

PENDEKATAN IMAM AL-GHAZALI DALAM MENYIKAPI DISIPLIN FALSAFAH: SUATU ANALISIS EPISTEMOLOGIKAL

Imam Al-Ghazali's Approach In Dealing With The Discipline Of Philosophy: An Epistemological Analysis

Azmil Zainal Abidin *

ABSTRACT

Philosophical thought (al-tafkir al-falsafi) is synonymous with human nature as a wise creature. Based on the characteristics of philosophy like critical, radical, integral, and universal, the branch of philosophy includes ontology and cosmology (the reality of existence), epistemology (theory of knowledge), and axiology (value system), so that philosophy is considered the queen, or mother of all knowledge. The paper is studying Imam al-Ghazali's contributions in philosophy. As a scholar of Islamic thought, al-Ghazali could not avoid responding to the challenge of philosophy during his time. Next, this study tries to coordinate his critical analysis with his epistemological perspective. His main work became the primary reference of this study. Hence, this study found that al-Ghazali was fair towards philosophy and all its diverse disciplines during that time. By measuring certainty for each branch of the philosophical 'family,' he adjusted the reasons for acceptance and rejection according to modifications consistent with the neutrality of knowledge. Thus, al-Ghazali successfully displayed the simplicity of Islam

* Senior Lecturer, Department of Akidah and Islamic Thought, Academy of Islamic Studies. Universiti Malaya (UM), 50603. Kuala Lumpur. Malaysia.
hadiqah_irfan@um.edu.my.

in recognizing the position of revelation, intuition, reason, and the senses in their appropriateness while also supporting the integral and unified basis of Islamic epistemology. He also supported the principle of harmony of revelation and reason in its specific context.

Keywords: *Philosophical; Thought; Al-Ghazali; Islamic Thought; Islamic Epistemology.*

PENDAHULUAN

Lantaran keluasan garapannya, falsafah dianggap induk segala ilmu. Falsafah telah melalui kronologi panjang yang merentasi segenap peradaban manusia. Dalam tradisi Islam, falsafah mendapat perhatian istimewa dalam kalangan ilmuwannya untuk ditemukan dengan agama atas nama gagasan pengharmonian agama dan falsafah. Berbeza dengan wahyu yang bersumberkan ketuhanan, falsafah diinteraksi secara kritis oleh kalangan sarjana Islam. Imam al-Ghazali antaranya turut tidak ketinggalan mewacanakan kondisi falsafah menurut perspektif Islam.

Melalui pendekatan tertentu, beliau turut terlibat berinteraksi dengan keuniversalan tradisi falsafah ketika itu. Namun, idea kefalsafahan beliau mengundang isu keidentikan dirinya dengan jalur Pemikiran Islam – adakah beliau sendiri merupakan ahli falsafah secara istilah, seorang skeptis yang mencurigai tradisi falsafah, atau sebagai ahli kalam yang bersikap kritis dalam menghakimi falsafah asing? Artikel ini bertujuan mengenal pasti pendekatan beliau dalam mencermati falsafah, sekaligus menyingkap asas epistemologi yang mendasari idea beliau.

DEFINISI FALSFAH

Perkataan *philosophy* dalam Bahasa Inggeris bererti “*the love of wisdom as leading to the search for it; hence, knowledge of general principles – elements, powers, or causes and laws – as explaining facts and existences*” (cintakan kebijaksanaan yang membawa kepada pencarian terhadapnya, selanjutnya, pengetahuan tentang prinsip umum – unsur, kuasa atau sebab dan undang-undang – dalam menerangkan fakta dan

kewujudan).¹ Lafaz ‘falsafah’ berasal daripada Yunani iaitu *philo* (cinta) dan *sophos* (hikmat, kebijaksanaan) – atau *mahabbah al-hikmah* – yang bererti “cinta pada kebijaksanaan, pengetahuan, kebenaran dan keutamaan”. Berfikir secara falsafah mengandungi ciri-ciri berikut: i) berfikir secara radikal – mendalam hingga ke akar umbi dan hakikatnya, ii) berfikir secara universal – menurut pengalaman manusia umumnya, dan iii) berfikir secara integral – berpadu secara lengkap.² Skop perbincangan falsafah bersifat prinsipil dan substantif (mendasar) yang menyentuh subjek ontologi (hakikat dan tabii kewujudan), epistemologi (teori ilmu pengetahuan) dan aksiologi (nilai baik dan indah).³

Sebagai pengitlakan klasik sebagai “kajian terhadap prinsip induk yang pertama (*al-mabadi’ al-ula*) dan tafsiran makrifah secara akliah, maka Aristotle merangkumkan falsafah kepada kategori teoritikal (*al-nazariyyah*) dan praktikal (*al-‘amaliyyah*).⁴ Ciri keintegralan falsafah dapat ditemukan dalam pemaknaan luas falsafah oleh Aristotle secara umum yang merangkumi ilmu teoritikal berhubung kejadian tabii, riadi (matematik) dan ketuhanan, juga ilmu praktikal berhubung akhlak, politik dan ekonomi, manakala falsafah secara khusus merujuk kepada perbincangan metafizik atau mengenai kewujudan menurut apa yang maujud. Ianya dinamakan ‘Falsafah Pertama’ atau *al-Hikmah* yang membahaskan tentang ‘illah-‘illah pertama (punca induk), juga dinamakan ‘Ilmu Ketuhanan’ yang membicarakan mengenai Tuhan sebagai Maujud dan Sebab Pertama bagi kewujudan. Gambaran takrif ini diikuti oleh al-Kindi sebagai “ilmu tentang segala sesuatu dengan hakikat-hakikatnya menurut kadar kemampuan manusia”. Tujuan seorang ahli falsafah di sebalik pengetahuan terhadap falsafah adalah demi membetuli kebenaran, manakala tujuan amalan terhadapnya adalah demi mengamalkan kebenaran. Ibn Sina pula menamakan falsafah

¹ *New Illustrated Webster’s Dictionary of the English Language* (New York: Pamco Publishing, 1992), 729.

² Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran* (Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2001), 1.

³ ‘Ali ‘Abd al-Mu’ti Muhammad, *Al-Madkhal ila al-Falsafah* (Iskandariah: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah, 1993), 21 dan Mahmud Hamdi Zaquzuq, *Tamhid li al-Falsafah* (Kaherah: Dar al-Ma’arif, 1992), 61.

⁴ Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, *al-Mu’jam al-Falsafi* (Kaherah: al-Hay’ah al-‘Ammah li Shu’un al-Matabi’ al-Amiriyyah, 1979), 138.

sebagai hikmah yang mencakupi aspek teoritikal berkaitan tabii, riadi dan ketuhanan, juga aspek praktikal berkaitan *madaniyah* (politik), *manziliyah* (urusan rumah tangga atau ekonomi) dan akhlak.⁵

Ilmu dengan segenap cabangnya berkongsi sama dengan falsafah melalui bentuk yang tertentu dalam kebanyakan bidangnya. Pada peringkat awal, falsafah dan ilmu merujuk kepada makna yang satu dan bertujuan mengkaji mengenai hakikat. Namun dalam perkembangan berikutnya, kebanyakan ilmu cabang ini berkembang pesat sehingga terpisah sedikit demi sedikit daripada induknya iaitu falsafah.⁶ Sebagai kajian mengenai prinsip yang umum, falsafah adalah berbeza dengan ilmu cabang (seperti disiplin sains) dari aspek subjek dan metodenya. Falsafah memandang alam sebagai satu keseluruhan, manakala ilmu memfokus kepada jujuk tertentu daripada alam ini. Falsafah juga mengkaji mengenai sebab atau punca ('*illah*) pertama dan jauh yang tiada lagi '*illah* sebelumnya, manakala ilmu pula mengkaji mengenai '*illah* hampir yang melatari sesuatu fenomena kejadian.⁷

Khusus mengenai Imam al-Ghazali, disiplin ilmu cabang seperti sains masih belum terpisah dengan falsafah. Pemisahan ini hanya berlaku pada kira-kira abad ke-17 Masihi sedang beliau hidup pada abad ke-11 atau 12 Masihi. Dalam konteks fasa perkembangan falsafah Barat, falsafah pada zaman beliau diistilahkan sebagai falsafah Zaman Pertengahan. Dua ciri falsafah era ini ialah: i) pokok perbincangannya lebih bertumpu kepada persoalan agama dan ketuhanan, ii) falsafah sebagai hasil pemikiran manusia yang spekulatif (andaian) belum lagi terpisah dengan sains sebagai hasil pemikiran manusia yang berasaskan eksperimen dan pengamatan uji kaji. Kedua-dua disiplin ini masih dikelompokkan sebagai hasil pengetahuan manusia atas nama falsafah dan hikmah. Justeru, tidak hairanlah Imam al-Ghazali turut mengkritik falsafah yang menyentuh disiplin sains, lantaran belum ada pemisahan antara kedua-duanya⁸ sebagaimana diskusi berikutnya.

⁵ 'Irfan 'Abd al-Hamid, *Al-Falsafah al-Islamiyyah: Dirasah wa Naqd* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1984), 27-30.

⁶ Zaquq, *Tamhid*, 65.

⁷ *Ibid.*, 67-68.

⁸ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Penyelamat dari Kesesatan* (terj.) Abdulfatah Haron Ibrahim (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan

PENDIRIAN IMAM AL-GHAZALI TERHADAP FALSAFAH

Kemunculan Imam al-Ghazali dilatari oleh suasana yang amat mencabar prinsip keintelektualan Islam. Selain faham Mu'tazilah yang masih meluas, beliau turut mendepani pengaruh ahli falsafah Peripatetik Muslim yang mendukung gagasan pengharmonian agama dan falsafah. Tahun kelahiran Imam al-Ghazali hanya dijarakkan tidak melebihi dua puluh tahun dengan kematian Ibn Sina.⁹ Di sebalik keterbukaan terhadap ilmu mantik¹⁰ dan ilmu tabii yang pasti, beliau bersikap kritis terhadap

Pustaka, 1991), 82. Justeru, tidak menghairankan jika kecaman beliau terhadap falsafah turut mengandungi ulasan positif mengenai ilmu sains sebagai “falsafah” yang pasti. Bahkan, beliau menyuarakan keluhannya tentang pengabaian Muslimin, khususnya fuqaha terhadap ilmu fardu kifayah seperti ilmu perubatan – sebagaimana pengabaian amar makruf dan nahi mungkar – ketika itu. Natiujahnya, tidak terdapat doktor Muslim di kebanyakan negeri yang dapat dipegang penyaksiannya – tentang urusan perubatan – menurut pengiktirafan syarak. Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din (j. 1)* (ed.) Sayyid bin Ibrahim bin Sadiq bin `Imran (Kaherah: Dar al-Hadith, 1992), 74.

⁹ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Kitab Mihk al-Nazar* (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani sunt. Rafiq al-`Ajm, 1994), 19 & 20. Ibn Sina meninggal pada tahun 428 H, manakala Imam al-Ghazali lahir pada 450 H.

¹⁰ Mohd Fauzi Hamat mengemukakan aspek keterbukaan Imam al-Ghazali berhubung pengintegrasian ciri keuniversalan ilmu mantik dengan disiplin ilmu Islam lain seperti Usul Fiqah setelah ia dipisahkan daripada falsafah. Jika ahli falsafah sebelumnya cenderung menggunakan mantik sebagai metode pengharmonian falsafah dengan agama dan perbahasan teori-teori falsafah, Imam al-Ghazali pula berusaha mengangkat ilmu mantik sebagai keperluan mujtahid dalam memastikan ijtihad mereka tidak tersasar dari landasan kebenaran, juga kemahiran berfikir yang membolehkan mereka mengeluarkan istinbat berdasarkan penelitian terhadap nas-nas syarak. Lihat Mohd Fauzi Hamat, “Faktor-faktor Keilmuan yang Menyumbang kepada Ketokohan Ulama Fiqh Menurut al-Ghazzali” (Kertas Kerja Seminar al-Ghazzali: Tokoh Mujaddid Agung di Universiti Islam Antarabangsa, 11 Ogos 2007), 18-23. Menurut Osman Bakar, Imam al-Ghazali bukan sahaja nampak ancaman falsafah Masha`iyyah terhadap akidah yang mahu dipertahankan tetapi juga melihat kelebihan ilmu mantik yang digunakan oleh ahli falsafah Masha`iyyah. Justeru, beliau menyarankan penerimaannya demi memperbaiki metodologi ilmu kalam. Lihat Osman Bakar, “Al-Ghazzali: Orientasi Baru Ilmu Kalam dan Ilmu Falsafah” (Kertas Kerja Seminar al-Ghazzali: Tokoh Mujaddid Agung di Universiti Islam Antarabangsa, 11 Ogos 2007), 8.

metafizik Yunani yang spekulatif dalam karya al-Farabi dan Ibn Sina menurut aspek dan kadar tertentu.¹¹

Kitab utama yang dikhususkan oleh Imam al-Ghazali dalam membidas golongan ahli falsafah ialah *Tahafut al-Falasifah*.¹² Ia dianggap mewakili perspektif ilmu kalam Asha`irah dalam mengkritik sebahagian pandangan ahli falsafah sehingga mencetuskan impak kepada dunia pemikiran dalam menyetujui penghujahan beliau atau berkontradiksi dengannya.¹³ Tatkala falsafah Yunani dijulang sebagai jalan tunggal mencapai kebenaran, kebahagiaan dan keyakinan pada zaman beliau, Imam al-Ghazali mencermati falsafah melalui *Maqasid al-Falasifah* yang membuktikan penguasaan objektifnya terhadap disiplin tersebut.¹⁴ Setelah mempertahankan Islam daripada aliran Batiniyyah,¹⁵ beliau mendedahkan aspek pertentangan falsafah ketuhanan ahli falsafah Masha`iyyah Muslim dengan perspektif Asha`irah yang diwarisi daripada gurunya, al-Juwayni (meninggal pada 478 H). Justeru, *Tahafut al-Falasifah* mula dikarang pada awal tahun 488 H dengan dimukadimahkan oleh *Maqasid al-Falasifah*.¹⁶ Konsepsi jelas terhadap

¹¹ Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Shirkah al-'Alamiyyah li al-Kitab, 1995), 113-114. Menurut S.M Naquib al-Attas, Imam al-Ghazali tidak menyerang pemikiran yang bersifat hikmah berhubung penglibatan akal dan kebijaksanaan dalam pemikiran agama, falsafah dan sains. Apa yang ditentang adalah metafizik keagamaan ahli falsafah Yunani dan pengutamaan akal oleh ahli falsafah Muslim sebagai satu-satunya pemandu kepada hakikat mutlak. Lihat S.M Naquib al-Attas, "Welcoming Address by H.E. Prof. S.M Naquib al-Attas" (International Conference on al-Ghazali's Legacy: Its Contemporary Relevance, 24 Oktober 2001), 4.

¹² 'Abd al-Rahman Badawi, *Mawsu'ah al-Falsafah (j. 2)* (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabiyyah, 1984), 83.

¹³ 'Atif al-'Iraqi, *al-Falsafah al-'Arabiyyah wa al-Tariq ila al-Mustaqbal: Ru'yah 'Aqliyyah Naqdiyyah* (Kaherah: Dar al-Rashad, 1998), 370 & 371.

¹⁴ Abu al-Hassan `Ali al-Nadawi, *Rijal al-Fikr wa al-Da`wah fi al-Islam (j. 1)* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1989), 150 & 151.

¹⁵ Imam al-Ghazali menghadapi ancaman Batiniyyah dengan mengarang *Fada'ih al-Batiniyyah* dan *Hujjah al-Haqq* sehingga beliau digelar Hujjah al-Islam. Lihat `Abd al-Rahman Badawi, *Mawsu'ah al-Falsafah (j. 2)*, 83. Hujatul Islam adalah gelaran beliau kerana kewibawaannya mempertahankan kemurnian Islam dengan hujah yang meyakinkan. Lihat *Kamus Dewan* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 549.

¹⁶ Badawi, *Mawsu'ah al-Falsafah (j. 2)*, 83.

falsafah sebelum menjatuhkan sebarang hukuman terhadapnya belum mampu diusahakan oleh ulama sebelum Imam al-Ghazali.¹⁷ Tanpa langkah, bantuan guru dan prejudis yang melulu, beliau menyingsing lengan memutalaah buku-buku falsafah. Usaha penekunan ini memenuhi masa lapangnya selain aktiviti pengkaryaan dan pengajaran ilmu syarak sebagai pensyarah ketika itu. Dalam tempoh kurang daripada dua tahun, beliau berjaya mengharungi perbincangan falsafah dan disusuli setahun lagi demi mengulang kaji dan menghalusi selok-beloknya sehingga nyata tipu daya, pengeliruan dan imaginasi falsafah di matanya.¹⁸

Dalam kritiknya terhadap falsafah, Imam al-Ghazali tidak menolaknya secara total dan mengharamkan penceburannya tanpa sebarang perincian,¹⁹ bahkan beliau memberikan pentakrifan dan persempadanan baru kepada falsafah, sekaligus menentukan ruang lingkupnya yang dikira sah di sisi Islam. Natiujahnya, ilmu kalam menjadi lebih luas, manakala falsafah menjadi lebih sempit. Ilmu-ilmu falsafah yang sah disusun semula olehnya di bawah kategori ilmu-ilmu akhlah seperti ilmu mantik, matematik dan sains tabii yang dibuat atas pertimbangan bahawa akal harus tunduk patuh kepada wahyu.²⁰

Kategori Ahli Falsafah

Dalam menyikapi falsafah, beliau mencermati segenap aliran ahli falsafah dan disiplinnya serta merangka panduan berinteraksi dengannya. Dalam *al-Munqidh min al-Dalal*, Imam al-Ghazali mengkategorikan ahli falsafah kepada tiga golongan iaitu:

- i. *Dahriyyun* mengingkari Pencipta dan Pentadbir alam dengan dakwaan bahawa alam telah sedia berupa maujud dengan sendirinya. Haiwan telah sedia terjadi daripada air mani, manakala air mani pula telah berasal daripada haiwan.

¹⁷ al-Nadawi, *Rijal al-Fikr wa al-Da`wah fi al-Islam (j. 1)*, 150 & 151.

¹⁸ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal* (ed.) `Abd al-Halim Mahmud. (Kaherah: Maktabah al-Anjalu, 1955), 94 & 95.

¹⁹ Mustafa `Abd al-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah* (Kaherah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, t.t.), 83.

²⁰ Lihat Osman Bakar, *al-Ghazzali: Orientasi Baru Ilmu Kalam dan Ilmu Falsafah*, 10.

Demikianlah yang telah dan akan berlangsung tanpa kesudahan selama-lamanya. Mereka juga merupakan Zindik.

- ii. *Tabi`iyyun* banyak mengkaji alam tabii, keajaiban haiwan dan tumbuh-tumbuhan; juga berkecimpung dalam ilmu *al-tashrih* (anatomi). Justeru, mereka melihat keajaiban dan keindahan ciptaan Allah SWT sehingga lahir pengiktirafan terhadapNya sebagai Pencipta yang Bijaksana. Melalui pendedahan aspek fungsional – atau *gha`iyyah* – segala perkara itu, terhasil pula ilmu pasti dan meyakinkan tentang kesempurnaan tadbiran Penyusun struktur haiwan dan manusia. Namun, lantaran kepesonaan terhadap keseimbangan semula jadi yang mendominasi keutuhan haiwan itu, mereka lantas menyangka bahawa minda dalam diri manusia turut mengikut perihal pembawaan semula jadi itu dari segi penghapusannya. Setelah ia tiada kelak, maka tidak logik untuk ia kembali wujud sebagaimana perihal jiwa yang mati. Akibatnya, mereka mengingkari hari akhirat dan segala perkara berkaitan. Perilaku taat dan maksiat dianggap tiada balasan baginya sehingga terlerailah ikatan – panduan nilai – yang menjerumuskan mereka kepada kehidupan syahwat dan kebinatangan.
- iii. *Ilahiyyun* yang antaranya ialah Socrates, Plato dan Aristotle. Mereka membidas dan menyingkap kebobrokan golongan *Dahriyyun* dan *Tabi`iyyun*, namun saling membidas sesama sendiri. Mereka ini wajib dikafirkan, lantaran saki-baki bidaah kekafiran masih kekal pada iktikad mereka sebagaimana pendukung mereka dalam kalangan ahli falsafah Muslim. Ianya terbahagi kepada tiga kategori iaitu sama ada wajib dikafirkan, wajib dibidaahkan atau tidak wajib diingkari sama sekali.²¹

²¹ al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 98-101.

Kategori Disiplin Falsafah

Dalam konteks berkaitan, Imam al-Ghazali mengemukakan klasifikasi disiplin falsafah dalam karya *Maqasid al-Falasifah*, *Tahafut al-Falasifah*, *Ihya' `Ulum al-Din* dan *al-Munqidh min al-Dalal*, sekaligus mengulas tentang impaknya terhadap iktikad agama seperti berikut:

- i. *Al-Riyadiyyah* iaitu merangkumi ilmu hisab (matematik), *handasah* (geometri) dan *`ilm hay'ah al-`alam* (astronomi).²² Dalam konteks agama, al-Ghazali berpandangan bahawa ilmu *riyadiyyah* tidak bersangkutan dengan persoalan ketuhanan.²³ Ia juga tidak mengandungi apa yang menyalahi akal dan kebenaran sehingga memungkin ia diingkari atau dinafikan.²⁴ Dalam erti kata lain, ia berorientasikan burhan yang tidak terbantah setelah difahami dan diketahui tanpa melibatkan sebarang penafian dan pensabitan keagamaan.²⁵ Justeru, ia adalah harus tanpa tegahan kecuali bagi sesiapa yang bimbang akan – terseret – sehingga melampaui kepada ilmu-ilmu yang dicela.²⁶
- ii. *Al-Mantiq* (logik) iaitu kajian tentang bentuk dalil, premis burhan, *qiyas*, definisi yang sah berserta syarat-syaratnya atau tasawur dan tasdiknya yang terangkum dalam ilmu kalam.²⁷ Menurut perspektif agama, kebanyakannya berada pada manhaj yang betul, manakala kesilapannya adalah sedikit. Pendukungnya hanya menyalahi ahli kebenaran berhubung aspek pengistilahan tanpa melibatkan aspek maknanya, lantaran

²² Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah* (Beirut: Dar al-Kutb al-`Ilmiyyah, 2003), 9, al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din* (j. 1), 42 dan al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 101.

²³ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah* (ed.) Sulayman Dunya (Kaherah: Dar al-Ma`arif, t.t.), 84.

²⁴ al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 9.

²⁵ al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 101.

²⁶ al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din* (j. 1), 42.

²⁷ al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 9, al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din* (j. 1), 42 dan al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 103.

tujuannya adalah menyusun bentuk-bentuk pendalilan oleh *al-nazzar* (pendukung hujah akliah).²⁸

- iii. *Al-Ilahiyyat* (ketuhanan) iaitu kajian mengenai Zat Allah SWT dan sifat-sifatNya yang turut terangkum dalam ilmu kalam.²⁹ Kebanyakan iktikad ahli falsafah ketuhanan adalah menyalahi kebenaran, manakala apa yang betul jarang berlaku, lantaran ketidakmampuan mereka memenuhi burhan yang mereka syaratkan sendiri dalam mantik sehingga bercambah perselisihan dalam kalangan mereka berhubung dengannya. Di sebalik penukilan mazhab Aristotle oleh al-Farabi dan Ibn Sina, terdapat sejumlah persoalan yang wajib dikafirkan daripadanya, manakala tiga belas isu daripadanya lagi dihukum sebagai bidaah. Bidang terhadapnya telah menghasilkan *Tahafut al-Falasifah*.³⁰
- iv. *Al-Tabi`iyyat* (ilmu tabii) iaitu kajian tentang alam langit dan objek-objek cakerawala serta apa yang berada di bawahnya daripada *al-ajsam al-mufradah* (jisim-jisim yang tunggal) seperti air, udara, tanah dan api, juga *al-ajsam al-murakkabah* (jisim-jisim yang bersusun-susunan) seperti haiwan, tumbuh-tumbuhan dan bahan logam. Ia turut membahaskan faktor-faktor perubahan

²⁸ al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 9. Contoh aspek mantik yang tidak harus diingkari adalah pendalilan mutakalim dan ahli *nazar* berhubung kesabitan bahawa setiap (A) adalah (B) – iaitu *al-mujabah al-kulliyah* – yang ber`akaskan atau melazimkan bahawa sebahagian (B) adalah (A) – iaitu *al-mujabah al-juz`iyyah* – seperti kesabitan setiap insan sebagai haiwan melazimkan bahawa sebahagian haiwan adalah insan. Lihat al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 103.

²⁹ al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 9, al-Ghazali, *Ihya` `Ulum al-Din (j. 1)*, 42 dan al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 104.

³⁰ al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 105. Menurut Imam al-Ghazali, tiga masalah yang tidak secocok dengan Islam, manakala sesiapa yang mengiktikadkannya bererti mendustakan anbia a.s adalah: i) alam berserta seluruh jauharnya adalah kadim dan azali. Tiada seorang Muslim pun yang sependapat dengan mereka dalam masalah ini., ii) sesungguhnya, Allah SWT – hanya – mengetahui apa yang universal (*al-kulliyat*) tetapi tidak meliputi ilmuNya berhubung segala perkara baharu yang terjadi secara menjuzuk (*al-juz`iyyat*), dan iii) pengingkaran terhadap kebangkitan semula jasad dan penghimpunannya. Sebaliknya, apa yang diganjari dan dihukum adalah roh yang abstrak, bukan jasmani. Berhubung konsep sifat Allah SWT pula, kefahaman mereka memiripi pegangan Mu`tazilah dan tidak wajib dikafirkan. Lihat al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 105-111 dan al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 307-309.

dan penyebatiannya selain mencakupi kajian perubatan berkaitan tubuh manusia berserta anggota-anggotanya.³¹ Aspek kebenaran dalam ilmu ini bercampur aduk dengan kepalsuan hingga sukar untuk dihukum secara generalisasi.³² Namun, pengingkaran terhadap ilmu ini bukan merupakan syarat bagi agama melainkan persoalan tertentu yang dinyatakan dalam *Tahafut al-Falasifah*,³³ juga persoalan lain yang wajib disanggah berasaskan ilmu tentang ketundukan alam tabii kepada kendalian Allah SWT, bukan beraksi sendirian – secara mekanistik – dengan zatnya.³⁴

- v. *Al-Siyasat* (politik); keseluruhan perbincangan mereka merujuk kepada hikmah kemaslahatan berkaitan urusan duniawi dan wilayah pemerintahan. Ahli falsafah mencedoknya daripada kitab-kitab yang diturunkan Allah SWT kepada para anbia a.s dan kata-kata hikmat mereka.³⁵
- vi. *Al-Khuluqiyyah* (akhlak); keseluruhan diskusi mereka merujuk kepada lingkungan sifat dan akhlak kejiwaan, termasuk jenis dan kaifiat merawatnya. Ahli falsafah mengambilnya daripada kata-kata ahli sufi yang layak dan tenggelam mengingati Allah SWT, melawan hawa nafsu dan menempuh jalan menuju kepadaNya

³¹ al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 9, al-Ghazali (t.t.), *op.cit.*, h. 84, al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din* (j. 1), 42 dan al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 101-104. Ilmu tabii dapat dipecahkan kepada perbincangan topik usul yang lapan iaitu berkaitan jisim, alam dan tabiinya, perihal penjadian dan pemusnahan, anasir yang empat, jauhar logam bumi, tumbuh-tumbuhan, haiwan dan jiwa kehaiwanan, juga topik cabang yang tujuh iaitu perubatan (kedokteran), perihal nujum (astrologi), ilmu firasat, takbir ilmu ghaib, ilmu azimat (tangkal dan jampi), ilmu sihir dan ilmu kimia. Lihat al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 334 & 335.

³² al-Ghazali, *Maqasid al-Falasifah*, 10.

³³ Iaitu berhubung empat masalah: i) hukuman mereka bahawa penyertaan yang disaksikan dalam kewujudan ini di antara sebab dengan musabab merupakan penyertaan lazim secara kenescayaan, bukan secara dikudrati dan bukan dalam keimkanan untuk wujudnya sebab tanpa musabab atau sebaliknya, wujud musabab tanpa sebab, ii) jiwa manusia adalah jauhar yang berdiri sendiri, bukan beracukan jisim, iii) mustahil bagi jiwa itu untuk tiada, bahkan ia wujud secara abadi tanpa terbayang kebinasaannya, dan iv) mustahil jiwa itu kembali kepada jasad. Lihat al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 235 & 236.

³⁴ al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*, 104.

³⁵ *Ibid.*, h. 111.

dengan berpaling dari kelazatan dunia. Dalam bermujahadah, tersingkap kepada mereka akhlak kejiwaan dan keaibannya, lantas para ahli falsafah mencampur-adukkannya dengan kata-kata mereka sebagai wasilah demi menghiasi kepalsuan.³⁶

Implikasi Kegopohan Dalam Menyikapi Falsafah

Menurut Imam al-Ghazali, kegagalan mengamati sempadan keilmiahan dan kadar kepastian disiplin ini bakal mengundang dua kecelaan iaitu:

- i. Sesiapa yang memandang takjub kehalusan perbahasan dan penampilan burhan ilmu *riyadiyah*, lantas memandang baik para ahli falsafah dan menyangka bahawa seluruh ilmu mereka – turut – berada dalam kejelasan dan burhan yang meyakinkan. Justeru, tatkala kedengaran perihal kekufuran dan pengabaian para ahli falsafah terhadap syarak, mereka lantas berpada dengan sangkaan baik betapa kemahiran ilmu para ahli falsafah tersebut tidak memungkinkan mereka gagal mengenal pasti kebenaran agama yang jelas tersebut. Dalam erti kata lain, jika agama adalah benar, masakan ia didustakan oleh para ahli falsafah yang cerdas. Akibatnya, kebenaran dilihat bererti mengingkari agama.³⁷ Demikianlah halnya dengan ilmu mantik.³⁸

³⁶ *Ibid.*, 111 & 112. Pada setiap zaman, Allah SWT tidak menyepikan alam ini daripada sekumpulan manusia yang mendampingiNya sebagai ‘pasak’ bumi yang mana turun rahmat kepada penduduk bumi melalui keberkatan mereka. Lihat *Ibid.*, 112.

³⁷ Bidas Imam al-Ghazali, seseorang yang mahir dalam sesuatu bidang ilmu, tidak semestinya mahir dalam disiplin ilmu yang lain. Justeru, pendapat ahli falsafah Yunani silam berhubung matematik adalah *burhani* (berdasarkan pembuktian) tetapi pendapat mereka berhubung ketuhanan adalah *takhmini* (andaian spekulasi). Pengecaman ini hanya didapati oleh sesiapa yang pernah menceburi falsafah. Oleh kerana kecelaan ini amat besar, maka sesiapa yang ingin mendalami ilmu matematik wajar diawasi. Meskipun ia tidak berkait dengan agama, namun ia termasuk dalam prinsip ilmu yang mudah diresapi kejahatan ahli falsafah. Amat jarang mereka yang memperdalaminya melainkan terlucut dan terlerai dari kendali agama dan ketakwaan. Lihat *Ibid.*, 102.

³⁸ *Ibid.*, 101-104. Teknik penyusunan dalil tersebut tidak berkait dengan keutuhan agama, lantas ia tidak perlu disangkal. Sebaliknya, jika ia diingkari, maka ahli mantik pasti berprejudis terhadap kewarasan akal dan agama anutan pihak yang mengingkarinya. Sememangnya, ilmu mantik ini mengandungi risiko tertentu iaitu di sebalik kesepakatan ahlinya berhubung status keyakinan pada burhan yang memenuhi syarat, namun apabila bersua dengan *al-maqasid al-diniyyah* (maksud keagamaan),

- ii. Sebaliknya, muncul kalangan mereka yang jujur kepada Islam tetapi jahil, lantas menyangka bahawa agama wajar dibela dengan mengingkari segenap ilmu yang dinisbahkan kepada para ahli falsafah. Mereka dituduh jahil, manakala ilmu mereka – termasuk pendapat ilmiah tentang fenomena gerhana – didakwa menyalahi syarak. Ironinya, apabila berlaku pengingkaran Muslim jahil itu terhadap keterangan yang disertai burhan putus dan tidak diragui, Islam lantas dianggap terbina atas kejahilan.³⁹

Pengelompokan disiplin-disiplin yang pelbagai atas nama falsafah ini dieksploitasikan oleh kalangan ahli falsafah ketuhanan – sebagai ‘umpan’ – untuk memerangkap kepesonaan ramai terhadap status keilmiahan falsafah. Dakwa Imam al-Ghazali, ahli falsafah ketuhanan hanya menghukum secara *zann* (sangkaan) dan *takhmin* (andaian spekulasi) semata-mata tanpa sebarang tahkik dan keyakinan. Mereka sekadar menonjolkan ilmu matematik dan mantik sebagai dalil kebenaran ilmu ketuhanan mereka, sedangkan jika ilmu ketuhanan itu memiliki burhan yang teliti dan bebas daripada spekulasi – seperti ilmu matematik –, nescaya mereka tidak berselisih pandangan tentangnya sepertimana mereka tidak berselisih dalam matematik.⁴⁰

Menurut Imam al-Ghazali, antara helah ahli falsafah dalam – proses – *al-istidraj* (heretan beransur-ansur) adalah dengan mendalihkan kesulitan ilmu ketuhanan yang kabur dan rumit sebagai mampu dipecahkan kemusykilannya melalui pengemukaan ilmu riadah dan mantik. Bidas beliau, ilmu riadah tidak berkait dengan persoalan

mereka bukan sahaja gagal memenuhi syarat-syarat tersebut, malah – sebagai jalan keluar – mereka turut meringan-ringankan sahaja perkara tersebut. Kemungkinan ada orang yang tertarik kepada logik dan melihat kejelasannya, lalu dia menyangka bahawa segala anasir kekufuran yang ternukil daripada para ahli falsafah itu turut didukung oleh – status – pembuktian yang sama. Akibatnya, orang itu turut menjadi kafir sebelum ia benar-benar memahami ilmu-ilmu ketuhanan itu. Lihat *Ibid.*, 103 & 104.

³⁹ *Ibid.*, 102. Akibatnya, orang ramai semakin simpati terhadap falsafah dan sebaliknya semakin bencikan Islam. Ini merupakan jenayah ke atas Islam sedangkan syarak tidak mengisyaratkan penafian atau pensabitan terhadap ilmu-ilmu ini sebagaimana ia juga tidak mengisyaratkan kepada urusan keagamaan. Islam tidak mengingkari ilmu matematik berkaitan kiraan peredaran matahari dan bulan. 34 al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 76 & 77.

⁴⁰ al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 76 & 77.

ketuhanan sehingga janggal diujahkan bahawa persoalan berkenaan memerlukan ilmu tersebut, manakala ilmu geometri – dengan rincian keterangan ukuran metrik alamnya – yang memang diterima kepastian burhannya tidak diperlukan untuk menguatkan burhan dalam persoalan ketuhanan.⁴¹ Demikian juga ilmu mantik yang tidak banyak membantu mereka berhubung ilmu ketuhanan.⁴²

Kadar Perselisihan Dengan Ahli Falsafah Ketuhanan

Dalam berinteraksi dengan ahli falsafah ketuhanan, Imam al-Ghazali mengklasifikasikan aspek perselisihan dengan mereka seperti berikut:

- i. Aspek perselisihan yang melibatkan lafaz semata-mata seperti penamaan mereka terhadap Pencipta alam. Umpamanya, pengistilahan *jawhar* dengan makna “maujud yang berdiri sendiri tanpa *muqawwim* (tempat menetap)”, bukan dengan makna *jawhar* “yang mengambil ruang”. Imam al-Ghazali tidak mahu menceburi urusan pembatalan berhubung aspek ini, lantaran konotasi “berdiri sendiri” tersebut adalah disepakati ke atasnya.⁴³
- ii. Aspek yang tidak mencanggahi usuluddin (teras agama) dan membenaran kepada anbia secara *daruri*. Umpamanya, gerhana bulan adalah ibarat daripada terhapusnya cahaya bulan dengan perantaraan bumi yang menengahi di antara bulan dengan matahari.⁴⁴ Disiplin ini juga bukan menjadi tumpuan Imam al-

⁴¹ Analoginya umpama pernyataan bahawa “untuk seseorang mengetahui perihal sesebuah rumah itu sebagai ciptaan seorang tukang yang alim, berkehendak dan berkuasa, maka ia turut dituntut untuk mengetahui perihal rumah tersebut dari segi jumlah sisi, bilangan tiang dan bata-batanya”. Lihat *Ibid.*, 84.

⁴² *Ibid.*, 85.

⁴³ Isunya adalah pengibaratan nama “*jawhar*” yang perlu merujuk kepada analisis bahasa. Setelah pengitlakannya dibenarkan oleh bahasa, maka keharusan pengitlakannya kembali kepada syarak melalui perbahasan fiqahnya. Pengharaman bagi pengitlakan nama-nama dan keharusannya diambil daripada apa yang ditunjukkan oleh zahir syarak. Lihat *Ibid.*, 79 & 80.

⁴⁴ Pemerihal selanjutnya, bulan mendapatkan cahayanya daripada matahari, manakala bumi adalah sfera dan langit meliputinya dari segenap sisi. Maka, apabila bulan terletak dalam bayangan bumi, terputuslah cahaya matahari baginya. Demikian

Ghazali menceburi pembatalannya, lantaran ia tidak bersangkutan dengan tujuan yang dimaksudkan. Bahkan, sesiapa yang menyangka bahawa perdebatan berhubung aspek ini berupa urusan agama, maka dia telah melemah dan melakukan jenayah terhadap agama. Sebaliknya, isu ini berdiri atas burhan geometri dan matematik yang pasti tanpa keraguan padanya.⁴⁵

- iii. Aspek yang mencanggahi usuluddin seperti pandangan tentang kebaharuan alam, sifat Pencipta dan keterangan tentang kebangkitan jasad di akhirat yang kesemuanya diingkari oleh mereka. Disiplin berkaitan dan seumpama dengannya merupakan aspek spesifik yang mahu dibongkar kerosakannya oleh Imam al-Ghazali dalam *Tahafut al-Falasilah*.⁴⁶

Demi bersikap adil terhadap falsafah, beliau terlebih dahulu membahagikan falsafah Aristotle kepada tiga bahagian iaitu yang wajib dikafirkan, yang wajib dibidaahkan dan yang tidak wajib diingkari sama sekali. Ilmu matematik dan logik termasuk dalam kategori terakhir, antara keneutralan dan kepastiannya yang tidak wajar dinafikan. Namun, ini berbeza dengan falsafah metafizik ketuhanan dan tabii yang sarat dengan kontradiksi terhadap asas agama. Beliau telah menyenaraikan dua puluh isu yang didakwa oleh ahli falsafah Muslim – tujuh belas daripadanya dihukum sebagai bidaah, manakala tiga lagi menjurus kepada kekufuran bagi sesiapa yang mengiktikadkannya iaitu kekadiman alam, ilmu Allah SWT tidak mencakupi secara terperinci (*juz' iyy*) dan pengingkaran terhadap kebangkitan semula jasad fizikal.⁴⁷

juga fenomena gerhana matahari turut memiliki pemerihalannya secara saintifik. Lihat *Ibid.*, 80.

⁴⁵ *Ibid.*, 80.

⁴⁶ *Ibid.*, 81.

⁴⁷ al-Ghazali, *Tahafut al-Falasilah*, 79-87 dan al-Ghazali, *Penyelamat dari Kesesatan* (*terj.*), 26-33.

KESEPADUAN EPISTEMOLOGI IMAM AL-GHAZALI

Analisis kritis Imam al-Ghazali terhadap disiplin falsafah yang rencam itu dicorakkan oleh asas epistemologi⁴⁸ dan prinsip keintelektualan Islam. Motif pengkaryaan *Tahafut al-Falasifah* itu sendiri berasaskan kebimbangan terhadap impak falsafah Yunani kepada watak ahli falsafah Muslim yang memandang kehebatan diri, sekaligus mengesampingkan syiar agama dan sempadan syarak akibat terpedaya dengan tipu-daya falsafah persis kilauan fatamorgana.⁴⁹ Beliau mengkritik tabiat ahli falsafah Yunani yang serba kecelaruan, tidak memiliki sandaran yang pasti serta mengeksploitasi dakwaan keilmiahan ilmu matematik dan logik – yang masih terangkum dalam ‘keluarga’ falsafah ketika itu – sebagai bukti kebenaran ilmu ketuhanan mereka.⁵⁰

⁴⁸ Epistemologi adalah salah satu pokok perbincangan falsafah. Ia mengkaji tentang prinsip pengetahuan manusia, tabii, punca, nilai dan batas cakupannya serta hubungan di antara si penanggap dengan subjek (pengetahuan) yang ditanggapi. Ia juga berperanan memecahkan persoalan mengenai perbezaan di antara pengetahuan yang benar dan yang salah. Lihat *al-Mu`jam al-Falsafi* (Kaherah: Majma` al-Lughah al-`Arabiyyah, 1979), 203.

⁴⁹ al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 73 & 74. Alasan penamaan *Tahafut al-Falasifah* dikaitkan dengan keinginan Imam al-Ghazali menganalogikan usaha manusia mengkaji hakikat melalui akal – untuk sampai kepadanya – seumpama nyamuk – atau serangga – yang mencari sinar mentari. Apabila ia melihat cahaya yang menyerupai sinar hakiki, ia lantas terpedaya dengannya dan terus menerkaminya. Lalu, ia pun *tahafat* (tersungkur) padanya, namun ia tersilap dan terpedaya dengan ukuran kiasan logik sehingga menemui kebinasaan sebagaimana nyamuk tersebut. Seolah-olah, beliau ingin menyatakan bahawa golongan ahli falsafah terpedaya dengan sesuatu yang – „menyilau“ dan – menimbulkan kegopohan tanpa pengamatan yang mendalam. Natijahnya, mereka tersungkur dan menemui kebinasaan abadi. Lihat `Abd al-Halim Mahmud, “al-Imam al-Ghazali wa Ma`rifah al-Ghayb”, dalam *Abu Hamid al-Ghazali: fi al-Dhikra al-Mi`awwiyah al-Tasi`ah al-Miladiyah* (t.tp.: al-Majlis al-`A`la li Ri`ayah al-Funun wa al-Adab wa al-`Ulum al-Ijtima`iyyah, 1961), 158.

⁵⁰ al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 76 & 77. Ini kerana ilmu matematik dan logik tersebut bersifat objektif, neutral dan memiliki ukuran keilmiahan yang pasti, lantas ia mahu disamakan dengan falsafah ketuhanan. Dalam konteks komparatif, Ahmad Shams al-Din membandingkan manhaj karya Imam al-Ghazali dengan karya *al-Isharat wa al-Tanbihat* Ibn Sina dalam memposisikan tertib penyusunan subjek falsafah. Jika Ibn Sina mengawali perbahasan tabii di bahagian pertama dan menyusulinya dengan perbahasan ketuhanan dan tasawuf di bahagian kedua, maka Imam al-Ghazali pula meletakkan perbahasan ketuhanan mendahului perbahasan tabii. Kesemua masalah ketuhanan diasingkan secara khusus sebelum disusuli oleh masalah tabii dalam kerangka *Tahafut al-Falasifah*. Ini merupakan muhasabah kritis beliau terhadap

Justeru, beliau menekankan sikap kewaspadaan terhadap imej kesempurnaan pendapat mereka yang pada hakikatnya sarat dengan ketidaktekalan serta mencanggahi usuluddin.⁵¹

Oleh kerana pelbagai disiplin ilmu pasti – seperti sains dan matematik – masih dikelompokkan sebagai falsafah yang belum terpisahkan darinya, beliau menganjurkan pengasingan mutlak di antara dapatan sains yang benar-benar bernilai saintifik dengan falsafah metafizik Yunani yang ‘menyamar’ sebagai sains. Sains perlu bebas daripada pengaruh falsafah asing berhubung penafsiran fakta dan perumusan teori, sekaligus berlaku kawalan terhadap akal agar tidak melangkaui

golongan ahli falsafah berhubung risiko kesalahan mereka di bidang ketuhanan yang lebih besar dan kritikal berbanding kesalahan di bidang tabii. Justeru, beliau memulakan apa yang lebih utama iaitu masalah ketuhanan berbanding masalah tabii. Lihat al-Ghazali, *Mi`yar al-`Ilm fi al-Mantiq* (ed.) Ahmad Shams al-Din (Beirut: Dar al-Kutb al-`Ilmiyyah, 1990), 7 & 8.

⁵¹ al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 82 & 83. Dua puluh masalah yang cuba dibuktikan ketidaktekalannya itu adalah: i) pembatalan mazhab ahli falsafah tentang keazalian alam, ii) pembatalan mazhab mereka tentang keabadian alam, iii) penjelasan tentang pemalsuan kata-kata mereka bahawa Allah SWT adalah Pelaku (Pencipta) alam, manakala alam adalah ciptaanNya, iv) tentang kelemahan mereka dalam mensabitkan Pencipta, v) tentang kelemahan mereka dalam mendirikan dalil bagi kemustahilan dua tuhan, vi) pembatalan mazhab mereka dalam menafikan sifat, vii) pembatalan kata-kata mereka bahawa Zat Yang Awal tidak terbahagi kepada genus dan spesies, viii) pembatalan kata-kata mereka bahawa Yang Awal adalah maujud halus tanpa *mahiyah*, ix) tentang kelemahan mereka dalam menjelaskan bahawa Yang Awal bukan jisim, x) tentang penjelasan bahawa kata-kata tentang *al-dahr* (ketuhanan masa) dan penafian Pencipta adalah lazim buat mereka, xi) tentang kelemahan mereka daripada berkata bahawa Yang Awal mengetahui selainNya, xii) tentang kelemahan mereka bahawa Dia mengetahui ZatNya, xiii) pembatalan kata-kata mereka bahawa Yang Awal tidak mengetahui *al-juz`iyyat*, xiv) tentang kata-kata mereka bahawa langit adalah haiwan yang bergerak dengan iradat, xv) pembatalan terhadap apa yang mereka sebutkan tentang tujuan penggerak bagi langit, xvi) pembatalan kata-kata mereka bahawa jiwa-jiwa langit mengetahui segenap *al-juz`iyyat*, xvii) pembatalan kata-kata mereka tentang kemustahilan pencarian hukum adat, xviii) tentang kata-kata mereka bahawa jiwa manusia adalah jauhar yang berdiri sendiri, bukan dengan jisim dan bukan pula `arad, xix) tentang kata-kata mereka berhubung kemustahilan fana ke atas jiwa manusia, xx) pembatalan terhadap keingkaran mereka berhubung kebangkitan jasad serta kelazatan dan kepedihan di syurga dan neraka, juga tentang kelazatan dan kesakitan jasmani. Lihat *Ibid.*, 86 & 87.

batas kemampuannya untuk menanggapi soal metafizik. Tuntasnya, Imam al-Ghazali adalah seorang yang anti Saintisme,⁵² bukan anti sains.

Karya Imam al-Ghazali ini bukan berupa kritikan falsafah yang sahih ke atas falsafah yang palsu, sebaliknya ia berupa hujahan terhadap batas keupayaan akal itu sendiri yang tidak berupaya mengatasi martabat kenabian.⁵³ Kepentingan kitab ini bukan terletak pada pengkufurannya terhadap ahli falsafah, bahkan objektif utamanya adalah menjatuhkan nilai falsafah dari aspek ilmiah dan merendahkan martabatnya sebagai himpunan idea-idea yang sarat dengan imaginasi dan spekulasi. Dengan ini, Imam al-Ghazali cemerlang dalam mengkhidmati agama, sekaligus membantutkan kedinamikan perkembangan falsafah. Dominasi falsafah terhadap minda dan jiwa ramai – sebagai suatu yang agung dan kudus – sebelumnya berjaya dikekang dengan kritikan yang keras dan tajam. Sekalipun beliau tidak dapat memerosotkan falsafah mundur ke belakang, namun momentum pergerakannya mulai mengendur, lantaran terpaksa sibuk mempertahankan diri kesan pendobrakan beliau. Sejak itu, wacana falsafah tidak berupaya mengemukakan sebarang karya yang

⁵² Saintisme adalah pegangan bahawa ciri-ciri metode induktif sains tabii adalah sumber tunggal untuk mendapatkan fakta yang meyakinkan. Lihat Mohammed Yusoff Hussein, *Pengaruh dan cabaran Saintisme terhadap intelektualisme Islam* (kertas kerja Seminar Pemikiran UTM, 1995), 2. Apa sahaja yang diguna pakai dan berfungsi dengan baik dalam sains, juga mesti diguna pakai dalam hal-hal lain, termasuk agama serta soal-soal kerohanian dan kemanusiaan. Lihat Mohd Zaidi Ismail, Keraguan sebagai penjana pengetahuan dan pemacu utama kemajuan: satu kritikan pendahuluan dlm. *Majalah al-Hikmah* (Kuala Lumpur: Forum ISTAC, 2001), 16. Penyanjungan sains yang keterlaluan inilah yang diistilahkan sebagai Saintisme. Fahaman ini cenderung untuk menggunakan kaedah atau keputusan sains dalam bidang yang tidak relevan atau diragui kerelevanannya. Ia menganggap sains itu lengkap dan boleh mengatasi kesemua masalah manusia. Ia lahir daripada fahaman Sekularisme yang menolak peranan Tuhan dalam urusan permasalahan manusia. Lihat Abdul Latif Samian dan Khairul Anwar Mastor, *Perkembangan Sains dan Peradaban Manusia* (Bangi: Penerbit UKM, 2001), 76. Sains moden Barat adalah berorientasikan Saintisme sehingga menyangkal kewujudan kuasa mutlak yang mengendalikan alam ini. Ia turut menyerap secara halus ke dalam falsafah sains sosial dan diaplikasikan ke atas kehidupan masyarakat. Termasuk dalam Sains Barat ini ialah Teori Evolusi Darwin, Teori Ekonomi Malthus, Teori Mekanistik Alam Newton, Teori Psikologi Freud dan banyak lagi yang berselindung di sebalik nama ilmu pasti yang saintifik.

⁵³ Yuhana Qumayr, *Ibn Rushd wa al-Ghazali: Tahafutan* (Beirut: Dar al-Mashriq, 1986), 47.

mantap dalam menolak *Tahafut al-Falasifah* melainkan setelah kedatangan Ibn Rushd melalui karyanya, *Tahafut al-Tahafut*.

Namun, usaha gigih Ibn Rushd tetap dilihat gagal mengembalikan semula kedudukan tinggi falsafah – yang pernah dicapai sebelum kritikan Imam al-Ghazali – dalam jiwa dan pemikiran umat Islam.⁵⁴ Jika *Fada'ih al-Batiniyyah* menghujahi aliran Isma'iliyyah dengan lima masalah pokok iaitu ketuhanan, kenabian, *imamah*, hari akhirat dan taklif syariat, maka dalam skop diskusi yang lebih luas, *Tahafut al-Falasifah* membahaskan enam belas masalah ilmu – falsafah – ketuhanan dan empat masalah ilmu – falsafah – tabii.⁵⁵ Adapun persoalan riadiyah, maka tiada makna bagi pengingkaran dan penafiannya, manakala persoalan berhubung ilmu mantik dibicarakan dalam kitab *Mi`yar al-`Ilm fi al-Mantiq*.⁵⁶ Di bahagian penutup, beliau

⁵⁴ Ibrahim Muhammad Turki, *‘Ilm al-Kalam bayn al-Din wa al-Falsafah* (Misr: Dar al-Kutub al-Qanuniyyah, 2009), 242 & 243.

⁵⁵ Dua puluh masalah yang cuba dibuktikan ketidaktekalannya itu adalah: i) pembatalan mazhab ahli falsafah tentang keazalian alam, ii) pembatalan mazhab mereka tentang keabadian alam, iii) penjelasan tentang pemalsuan kata-kata mereka bahawa Allah SWT adalah Pelaku (Pencipta) alam, manakala alam adalah ciptaanNya, iv) tentang kelemahan mereka dalam mensabitkan Pencipta, v) tentang kelemahan mereka dalam mendirikan dalil bagi kemustahilan dua tuhan, vi) pembatalan mazhab mereka dalam menafikan sifat, vii) pembatalan kata-kata mereka bahawa Zat Yang Awal tidak terbahagi kepada genus dan spesies, viii) pembatalan kata-kata mereka bahawa Yang Awal adalah maujud halus tanpa *mahiyah*, ix) tentang kelemahan mereka dalam menjelaskan bahawa Yang Awal bukan jisim, x) tentang penjelasan bahawa kata-kata tentang *al-dahr* (ketuhanan masa) dan penafian Pencipta adalah lazim buat mereka, xi) tentang kelemahan mereka daripada berkata bahawa Yang Awal m, engetahui selainNya, xii) tentang kelemahan mereka bahawa Dia mengetahui ZatNya, xiii) pembatalan kata-kata mereka bahawa Yang Awal tidak mengetahui *al-juz' iyyat*, xiv) tentang kata-kata mereka bahawa langit adalah haiwan yang bergerak dengan iradat, xv) pembatalan terhadap apa yang mereka sebutkan tentang tujuan penggerak bagi langit, xvi) pembatalan kata-kata mereka bahawa jiwa-jiwa langit mengetahui segenap *al-juz' iyyat*, xvii) pembatalan kata-kata mereka tentang kemustahilan pencarian hukum adat, xviii) tentang kata-kata mereka bahawa jiwa manusia adalah jauhar yang berdiri sendiri, bukan dengan jisim dan bukan pula `arad, xix) tentang kata-kata mereka berhubung kemustahilan fana ke atas jiwa manusia, xx) pembatalan terhadap keingkaran mereka berhubung kebangkitan jasad serta kelazatan dan kepedihan di syurga dan neraka, juga tentang kelazatan dan kesakitan jasmani. Lihat al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 86 & 87.

⁵⁶ al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 87.

menegaskan tiga masalah yang mengimplikasikan kekufuran, manakala – tujuh belas – bakinya – yang dikongsi bersama ahli bidaah lain mengakibatkan penyimpangan dari landasan kebenaran.⁵⁷

Makna kesederhanaan Imam al-Ghazali dalam menyikapi disiplin falsafah merujuk kepada keseimbangan, kesepaduan dan keintegralan epistemologi beliau yang meletakkan kedudukan sesuatu ilmu secara adil. Beliau mengiktiraf segenap ilmu yang diambil dari sumbernya menurut metode yang sesuai dengan sumber itu sebagaimana beliau memperakui kewibawaan sumber tersebut asalkan ia serasi dengan tabii bidang yang mahu diinteraksi atau dijalininya itu. Justeru, ‘pencerobohan’ akal yang spekulatif melalui falsafah metafizik asing terhadap bidang ketuhanan yang menjadi autoriti wahyu amat dikecam oleh beliau, lantaran akal tidak mampu membimbing manusia di luar potensinya. Sebaliknya, wahyu adalah sandaran yang memimpin akal ke daerah selamat berhubung persoalan yang dilemahi olehnya iaitu:

- i. Metafizik yang berhubung dengan akidah Allah SWT, rasulNya, hari akhirat dan alam ghaib secara umumnya;
- ii. nilai akhlak manusia secara individu; dan
- iii. perundangan (*tashri`*) bagi sistem sosial yang menjamin kebahagiaan masyarakat.⁵⁸

⁵⁷ *Ibid.*, 307-309. Namun, kritikan Imam al-Ghazali terhadap faham kekadiman alam misalnya – seperti pegangan Ibn Sina –, dibidas semula kemudiannya oleh Ibn Rushd (meninggal pada yang mempertahankan konsep kekadiman alam ahli falsafah Muslim yang dianggap tidak menyamakan keazalian di antara Allah SWT dengan material atau bahan asal yang awal. Beliau menyetujui perkongsian nama kadim oleh dua makna dalam konteks zat dan masa – menurut Ibn Sina –. Kekadiman alam dalam konteks masa bermakna tiada berlalu masa tanpa kewujudan alam itu, namun ia berupa sesuatu yang baharu dengan iradat yang azali. Justeru, ia bukan pensyirikan alam denganNya, pembatasan kudratNya, mahupun penyamaan dengan makhlukNya, lantas sesiapa yang berpendapat sedemikian – menurut Ibn Rushd – tidak wajib dikafirkan. Kamal al-Yazji, *Ma`alim al-Fikr al-`Arabi* (Beirut: Dar al-`Ilm li al-Malayin, 1979), 258 & 259.

⁵⁸ `Abd al-Halim Mahmud, *al-Islam wa al-`Aql* (Kaheerah: Dar al-Ma`arif, t.th.), 17 & 18.

Tuntasnya, hanya wahyu sahaja yang layak menjadi sumber ilmiah bagi akal berhubung persoalan metafizik ketuhanan dan sistem nilai dalam hidup manusia.⁵⁹ Jika falsafah cuba mengambil-alih peranan agama, timbullah kekacauan epistemologi, lantaran interaksi terhadap bidang berkenaan diganggu oleh metode yang tidak serasi dengan tabiinya. Inilah inti pati gagasan integrasi ilmu atau istilah populisnya – Islamisasi atau pengIslaman ilmu –⁶⁰ menurut saranan Imam al-Ash`ari betapa hukum berhubung persoalan syarak yang bermetodekan pendengaran atau perkhabaran wahyu wajar dikembalikan kepada sumber asalnya sebagaimana hukum berhubung persoalan akaliah dan inderia perlu dirujuk kepada metodenya masing-masing tanpa berlaku campur-aduk di antara suatu bidang dengan bidang yang lain.⁶¹

Bahkan dalam rangka mendapatkan hakikat keyakinan, Imam al-Ghazali mengamati potensi tanggapan pancaindera, lantas mendapati bahawa sumber akal mengatasi kewibawaan pancaindera. Namun di tahap yang lebih puncak, sumber ilmu yang berupa anugerah cahaya kerohanian daripada Allah SWT ke dalam hati hamba pilihanNya – sama ada wahyu bagi nabi atau ilham bagi wali – mengatasi autoriti kedua-dua sumber akal dan pancaindera sekaligus.⁶² Perspektif epistemologi beliau ini memerlukan huraian lebih terperinci dalam kesempatan lain, lantaran ia melibatkan tabii ilmu tasawuf yang lebih rumit dan kompleks.

KESIMPULAN

Pendekatan Imam al-Ghazali dalam berinteraksi dengan disiplin falsafah membuktikan kredibiliti objektif dan amanah beliau terhadap hakikat ilmu. Beliau menekankan pendisiplinan aras tafsiran pemikiran dengan metode yang sesuai dengan tabii sesuatu bidang sehingga terjamin kecapaian fakta dan hakikat dalam persoalan tersebut. Perspektif ini bertolak dari konsep kesepaduan ilmu yang berorientasikan pemurnian

⁵⁹ `Abd al-Halim Mahmud, *Mawqif al-Islam* (Kaherah: Dar al-Sha`b, 1979), 116.

⁶⁰ Muhammad Sa`id Ramadan al-Buti, Azmah al-Ma`rifah wa `Ilajuha fi Hayatina al-Fikriyyah al-Mu`asirah dlm. *Al-Manhajiyah al-Islamiyyah wa al-`Ulum al-Sulukiyyah wa al-Tarbawiyah* (Virginia: al-Ma`had al-`Alami li al-Fikr al-Islami, 1990), 65 & 66.

⁶¹ Abu al-Hasan al-Ash`ari, *Risalah Istihsan al-Khawd fi `Ilm al-Kalam* (Beirut: Dar al-Mashari`, 1995), 47 & 48.

⁶² Al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal*.

semula epistemologi setiap disiplin ilmu. Ilmu yang sah terhasil melalui pembebasannya daripada unsur asing yang menggugat nilai keneutralannya. Ianya menolak segala kesimpulan yang bersandarkan andaian dari aspek metodologi dan epistemologi. Pengabaian asas ini bakal menatijahkan gejala penundukan ajaran agama era pasca-modernisme kepada igauan ideologi dan falsafah Barat secara halus. Justeru, pendekatan beliau adalah ideal, mendesak dan relevan masa kini.

RUJUKAN

- ‘Abd al-Halim Mahmud. “al-Imam al-Ghazali wa Ma`rifah al-Ghayb” dlm. *Abu Hamid al-Ghazali: fi al-Dhikra al-Mi`awwiyyah al-Tasi`ah al-Miladiyah*. T.tp.: al-Majlis al-`Ala li Ri`ayah al-Funun wa al-Adab wa al-`Ulum al-Ijtima`iyyah, 1961.
- ‘Abd al-Halim Mahmud. *al-Islam wa al-`Aql*. Kaherah: Dar al-Ma`arif, t.th.
- ‘Abd al-Halim Mahmud. *Mawqif al-Islam*. Kaherah: Dar al-Sha`b, 1979.
- ‘Ali ‘Abd al-Mu`ti Muhammad. *al-Madkhal ila al-Falsafah*. Iskandariah: Dar al-Ma`rifah al-Jami`iyyah, 1993.
- ‘Irfan ‘Abd al-Hamid. *al-Falsafah al-Islamiyyah: Dirasah wa Naqd*. Beirut: Mu`assasah al-Risalah, 1984.
- Abdul Rahman Abdullah. *Falsafah dan Kaedah Pemikiran*. Kuala Lumpur: Utusan Publications, 2001.
- al-Ash`ari, Abu al-Hasan. *Risalah Istihsan al-Khawd fi `Ilm al-Kalam*. Beirut: Dar al-Mashari’, 1995.
- Al-Buti, Muhammad Sa`id Ramadan. Azmah al-Ma`rifah wa `Ilajuha fi Hayatina al-Fikriyyah al-Mu`asirah dlm. *Al-Manhajiyah al-Islamiyyah wa al-`Ulum al-Sulukiyyah wa al-Tarbawiyah*. Virginia: al-Ma`had al-`Alami li al-Fikr al-Islami, 1990.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Penyelamat dari Kesesatan* (terj.) Abdulfatah Haron Ibrahim. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1991.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Maqasid al-Falasifah*. Beirut: Dar al-Kutb al-`Ilmiyyah, 2003.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Mi`yar al-`Ilm fi al-Mantiq* (ed.) Ahmad Shams al-Din. Beirut: Dar al-Kutb al-`Ilmiyyah, 1990.

- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *al-Munqidh min al-Dalal* (ed.) ‘Abd al-Halim Mahmud. Kaherah: Maktabah al-Anjalu, 1955.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Ihya’ ‘Ulum al-Din (j. 1)* (ed.) Sayyid bin Ibrahim bin Sadiq bin ‘Imran. Kaherah: Dar al-Hadith, 1992.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Kitab Mihk al-Nazar* (ed.) Rafiq al-‘Ajm. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad. *Tahafut al-Falasifah* (ed.) Sulayman Dunya. Kaherah: Dar al-Ma`arif, t.t.
- Ibrahim Muhammad Turki. *‘Ilm al-Kalam bayn al-Din wa al-Falsafah*. Misr: Dar al-Kutub al-Qanuniyyah, 2009.
- Jamil Saliba. *Tarikh al-Falsafah al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Shirkah al-‘Alamiyyah li al-Kitab, 1995.
- Kamal al-Yazji. *Ma`alim al-Fikr al-‘Arabi*. Beirut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 1979.
- Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah. *Al-Mu‘jam al-Falsafi*. Kaherah: al-Hay’ah al-‘Ammah li Shu’un al-Matabi’ al-Amiriyyah, 1979.
- Mohd Fauzi Hamat. “Faktor-faktor Keilmuan yang Menyumbang kepada Ketokohan Ulama Fiqh Menurut al- Ghazzali” (Kertas Kerja Seminar al-Ghazzali: Tokoh Mujaddid Agung di Universiti Islam Antarabangsa, 11 Ogos 2007).
- Mustafa ‘Abd al-Raziq. *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*. Kaherah: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, t.t.
- New Illustrated Webster’s Dictionary of the English Language*. New York: Pamco Publishing, 1992.
- Osman Bakar. “Al-Ghazzali: Orientasi Baru Ilmu Kalam dan Ilmu Falsafah” (Kertas Kerja Seminar al-Ghazzali: Tokoh Mujaddid Agung di Universiti Islam Antarabangsa, 11 Ogos 2007).
- Yuhana Qumayr. *Ibn Rushd wa al-Ghazali: Tahafutan*. Beirut: Dar al-Mashriq, 1986.
- Zaqquq, Mahmud Hamdi. *Tamhid li al-Falsafah*. Kaherah: Dar al-Ma`arif, 1992.