tentang transaksi dan hukum keluarga

tentang tingkah laku yang biasa disebut akhlaq, dan yang dibahas di dalamnya adalah menyangkut hak jiwa.

Selanjutnya, ilmu agama yang terpuji bagian *ketiga* adalah ilmu pengantar. Ilmu ini berfungsi untuk mengetahui sumber-sumber primer ilmu agama dari al-Qur'an dan al-Hadits. Ilmu ini berposisi sebagai ilmu alat, sebut saja misalnya ilmu bahasa dan nahwu. Dan *keempat*, adalah ilmu agama yang bersifat penyempurna. Al-Ghazali memasukkan ulum al-Qur'an ke dalam bagian ilmu agama ini. Dalam memahami al-Qur'an, al-Ghazali mencatat tiga bidang keilmuan yang perlu dibahas para pemerhati studi al-Qur'an, yakni ilmu yang berkaitan dengan lafaz}, seperti qira'ah dan makharij huruf; ilmu tentang makna lafaz}, seperti tafsir; dan ilmu tentang hukum, seperti nasikh mansukh, umum dan khusus, nas dan z}ahir.<sup>279</sup>

Demikianlah bangunan nalar keilmuan Islam al-Ghazali. Sepintas lalu, peneliti melihat, dari sekian posisi dan status al-Ghazali, yakni sebagai fâqih, filsuf, teolog dan sufi,<sup>280</sup> posisinya sebagai sufilah yang mempengaruhi bangunan epistemologi dan bangunan keilmuan islamnya.

## PENUTUP

Demikianlah paparan mengenai epistemologi keilmuan Islam al-Ghazali. Dari paparan di atas bisa disimpulkan bahwa al-Ghazali menganut epistemologi keraguan metodologis. Epistemologi ini mencerminkan bahwa al-Ghazali tidak terjebak ke dalam taklid buta yang melanda umat Islam kala itu, sebaliknya dia menawarkan gagasan independent yang bahkan mengatasi pemikir di zamannya.

<sup>279</sup> Al-Ghazali, *Ihyâ'u Ulûmuddîn*, juz 1, 27.

<sup>280</sup> Osman Bakar menyebut al-Ghazali sebagai faqih, teolog dan sufi, Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, 179. Menurut saya, al-Ghazali juga layak disebut sebagai filsuf, karena jika dilihat dari metode berfikirnya yang bertolak pada epistemologi keraguannya, al-Ghazali melampaui kerja akal pada zamannya. Pembahasan lengkapnya dapat dilihat pada Al-Ghazali, "al-Munqid min al-Dalal", dalam, *Majma' al-Bihar al-Hayat al-Ghazali* Beirut Libanon Dâr al Fikr 2006. 537-564.

## KEDERMAWANAN DAN NILAI KEMANUSIAAN

Ahmad Munir\*

**Abstrak:** For Muslims, the Qur'an is the normative guidelines for the highest life. But reason and clean conscience as well as inspiration could achieve the desired purpose of the Qur'an. Thus, norms and human reasons are complement with each other in guiding life. The norms do not take distance between the individual and the collective, between justice and mercy. In these matters, the norms provide a solid reference which is not in disharmony with them. Reason and human conscience put the rules in accordance with objective norms. Thus, the normative source must be ensured to function for pro-life. Philanthropy must be based on the welfare and humanity, both on individual and community.

**Kata kunci:** Individu, kolektif, keadilan, belas-kasihan dan derma.

### PENDAHULUAN

Dalam pandangan umat Islam, wahyu diyakini mengatur seluruh tindakan kehidupan, baik yang tersirat maupun yang tersurat, baik lahir maupun batin. Tidak ada satu kondisi yang merupakan hasil keputusan sadar atas tindakan manusia yang tidak diatur oleh wahyu. Aturan tersebut tidak hanya membimbing sikap individu terhadap Tuhan, melainkan juga mengatur perilaku perorangan, maupun hubungannya dengan orang lain. Kewajiban moral tersebut menunjukkan sifat yang formal dan serimonial pada satu sisi, dan sifat moral dan *zuhud* pada sisi lain. Perpaduan antara spiritual dan keduniaan, merupakan ciri khas iklim intelektual Islam. Dalam hal ini, yang nampak pada dunia Barat sebagai hal yang *semrawut* adalah sintesa logis dalam Islam, di mana penguatan rasa berpihak kepada umat di satu sisi, dan mempertahankan kesatuan watak manusia di sisi lain.

Islam sebagai agama pengatur kesentausaan hidup dan kehidupan. Dalam hal ini Islam tidak sekadar aspek dogma dan hukum, tetapi juga konsep moral. Oleh karena itu, salah satu dari unsur agama yang paling dominan adalah persembahan kebajikan.