

BAB IV

EPISTEMOLOGI KEILMUWAN PADA FILSAFAT ILMU AL GHAZĀLI

A. Struktur Klasifikasi Keilmuwan al Ghazāli

1. Basis Klasifikasi

Sebelum membahas mengenai klasifikasi ilmu al Ghazāli terlebih dahulu penulis membahas mengenai basis klasifikasi, dalam kitab *al Munqidz min al Dhalāl*, al Ghazāli membagi para pencari ilmu pada masanya menjadi empat kelompok, yaitu teolog (*mutakallimūn*), filosof (*al-falāsifah*), *Ta'limiyah* (*al-bāthiniyah*), dan Sufi (*al shufiyah*). Basis utama klasifikasi pada dasarnya bersifat metodologis, karena dia melukiskan setiap mazhab intelektual dalam kerangka klaim metodologisnya atas kebenaran. Gagasan tentang basis metodologis ini pertama kali dipahaminya ketika tengah berada diambang krisis epistemologisnya. Al Ghazāli tidak menuliskan klasifikasi itu sebelum dituntaskannya pengujian atas berbagai klaim metodologis. Dalam pandangannya, klasifikasi bukan hanya mencakup segenap spektrum pemikiran epistemologis Islam, tetapi juga memberi tempat bagi setiap kemungkinan jalan menuju pengetahuan yang terbuka untuk manusia.¹

Al Ghazāli mengklaim bahwa minatnya pada beberapa kelompok orang yang berpengetahuan timbul karena pencarian batinnya akan pengetahuan tentang realitas hakiki dari segala hal. Yang paling tinggi dari pengelahuan ini

¹ Dalam memperbincangkan masalah empat kelompok ini, Al Ghazāli berkata: “Kebenaran tidak mungkin berada di luar keempat kelompok ini. Mereka adalah kelompok orang-orang yang menempuh jalan mencari kebenaran. Jika kebenaran tidak bersama mereka, tidak ada jalan lagi yang tersisa dalam usaha mengetahui kebenaran.” Lihat McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, hal. 67.

menurutnya adalah pengetahuan tentang Tuhan.² Al Ghazāli tidak memasukkan para *fuqaha*' ke dalam arus pencari pengetahuan Tuhan. Dia mengakui para *fuqaha*' sebagai kelompok religius paling penting dari sudut pandang kesejahteraan umum dan kebaikan individu serta komunitas dalam kehidupan dunia.³ Mazhab para *fuqaha* secara keseluruhan tidak dapat dikualifikasikan sebagai suatu kelompok pencari pengetahuan karena mereka tidak berhubungan dengan pengetahuan tentang sifat hakiki dari berbagai hal. Ada banyak individu *fuqaha* yang mencari jenis pengetahuan ini, tetapi mereka tidak melakukan hal itu sebagaimana para *fuqaha* umumnya. Dalam hubungannya dengan jalan menuju Tuhan, para *fuqaha* dianalogikan dengan “mereka yang membangun dan menjaga rumah penginapan serta menyediakan sarana sepanjang jalan menuju Makkah untuk berhaji.”⁴

2. Struktur Klasifikasi ilmu al Ghazāli

Pembahasan tentang klasifikasi ilmu al Ghazāli didasarkan atas dua sumber utama: Bab *Kitab al 'Ilm* dari Kitab *Ihya 'Ulumuddin* dan *Al Risalah al Ladunniyah*. Dua karya yang lain juga digunakan sebagai sumber penunjang, yaitu, *Jawāhir al Qur'an (Mutiara Al-Quran)* dan *Mizān al-'amal (Timbangan*

² Dalam *al Jawahir al Qur'an* (hal. 43), misalnya, Al Ghazāli menulis “Pengetahuannya yang tertinggi dan termulia adalah pengetahuan tentang Tuhan karena semua bentuk pengetahuan dicari demi untuknya dan tidak dicari untuk yang lainnya. Cara yang runtut berkenaan dengan pencarian tersebut berangkat dari pembuatan-pembuatan ilahi menuju sifat-sifat ilahi, dan kemudian dari sifat-sifat ilahi kepada esensi ilahi; dengan demikian ada tiga tahapan. Yang tertinggi diantara tahapan-tahapan ini adalah pengetahuan tentang esensi ilahi. Tidak mungkin bagi sebagian besar manusia dapat memahami esensi ilahi ini”

Dalam *Kitab al 'Ilm* (hal.. 47), Al Ghazāli mencari kandungan isi pengetahuan tentang hal-hal “sebagaimana keadaan mereka yang sebenarnya” dicapai melalui *kasyf*. Dia menyebut pengetahuan tentang Tuhan sebagai pengetahuan yang tertinggi.

³ Al Ghazali, *Al Jawāhir al Qur'an* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 40

⁴ Al Ghazali, *Tahafut al Falasifah* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal.. 23

Amal). Dalam karya-karya ini al Ghazāli menyebutkan empat sistem klasifikasi yang berbeda:

a. Klasifikasi ilmu-ilmu menjadi bagian teoretis dan praktis⁵

Dalam *Maqāshid* Al-Ghazāli membagi filsafat atau ilmu tentang kebijaksanaan/hikmah (*al-'ulm al hikmi*) menjadi bagian-bagian teoretis dan praktis. Bagian teoretis menjadikan keadaan-keadaan wujud diketahui sebagaimana adanya. Bagian praktis berkenaan dengan tindakan-tindakan manusia, bertujuan mencari aktivitas-aktivitas manusia yang kondusif bagi kesejahteraan manusia dalam kehidupan ini dan kehidupan nanti. Al Ghazāli di sini mengungkapkan kembali perbedaan populer yang dibuat oleh para filosof antara pengetahuan teoretis dan pengetahuan praktis. Tetapi, ditegaskan olehnya bahwa pembagian ini adalah gagasannya sendiri baik dalam *Mizan al-'amal* maupun *Al Risalat al Laduniyah*.⁶

b. Klasifikasi pengetahuan menjadi pengetahuan yang dihadirkan (*hudhūri*) dan pengetahuan yang dicapai (*hushūli*)⁷

Pembagian ini didasarkan atas perbedaan paling mendasar berkenaan dengan cara-cara mengetahui. Pengetahuan yang dihadirkan bersifat langsung, serta merta, suprarasional, intuitif, dan kontemplatif. Al Ghazāli menyebut pengetahuan ini dengan beberapa sebutan. Di antaranya adalah *'ilm laduni* (pengetahuan dari yang tinggi) dan *'ilm al-mukasyafah* (pengetahuan tentang

⁵ Lihat, misalnya, *Mizan al-amal*, hal. 36-37, 112-13; juga *Maqashid al-falasifah*, ed. Sulaiman Dunya, Kairo, 1961, hal. 134

⁶ Al Ghazali, *al Risalah al Ladunniyah* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 357

⁷ Al Ghazali, *Al Jawāhir al Qur'an* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 213.

penyingkapan misteri-misteri ilahi). Pengetahuan yang dicapai atau pengetahuan perolehan bersifat tak langsung, rasional, logis dan diskursif.⁸

c. Klasifikasi atas ilmu-ilmu religius (*syar'iyah*) dan intelektual (*'aqliyah*)⁹

Al Ghazālī mendefinisikan ilmu-ilmu religius (*al 'ulum al-syari'ah*) sebagai ilmu-ilmu yang diperoleh dari nabi-nabi dan tidak hadir pada mereka melalui akal, seperti aritmetika, atau melalui percobaan, seperti pengobatan (kedokteran), atau dengan mendengar, seperti bahasa.¹⁰ Definisi Al Ghazālī menjadikan ilmu-ilmu religius lebih spesifik ketimbang (*al 'ulum al-naqliyah*). Menurut penulis hal ini juga disepakati oleh beberapa pakar yang lain, sebagaimana yang nampak dalam klasifikasi banyak sarjana Muslim, termasuk Ibn Khaldun, memasukkan ilmu kebahasaan di dalamnya. Tetapi, dalam karya yang sama, dan juga dalam *Al Risalah al Laduniyah*, Al Ghazālī menggunakan istilah ilmu-ilmu religius sebagai sinonim ilmu-ilmu yang ditransmisikan. Klasifikasi ilmu-ilmu religius terpuji menjadi empat¹¹ memasukkan bukan hanya ilmu-ilmu kebahasaan, tetapi juga semua ilmu yang secara tradisional diidentifikasi dengan kategori pengetahuan yang ditransmisikan.¹² Tetapi, dia menjelaskan bahwa ilmu

⁸ Al-Ghazālī menyebutkan “pengetahuan inferensial” atau “pengetahuan hasil kesimpulan.” Lihat *al-Risalat al-landuniyah*, hal. 362

⁹ Lihat *Kitab al 'Ilm*, hal. 36; di sini, al Ghazālī menggunakan istilah *ghair syar'iyah* (*nonreligius*) sebagai pengganti *'aqliyah*. Lihat juga *al-Risalat al-laduniyah*, hal. 313; dan M.A. Sherif, *op.cit.*, hal.8

¹⁰ Al Ghazali, *Al Jawāhir al Qur'an* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 40

¹¹ Menurut Al-Ghazālī pengetahuan terpuji adalah pengetahuan yang diperlukan bagi aktivitas-aktivitas kehidupan ini dan keselamatan jiwa dalam kehidupan kelak. Pengetahuan yang diperlukan masing-masing disusun atas basis doktrin-doktrin mendasar dan praktik-praktik agama Islam.

¹² Dalam *Kitab al 'Ilm* (hal. 38-40), Al-Ghazālī membagi ilmu-ilmu religius terpuji menjadi empat bagian: (1) ilmu tentang sumber-sumber (*ushul*) yang berjumlah empat, yaitu: Al-Quran, tradisi Nabi (*Sunnah*), konsensus (*Ijma'*) komunitas dan tradisi para Sahabat Nabi (*atsar al-shahabah*), (2) ilmu tentang cabang-cabang (*furu'*), yaitu yurisprudensi dan ilmu tentang alam akhirat, (3) ilmu pembukaan pengantar (*muqaddimat*) misalnya, ilmu kebahasaan dan (4) ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimat*) seperti ilmu tafsir Al-Quran. Kesemua ilmu ini diberikan oleh Ibn

kebahasaan itu sendiri bukanlah ilmu religius. Untuk maksud klasifikasi, ilmu kebahasaan baru dapat dimasukkan ke dalam kategori itu sepanjang ia merupakan salah satu pengantar (*muqaddimāt*) dari ilmu-ilmu religius.¹³

Menurut penulis yang dimaksud al Ghazāli dengan ilmu-ilmu intelektual (*al-'ulum al-'aqliyah*) tidak lain berbagai ilmu yang dicapai atau diperoleh melalui intelek manusia semata.¹⁴ Rincian ilmu-ilmu Al-Ghazāli itu memperlihatkan bahwa ilmu-ilmu intelektual hampir identik dengan ilmu-ilmu filosofis yang termaktub dalam klasifikasi Al-Farabi. Satu-satunya perbedaan adalah, dalam klasifikasi al Ghazāli ilmu-ilmu yang tercakup oleh filsafat praktis atau filsafat politisnya Al-Farabi ditempatkan di bawah ilmu agama, bukan di bawah ilmu-ilmu filosofis. Dalam melihat ilmu-ilmu politis dan etis yang dinilai lebih sebagai ilmu-ilmu religius ketimbang ilmu-ilmu intelektual atau filosofis, al Ghazāli konsisten dengan definisinya tentang ilmu-ilmu religius dan intelektual. Dia menjelaskan sejelas-jelasnya dalam *Munqidz* bahwa ajaran para filosof Muslim dalam ilmu-ilmu politis dan etis diambil terutama dari kitab-kitab yang diwahyukan kepada para nabi.¹⁵ Para filosof tidak akan sampai pada pengetahuan mereka dalam kedua ilmu ini melalui pemakaian akal secara bebas.

Khaldun di bawah kategori ilmu-ilmu nukilan (*naqliyah*). Lihat S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, hal. 63-64

Dalam *al-Risalat al-laduniyah*, Al-Ghazāli mengklasifikasi ilmu-ilmu religius menjadi dua. Ilmu tentang sumber-sumber, pengantar dan pelengkap digabungkan membentuk satu kategori yang disebut ilmu tentang hal-hal yang mendasar. Lihat sintesis saya tentang dua klasifikasi itu di bawah nanti.

¹³ Bagi Al-Ghazāli, ilmu kebahasaan adalah ilmu bahasa Arab. Menurutny, memasukkan ilmu kebahasaan ke dalam kategori ilmu-ilmu religius adalah tepat, karena bahasa Arab adalah bahasa hukum sakral Islam. Lihat *Kitab al 'Ilm*, hal. 39

¹⁴ *Ihya'*, vol. III, hal. 1372-74. Ini seharusnya dipahami dalam pengertian bersyarat, karena Al-Ghazāli mengaitkan pengetahuan tertentu yang terdapat dalam ilmu-ilmu intelektual, seperti kedokteran dan astronomi, dengan para nabi tertentu pula.

¹⁵ Al Ghazali, *Ihya Ulum al Din* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 78

Kedua pembagian ini pada prakteknya penulis istilahkan dengan rasional *syar'iyah* dan rasional ghairu *syar'iyah*.

- d. Klasifikasi ilmu menjadi ilmu-ilmu *fardh 'ain* (wajib atas setiap individu) dan *fardh kifayah* (wajib atas umat).¹⁶

Klasifikasi ilmu dalam istilah *fard 'ain* merujuk pada kewajiban agama yang mengikat setiap Muslim. Mengenai istilah *fardh kifayah*, dia merujuk pada hal-hal yang merupakan perintah ilahi dan bersifat mengikat bagi komunitas Muslim sebagai suatu kesatuan walaupun tidak mesti mengikat setiap anggota komunitas. Al Syafi'i,¹⁷ orang pertama yang memperkenalkan istilah tersebut, mendefinisikannya sebagai "kewajiban yang jika sudah dijalankan oleh sejumlah kaum Muslim, maka kaum Muslim lain yang tidak menjalankan kewajiban itu tidak berdosa."¹⁸ Dengan kata lain, pemenuhan kewajiban oleh suatu segmen komunitas akan membebaskan segmen lainnya dari kewajiban tersebut.

Oleh karena itu menurut penulis klasifikasi pengetahuan menjadi *fardh 'ain* dan *fardh kifayah* didasarkan pada perbedaan antara dua tipe kewajihan yang berhubungan dengan pencarian pengetahuan tersebut. Gagasan tentang kewajiban religius dalam pencarian pengetahuan mempunyai landasan hadis nabi berikut ini: "Mencari ilmu itu wajib atas setiap Muslim."¹⁹ Tetapi, sebagaimana diperingatkan oleh Al-Ghazālī, para sarjana Muslim "tidak sepakat tentang cabang-cabang pengetahuan apa sajakah yang wajib untuk dicari. Akibatnya

¹⁶ Al Ghazali, *Al Jawāhir al Qur'an* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 40

¹⁷ Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Idris al Syafi'i, seorang ulama fikih yang merupakan perumus mazhab syafi'i.

¹⁸ A. Hasan, *The Farly Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamabad, Maktabah Mukhlaivi, 1970), hal. 39

¹⁹ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Din* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 89

mereka terpecah menjadi sekitar dua puluh kelompok."²⁰ Pandangan Al-Ghazāli sendiri tentang persoalan ini akan dibahas nanti.

Terdapat suatu klasifikasi terkait yang didasarkan atas prinsip-prinsip hukum yang sama. Klasifikasi ini adalah pembagian pengetahuan menjadi tiga yaitu: (a) terpuji (*mahmud*), (b) tercela (*madzmum*) dan (c) boleh (*mubah*).²¹ Di antara empat sistem itu, satu yang diuraikan paling luas oleh Al Ghazāli adalah pembagian ilmu menjadi ilmu-ilmu intelektual dan religius. Pembahasan Al Ghazāli tentang itu melibatkan juga sistem pertama dan keempat. Adapun pembagian pengetahuan atas pengetahuan yang dihadirkan dan pengetahuan yang dicapai diulas secara terpisah. Menurut Al Ghazāli, keempat sistem klasifikasi itu semuanya absah sekalipun tidak mempunyai derajat keabsahan yang sama. Setiap klasifikasi didasarkan pada aspek tertentu hubungan antara manusia dan pengetahuan di samping perspektif tertentu dalam melihat hubungan itu. Semakin mendasar dan universal aspek atau perspektif pandangan itu, kian besar keabsahan pembagian yang dihasilkan.

B. Epistemologi Keilmuan al Ghazāli

1. Potensi manusia dalam memperoleh Ilmu dan sarana memperoleh ilmu

Menurut al Ghazāli manusia lahir secara fitrah memiliki beberapa potensi untuk memperoleh ilmu, yaitu pancaindra (*al khawās al khamsah*), akal (*'aql*) dan intuisi (*dzauq*).²² Pancaindra bekerja didunianya yaitu dunia fisis sensual,

²⁰ Menurut Al-Ghazāli, "masing-masing kelompok menegaskan perlunya memperoleh cabang-cabang pengetahuan yang kebetulan merupakan spesialisasinya." *Ibid*.

²¹ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Din* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 107.

²² Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

dan berhenti pada fase batas kawasan akal.²³ Akal bekerja dikawasan abstrak dengan memanfaatkan input dari pancarindra melalui *khayal* dan *wahm*, dan berhenti pada batas kawasan transdental (tak terjangkau akal) yang sesudah mengetahui Allah dan rasul Nya harus diserahkan kepada Rasul atau diperoleh penjelasannya melalui *mukāsyafah – musyāhadah*. Hal – hal yang transdental jangan dipandang sebagai hal yang irasional²⁴. Akan tetapi, hasil perolehan *kasyfi* yang menurut akal irrasional hanyalah kepalsuan belaka,²⁵ sedang informasi kewahyuan yang menurut akal irrasional harus ditakwil, jika terbukti secara pasti bahwa ia datang dari nabi yang sejati.

Oleh karena itu, ketiga sarana ini terlihat dalam konsep al Ghazāli mempunyai struktur dan potensi – potensi manusia seperti dibahas sebelumnya. Dalam konsep ini terlihat bahwa akal teoritis (*Alimah*) merupakan inti hakikat manusia. Di satu pihak, ilmu yang terdapat pada akal teoritis itu menimbulkan motif (*iradah*), yang melalui akal praktis (*amilah*) membangkitkan potensi – potensi diri (*qudrah*) untuk melahirkan gerakan fisik. Dipihak lain, ilmu muncul dari dua saluran yaitu saluran luar, yakni *wahm* dan *khayal* dari pancaindra, dan saluran dalam, yakni ilham dan wahyu dari Tuhan. Untuk lebih jelasnya akan dipaparkan berikut ini:

a) Pancaindra

Menurut konsep al Ghazāli pancaindra sebagai sarana pencapaian ilmu dapat dijelaskan sebagai berikut:

²³ Al Ghazali, *al Misykat al Anwar* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 245

²⁴ Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 203

²⁵ Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 219.

Pertama, pancaindra merupakan sarana penangkap pengetahuan yang pertama muncul dalam diri manusia, disusul dengan daya khayal yang menyusun aneka bentuk susunan, dari partikular – partikular yang ditangkap oleh pancarindra, kemudian *tamyiz* (daya pembeda) yang menangkap sesuatu diatas alam empirik sensual, disekitar usia 7 tahun, baru disusul dengan akal yang menangkap hukum – hukum akal dan hal lainnya yang tidak ada pada fase – fase sebelumnya. Pancaindra lebih menguasai diri manusia dan pada asal fitrahnya, manusia lebih menerima dan mengikuti konklusi pancaindra dan *wahm*, karena adanya lebih dulu dari akal yang dianggap pendatang baru dan terus – terus ditolak sampai ia mempunyai potensi yang kuat untuk dapat mengatasi keduanya. Yang paling dominan diantara pancarindra adalah indra penglihatan yang menangkap warna sebagai tangkapan primer dan kemudian bentuk sebagai tangkapan sekunder.²⁶

Kedua, berbagai maujud yang menjadi objek ilmu terbagi dua jenis, yaitu *mahsusat* (dunia empirik sensual), yakni semua indra penglihat, indra pendengar,

²⁶ Menurut al Ghazālī indra penglihat sebagai indra terkuat, memiliki 7 kekurangan dibanding akal. (a) Mata tak dapat melihat dirinya sendiri, sedang akal dapat menangkap yang lam, dirinya, dan sifat-sifat dirinya. (b) Mata hanya dapat melihat sebagian yang ada, sebab ia tak dapat menjangkau objek-objek akal dan objek-objek indra lain, seperti suara, bau, rasa, panas, dan sebagainya.; dan sifat-sifat psikis, seperti gembira, sedih, sakit, lezat, dan sebagainya; sedang bagi akal, semua yang ada merupakan iapangannya. (c) Mata tak dapat melihat sesuatu yang tak berkesudahan, sedang akal dapat menangkap objek-objek akal yang tak terhingga. (d) Mata tak dapat menangkap apa yang ada di balik tabir, sedangkan akal dapat beroperasi di *'arasy*, kursi dan apa yang ada di balik tabir, bahkan semua hakikat talc terhalang bagi akal (kecuali hakikat zat, sifat, dan perbuatan Allah). (e) Mata tak dapat melihat objek sensual karena terialu jauh dan terlalu dekat, sedang akal tak terpengaruh oieh jarak, dan dalam tempo yang singkat dapat naik ke langit dan turun ke bumi. (f) Mata tak dapat melampaui dunia warna dan bentuk, dan hanya dapat melihat objek sensual pada lapisan luar dan mukanya (*appearence*) saja, tak mampu menembus bagian dalam dan esensinya, sedangkan akal mampu menembus bagian dalam dan esensi serta rahasianya. (g) Mata sering menangkap sesuatu tidak sesuai realitasnya sendiri Misalnya, ia melihat sesuatu yang besar sebagai kecil, dan bintang-bintang dengan bentiik mata uang dinar yang bertaburan pada dataran biru, sedang akal menangkap, seperti terbukti dalam geometri, bahwa bintang dan matahari jauh lebih besar dari bumi. Mata melihat bintang diam, baying-bayang diam, dan fisik bayi tidak berkembang, sedang akal menangkap hal-hal sebaliknya. (Al Ghazālī , *Misykat*, Hal. 48-57, *Mi'yar*, Hal. 52-63, *al-Munqiz*, Hal. 11).

indra perasa, indra pencium dan indra peraba dan *maklumat* (yang diketahui dengan akal). Apa yang bukan objek pancaindra, yaitu semua *maujud* yang padanya tak terbayang sentuhan dan jarak, tak dapat diketahui dengan pancaindra, tapi hanya argument – argument rasional, misalnya menunjuk efek atau berbagai fenomena, seperti daya pancaindra sendiri, ilmu, kehendak, emosi dan sebagainya.²⁷

Ketiga, pancarindra memiliki kelemahan dan kekurangan – kekurangan tertentu dibanding akal. Tetapi pancaindra merupakan sebagian dari tentara hati sebagai intel – intel yang disebar ke dunia fisis – sensual, dan beroperasi disekitar sector masing – masing dan melaporkan tentang dunia fisis – sensual yang sangat berguna bagi akal.²⁸ Bahkan akal hanya dapat mengetahui dunia fisis – sensual melalui pancaindra, yang meneruskan laporannya kepada common sense dan estimasi sampai pada akal, sehingga tanpa bantuan pancaindra akal tak dapat mengetahui apa – apa yang tentang dunia fisis – sensual.²⁹ Ketika segala sesuatu mencapai esensi, dan untuk mengetahui esensi itu ada jalannya", pancaindra secara kumulatif merupakan sarana mutlak untuk mengetahui esensi segala sesuatu dalam dunia fisis-sensual. Dengan demikian, al Ghazālī yang realis bukan hanya menolak skeptisisme absolut seperti dikatakan kaum sofis,³⁰ dan idealisme subjektif seperti yang dikembangkan Berkeley,³¹ tapi juga tesis Kant yang mengakui adanya esensi realitas objektif ("neumena"), tetapi ia tak dapat diketahui, kecuali sekadar "*fenomena*" atau "*appearence*" (penampakan)-

²⁷ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

²⁸ Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 156.

²⁹ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 192.

³⁰ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Din* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal.467

³¹ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 35.

nya.³² Menurut Al Ghazālī , mereka yang mengira tak ada jalan untuk mengetahui kebenaran terkena pengaruh kaum sofis yang dilatarbelakangi oleh keraguan terhadap potensialitas akal, dan motif hendak membawa manusia ke arah dogmatisme.³³

Al Ghazālī berulang kali menjelaskan bahwa pancaindra, khayal dan akal merupakan sarana pencapaian ilmu.³⁴ Dalam berbagai kitabnya, ia berulang kali menegaskan adanya lima macam ilmu yang termasuk jenis *yaqiniyyat* (yang kebenarannya diyakini secara pasti), yaitu *awwaliyyat*, *musyâhadat*, *bâtiniyyah*, *mahsusat*, dan *mutawâtirat*.³⁵ Kelima jenis ilmu ini merupakan dari *riyadiyyat* (yang kebenarannya mutlak dan tak dapat ditolak), dan diperoleh melalui sarana akal, intuisi, dan pancaindra.

Pendirian di atas tersimpul dalam statemennya sebagai berikut:³⁶

فإن العقل المجرد إذا لم تقترن بالحواس لم يقض بهذه
القضايا. وإنما أدركها بواسطة الحواس... فلا تشك
في صدق المحسوسات إذا استثنيت أموراً عارضة
مثل ضعف الحواس وبعد المحسوس وكثافة الوسط.

³² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, terj. Norman Kemp Smith, New York, St. Martin's Press, 1965, A255, 266, 249-250, 288-289, 310-311 dan B306, 307, 345 dan Nicholas Rescher, 1982, *Kant's Theory of Knowledge and Reality*, a Group of Essay, Pannsylvania, hal. 1-16

³³ Al Ghazali, *Mi'yar al 'Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 87.

³⁴ Al Ghazali, *Mi'yar al 'Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

³⁵ Al Ghazālī , *Mi'yar al-'Ilm*, Hal. 186-193, *Maqasid al-Falsafah*, Hal. 102-104, *Malik al-Nazr*, Hal. 57-62, *al-Qistas al-Mustaqim*, Hal. 33, dan *al-Mustafa*, jld. I, Hal. 44-49

³⁶ "Sesungguhnya akal semata bila tidak dibarengi pancaindra tidak bisa memutuskan proposisi-proposisi ini, melainkan ia hanya dapat menangkapnya dengan perantara pancaindra ... Maka Janganlah Anda meragukan kebenaran hasil-hasil empiri sensual, bila Anda kecualikan faktor-faktor aksidental, seperti lemahnya indra, jauhnya objek yang diindra dan tebalnya perantara." Al Ghazālī , *Mi'yar al-'Ilm*, Hal. 187-188

Mengenai pancaindra dan *wahm* (estimasi) dalam hubungannya dengan metafisika; bila keduanya menyalahi konklusi akal, maka akal yang benar.³⁷ *Wahm* selalu menolak eksistensi substansi yang tidak mengambil dimensi ruang, atau yang tidak disifati terpisah dan menyatu atau berada tidak di dalam dan tidak di luar alam. *Wahm* mendustakan apa yang lebih dekat pada objek empiri-sensual sendiri. Dalam menghadapi suatu materi yang mempunyai gerak, rasa, warna, dan bau, *wahm* sulit mengakuinya sebagai satu kesatuan yang berkumpul pada satu tempat, dan membayangkan bahwa sebagiannya digabungkan kepada yang lain dan berdampingan dengannya. *Wahm* tidak mungkin dapat memahami berbilangnya keempat unsur itu, kecuali dengan mengandaikan berbilangnya tempat eksis, karena ia hanya mengambil informasi dari indra, sedang indra hanya dapat menangkap bilangan dan perbedaan berdasarkan perbedaan tempat tau waktu. Maka bila tempat dan waktu dihilangkan bersama-sama, sulit baginya membenarkan berbilangnya satuan-satuan yang berbeda dengan sifat dan esensinya. Karena itu, dalam masalah metafisis, akal perlu membebaskan diri dari pengaruh-pengaruh indra, *khayal*, dan *wahm* dengan siasat tertentu. Jika tidak, kita akan terjerumus ke dalam bahaya antropomorfisme atau paham simplisitas zat Tuhan dengan berbagai problemnya.

Syara' menisbatkan pengaburan indra dan *wahm* kepada setan dan menyebutnya "wiswas", sedangkan akal disebutnya "petunjuk dari kesesatan" dan "pembebas dan kegelapan" yang dinisbatkan kepada Allah dan malaikat. Ketika *wiswas*, *khayal*, dan *wahm* membaaur dengan potensi akal sedemikian rupa

³⁷ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

seperti membaurnya darah dengan daging, sehingga sulit untuk membebaskan diri daripadanya, maka Nabi mengatakan:³⁸

Dari sini menurut penulis al Ghazālī menegaskan bahwa akal sekalipun bebas dari pengaruh *wahm* dan *khayal* tak terbayang akan keliru, tetapi

ان الشيطان ليحري من ابن ادم مجرى الدم.

pembersihannya sendiri sulit yang baru akan tercapai penuh sesudah mati atau ketika *fana* (ekstasi), di mana pengaruh *wahm*, *khayal* dan pancaindra terputus, sehingga segala tabir tersingkap dan segala rahasia menjadi jelas.³⁹

b. Akal

Pada beberapa referensi menurut Al Ghazālī, term *aql* (akal) biasa dipakai untuk empat arti.

- 1) *Garizah (instinct)*, yang dengannya manusia siap menangkap ilmu-ilmu *a priori* dan ilmu-ilmu inferensial yang dihasilkan dari eksperimen.
- 2) Ilmu-ilmu yang muncul secara aktual pada anak *mumayyiz*, yaitu hukum-hukum akal yang termasuk ilmu-ilmu *a priori*.
- 3) Ilmu-ilmu yang diperoleh dari eksperimen mengenai ihwal sesuatu, dan
- 4) Keberhasilan *garizah* itu dalam mengetahui akibat segala sesuatu dan mengendalikan naluri syahwat secara proporsional.

Yang pertama, pilihan Al Ghazālī, menunjuk potensi sebagai asas dan sumber, yang kedua menunjuk cabang terdekat, yang ketiga menunjuk cabang dari yang

³⁸ Sesungguhnya setan mengalir dalam diri manusia seperti mengalirnya darah. *Ibid.*, Hal. 63-65.

³⁹ Al Ghazālī, *Misykat*, Hal. 57-58, *al-Munqiz*, Hal. 12 dan *al-Arba'in*, Hal. 37-38.

pertama dan kedua, sebab: dengan *garizah* itulah, ilmu-ilmu *a priori* dan inferensial diperoleh, sedang yang keempat menunjuk buah.⁴⁰

Selanjutnya hati ibarat mata, sedang akal sebagai *garizah* pada hati ibarat daya lihat pada mata, dan ilmu ibarat penglihatan mata terhadap partikular-partikular objek.⁴¹ Diri manusia ibarat kerajaan, hati adalah pusat (istana), sedang akal adalah rajanya, yang semua potensi lahir dan batin adalah aparatnya, dan semua organ tubuh adalah rakyatnya. Ini sesuai realitas bahwa meskipun dalam hati terkumpul empat unsur sifat, yaitu ketuhanan pada akal ibarat hakim budiman, kehewanian pada syahwat ibarat babi, kebinatang buasan pada *ghadab* ibarat anjing, dan kesetanan pembuat makar dan kejahatan, tetapi ciri khas kemanusiaan adalah ilmu dan ikhtiar pada akal. Dengan demikian, akal menduduki posisi sentral dan merupakan inti hakikat manusia yang membedakannya dari hewan dan setan.⁴² Karena itu, al Ghazālī kadang mengidentikkan akal dengan hati dalam arti metafisis,⁴³ sebagai inti hakikat manusia.⁴⁴ Dalam arti *garizah* ini, akal mencakup pikiran (*ratio, reason, intellect*) dan intuisi (*zauq, wijdan*), sehingga Al Ghazālī kadang menyebut *zauq* atau *wijdan* sebagai potensi tersendiri yang berbeda dengan akal dalam arti pikiran, kadang tidak menyebutnya secara terpisah yang tercakup dalam terma akal.

⁴⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, jilid. I, Hal. 84-87, *al-Mankhul*, Hal. 44-45, dan *al-Mustasfa*, jilid. I, Hal. 33.

⁴¹ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, jilid. III, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 16.

⁴² Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

⁴³ Dalam hal ini al Ghazālī mengidentikkan akal dengan hati dalam hal metafisis adalah bahwa dalam hal – hal yang bersifat fisik hati adalah merupakan pusat pengendalian terhadap anggota tubuh yang lain. Hal ini identik dengan fungsi akal pada hal – hal yang bersifat metafisis, dalam hal metafisis akal lah yang menjadi pusat pengendalian terhadap hawa nafsu, sifat *ghadab*, sifat – sifat kebinatangan dan hal – hal metafisis lainnya.

⁴⁴ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 214.

Terma "akal" (عقل) dalam literatur Arab berasal dari kata "عقال" dan "معقل" yang berarti sesuatu yang berbenteng kuat di puncak gunung yang tak terjangkau oleh tangan manusia karena kokoh dan kuatnya.⁴⁵ Penamaan potensi ini dengan akal menunjukkan urgensi, potensialitas dan kapabilitasnya sendiri.⁴⁶ Sebab itu, Al Ghazāli bukan saja secara konseptual, memberikan penghargaan yang tinggi dan perhatian khusus terhadap akal sampai akhir hayatnya, tapi juga secara operasional telah mengaplikasikannya dalam keseluruhan konsep pemikiran dalam berbagai disiplin ilmu. Secara konseptual, terlihat misalnya dari statemen-statemen Al Ghazāli mengenai akal,⁴⁷ dan dari logikanya dengan beberapa kitab yang disusun khusus mengenai logika. Dialah yang secara hakiki pertama kali memasukkan logika peripatetik ke dalam kultur keilmuan Islam, dan bukan saja memandangnya sebagai *muqaddimah* ilmu - ilmu seluruhnya, tapi juga sebagai salah satu syarat mujtahid yang hukum mempelajarinya fardu kifayah bagi umat Islam⁴⁸ sehingga ia diterima ulama Islam sebagai sebuah disiplin ilmu yang harus dipelajari dan dikuasai, kecuali menurut mereka yang mengharamkannya.⁴⁹

⁴⁵ Munjid, *Al Munjid* (Surabaya: Airlangga, 1994), hal. 216.

⁴⁶ Al Ghazāli, *al-Tibr al-Masbuk fi Nasihat al-Muluk*, Hal. 117.

⁴⁷ Statemen-statemen itu misalnya bahwa akal merupakan: inti hakikat manusia (*al-Tibr al-Masbuk*, Hal. 27, *Ihya'*, III, hal 7-8 dan *al-Mustafa*, I, Hal. 3); cahaya batin manusia (*Misykat*, Hal. 43); petunjuk dan kesesatan dan pembebas dari kegeiapan (*Miyar*, Hal. 63); pangkai, tengah, dan ujung keimanan (*al-Tibr al-Masbuk*, Hal. 120), "tentara" Allah untuk melawan setan dengan menyempitkan jalan-jalannya melalui penalaran rasional (*Mahk al-Nazr*, Hal. 83, *al-Tibr al-Masbuk*, Hal. 27), dan "orang yang tidak menguasai logika tak dapat memercayai kebenaran iimunya sendiri" (*al-Mustafa*, I, Hal. 10). Karena itu, akal merupakan sesuatu yang paling mulia dan kekayaan yang paling menguntungkan (*al-Mustafa*, I, Hal. 3).

⁴⁸ Al Ghazāli, *al-Mustafa*, I, hal. 9-55 dan II, hal. 350-354.

⁴⁹ Pandangan ulama Islam, termasuk Ibn Sholah dan Ibn Taimiyah, terhadap filsafat Yunani, khususnya logika, lihat Ignatius Goldziher, "*Mauqif Ahl al-Sunnah al-Qudama' bi Iza'i 'Ulum al-Awā'il*", dalam Badawi, *Al-Turas al-Yanani fi al-Hadarah al-Islamiyyah*, Kwait, Wakalat al-Matbu'at, dan Beirut, Darai-Qalam, cet. IV, Hal. 123-172.

Lebih jauh lagi dalam kitab *Ihya'*, Al Ghazālī menyediakan satu bab khusus untuk membicarakan kemuliaan akal, esensi, dan macam - macamnya, serta fungsi dan kapabilitasnya. Ia menegaskan bahwa kemuliaan dan urgensi akal sebenarnya sudah diketahui secara *a priori*, sehingga tidak perlu dijelaskan lagi. Akan tetapi, untuk lebih memperkokoh posisinya, ia mengajukan juga beberapa ayat Al-Quran dan hadis.⁵⁰

Al Ghazālī begitu yakin bahwa potensi akal cukup kapabel untuk menangkap bukan saja yang terbatas, tetapi juga yang tak terbatas.⁵¹ Sebab itu objek akal adalah seluruh yang ada,⁵² dan semua esensi tak terhalang bagi akal, kecuali bila akal sendiri menutup dirinya dengan sifat - sifat yang menimpa kepadanya.⁵³ Lebih jauh, ia menegaskan bahwa akal sebagai "cermin" yang dapat menangkap objek sebagaimana realitasnya adalah bersih dan kesalahan. Walaupun pemikiran seseorang salah, kesalahan bukan terletak pada akal, tapi karena ia dikuasai *khayal* dan *wahm*. Akal, bila bersih dari gangguan *khayal* dan *wahm*, tak akan keliru dan dapat menangkap segala sesuatu sebagaimana realitasnya meskipun pembersihannya sendiri sulit seperti telah disebutkan.⁵⁴

Adapun penolakan sebagian orang terhadap akal, menurut Al Ghazālī dikarenakan tiga sebab utama. *Pertama*, kerusakan akal menyebabkan penolakan terhadap akal itu sendiri, seperti kaum batiniyyah.⁵⁵ *Kedua*, kesalahan sebagian orang yang mengidentikkan akal dan ilmu-ilmu rasional dengan polemik-apologi

⁵⁰ Al Ghazālī, *Ihya' 'ulum al Din*, jilid. I, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 82.

⁵¹ Al Ghazālī, *Misykat al Anwar*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 55.

⁵² Al Ghazālī, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 142.

⁵³ Al Ghazālī, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 146

⁵⁴ Al Ghazālī, *Mi'yar al-'Ilm*, Hal. 59, *Misykat*, Hal. 57, *al-Arba'in*, Hal. 37-38 dan *al-Munqiz*, Hal. 12.

⁵⁵ Al-Ghazālī, *Mi'yar* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 241

dan produk - produk ilmu kalam, sehingga sebagian sufi menolak akal.⁵⁶ Ketiga, terjadinya kesalahan - kesalahan dalam proses penalaran rasional seseorang, baik pada bentuk silogisme maupun pada premis-premisnya.⁵⁷

Al Ghazāli mengakui bahwa di samping sering terjadi kesalahan dalam proses penalaran rasional, juga ilmu yang diperoleh akal melalui pancaindra kadang mengalami distorsi pada tangkapan indra, yakni bila ada faktor-faktor luar yang mengganggu objektivitas/akurasi indra, atau pada tahap bentukan *khayal* dan *wahm*, sebab *khayal* dan *wahm* sering mengaburkan akal dalam menangkap objek metafisis dengan memaksakan kesan-kesan fisis-sensual seperti warna, bentuk dan bereksistensi dalam ruang dan waktu. Dengan demikian, untuk mencapai kebenaran ilmu-ilmu inferensial diperlukan penalaran rasional yang shahih dan khususnya dalam masalah metafisis, adalah jernih dari pengaruh *khayal* dan *wahm*, serta dibutuhkan adanya petunjuk langsung dari Allah yang menyingkap esensi segala sesuatu se jelas mungkin.

Untuk menjamin penalaran rasional yang *shahih* sehingga akal sampai pada konklusinya yang sejati, diperlukan sarana yang dapat meluruskan cara berpikir dan menjaga kejernihannya dari pengaruh *khayal* dan *wahm*, yaitu *Mi'yar al 'Ilm* (Neraca Ilmu) atau *al-Qistas al-Mustaqim* (Timbangan yang Lurus), yakni logika alias *mantiq*. Al Ghazāli menyusun beberapa kitab logika seperti telah disebutkan, dengan penegasan bahwa logika merupakan mukaddimah ilmu-ilmu seluruhnya,

⁵⁶ Al Ghazāli, *Ihya'*, jilid. I, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 88.

⁵⁷ Al Ghazāli, *Mi'yar al-'Ilm*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 219.

dan mereka yang tidak menguasainya tak dapat memercayai kebenaran ilmunya sendiri.⁵⁸

Dengan akal dan logika, Al Ghazāli memang bisa menemukan Tuhan, dengan teori kosmologi seperti dalam *al Iqtisad*⁵⁹ meskipun dalam *al-Munqidz*, ia mengakui bahwa keimanannya kepada Allah, Rasul, dan Hari Akhir secara global sebagai pangkal bukan berdasarkan argumen tertentu melainkan oleh sebab-sebab yang kompleks sepanjang proses pencarian kebenaran.⁶⁰ Meskipun Al Ghazāli tidak menegaskan secara eksplisit apakah kewajiban pertama bagi *mukallaf* itu *ma'rifat* (mengetahui Allah), atau penalaran yang menyampaikan kepada *ma'rifat*, atau kehendak untuk menalar seperti dibicarakan mutakallimin,⁶¹ ditegaskannya bahwa penalaran rasional merupakan sebab mengetahui Allah, kenabian dan kesahan syara' yang alatnya adalah akal.⁶² Dengan demikian, pembenaran dan pengesahan agama ditetapkan oleh dan bergantung pada akal Al Ghazāli menegaskan.⁶³

ومن كذب العقل فقد كذب الشرع اذ بالعقل علم
صدق الشرع ولو لا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين
النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل
بالشرع وما ثبت الشرع الا بالعقل .

⁵⁸ Al Ghazāli , *al-Mustasfa*, jld. I, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 10.

⁵⁹ Al Ghazāli , *al-Iqtisad*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 210.

⁶⁰ Al-Ghazāli , *al-Munqidz*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 35.

⁶¹ Al-Juwaini, *al-Syamil*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965) hal. 122.

⁶² Al Ghazāli , *Majmu'ah Rasail al Imam al Ghazāli* , *Qanun al Ta'wil* (Mesir, *Dar Imam Al Syatibi*, 2010), hal. 557.

⁶³"Dan barang siapa mendustakan akal, nyata-nyata telah mendustakan syara', sebab dengan akallah, diketahui kebenaran syara'. Sekiranya tidak ada kebenaran dalil akal, kita tidak akan mengetahui perbedaan antara nabi dengan yang mengaku "nabi", dan antara yang benar dengan yang bohong. Bagaimana mungkin, akal didustakan oleh syara', padahal syara' tidak ditetapkan ('kebenaran dan kesahannya) kecuali dengan -akal." Al Ghazāli , *al-iqtisad*, hal. 94, dan *Ihya'*, jilid. 1, hal. 88.

والوصية الثانية ألا يكذب برهان العقل أصدا،
فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في
اثبات الشرع اذ به عرفنا الشرع فكيف يعرف صدق
الشاهد بتزكية المزكى الكاذب، والشرع شاهد
بالتفاصيل والعقل عنكرى الشرع .

Tetapi rasionalisme Al Ghazāli akhirnya menghadapi fakta adanya sebagian masalah metafisis yang padanya prinsip-prinsip dan persyaratan logika tak mungkin dapat diaplikasikan sepenuhnya.⁶⁴ Misalnya mengenai esensi zat, sifat, dan perbuatan Allah, yang untuk mengetahuinya, hanya ada dua alternatif: empirik, yakni menjadi Allah sendiri yang jalan ini buntu, atau analogi yang gaib kepada yang tampak yang tidak mungkin memenuhi persyaratan logika.⁶⁵ Di sini, Al Ghazāli menolak metafisika spekulatif dari kaum filosof yang dinilainya hanya semata-mata *takhmin* (terkaan - terkaan spekulatif) belaka, bukan sesuatu yang rasional, sehingga antara satu filosof dengan filosof lain pun sering terjadi kontradiksi.⁶⁶

Dengan demikian, Al Ghazāli mengakui adanya hal-hal yang *transendental*, yang harus dibedakan dengan hal-hal yang *irasional*.⁶⁷ Dalam konteks ini, akal tetap memerlukan bantuan wahyu, dan akal semata tak dapat mengetahui manfaat dan khasiat dan apa yang ada seluruhnya.⁶⁸ Ilmuwan yang mengklaim dapat

⁶⁴"Wasiat kedua, janganlah sekali-kali mendustakan akal sebab akal tidak berdusta. Sekiranya akal berbohong, bisa jadi ia berbohong pula dalam menetapkan syara', sebab dengan akallah, kita mengetahui syara'. Bagaimana mungkin diketahui kebenaran saksi berdasarkan rekomendasi seseorang yang berbohong? Syara' adalah saksi mengenai rincian-rincian, dan akal adalah yang memberi rekomendasi kepada syara'. Al Ghazāli, *Majmu'ah Rasail al Imam al Ghazāli, Qanun al Ta'wil* (Mesir, Dar Imam Al Syatibi, 2010), hal. 557.

⁶⁵ Al Ghazāli, *Maqasid al Falāsifah* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 252.

⁶⁶ Al Ghazāli, *al-Munqiz min al Dhalal* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 78

⁶⁷ Al Ghazāli, *al-Maqasid al-Asna*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 217

⁶⁸ Al Ghazāli, *al-Iqtisad fi al 'Itiqad* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 98.

mengetahui semua maksud Nabi dalam masalah-masalah tersebut, dakwaannya hanyalah karena kepicikan akal, bukan karena kejeniusannya.⁶⁹

Menurut analisa penulis, data di atas tak dapat diartikan bahwa Al Ghazāli menentang akal, atau menentang metafisika spekulatif dengan metode hipotetik atau religius/mistik, melainkan bahwa ia:

- 1) Mengakui dan menghargai potensialitas dan kapabilitas akal dan menempatkannya dalam posisi yang sangat menentukan secara proporsional, termasuk sebagai dasar legitimasi kebenaran dan keabsahan suatu agama;
- 2) Menegaskan bahwa akal merupakan sarana mutlak untuk *falsifikasi* suatu ajaran (agama atau filsafat). Dalam konteks ini, ia bukan hanya menentang sebagian konsep metafisika spekulatif dari sebagian filosof (manusia) secara analitik rasional, karena sebagian konsep tersebut dipandangnya irasional, tapi juga bahwa ajaran agama yang terbukti secara rasional datang dari Allah pun, bila dipandang irasional harus di-*takwil*, sehingga dapat secara rasional.

c. Intuisi

Al Ghazāli tidak menyebut terma *zauq*, *wijdan* dan yang sepertinya sebagai potensi tersendiri, kecuali di beberapa tempat. Dalam *Misykat*, al Ghazāli menjelaskan adanya lima macam roh manusia yang semuanya merupakan cahaya untuk melihat objek tetapi derajatnya gradual, yaitu: *ruh hisas*, *ruh khayal*, *ruh 'aqli*, *ruh fikri*, dan *ruh qudsi nabawi*. Roh terakhir, yang disebut pula *zauq khas nabawi* (intuisi khusus kenabian) atau *wijdan* (intuisi), hanya dimiliki para nabi

⁶⁹ Al Ghazāli, *Qanun al-Ta'wil* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 127.

dan wali, yang dengannya, dunia metafisis yang transenden terlihat jelas.⁷⁰ Dalam *al-Munqiz* disebut pula terma *zauq* yang searti dengan *wijdan*.⁷¹ Dalam *al Arba'in*, ia disebut *sirr al-qalb* (rahasia qalbu) dan *'aql* (akal) sebagai indra keenam yang kepadanya *nur ma'rifah* (cahaya pengetahuan) yang murni memancar dari alam *Malakul*, sebab ia pun termasuk alam *Malakul*.⁷²

Yang dimaksud Al Ghazāli adalah adanya potensi atau sarana lain di atas akal dalam arti pikiran, yang dapat menjangkau apa yang tak terjangkau akal. Ini terlihat misalnya dalam *al Munqiz*,⁷³ dan dalam statemen berikut:⁷⁴

ولا يسبغها المعتكف في عالم العقل أن يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما
لم يسبغ كون العقل طورا وراء التمييز، فلا تجعل أقصى
الكمال وقفا على نفسك.

⁷⁰ *Ruh hisas* adalah yang menangkap langsung apa yang ditangkap pancaindra. Ia dimiliki pula hewan dan bayi. *Ruh khayal* adalah yang merekam dan menyimpan laporan pancaindra sebagai perbendaharaannya, untuk disampaikan kepada *ruh 'aqli* di atasnya ketika dibutuhkan. Ini tidak dimiliki bayi pada awal pertumbuhannya, sampai besar sedikit ketika benda itu hilang Ia menangis dan menuntutnya karena copy-nya terpelihara pada khayalnya. Ia dimiliki sebagian hewan seperti anjing. *Ruh aqli* adalah yang menangkap makna-makna yang muncul dari indra dan khayal. Inilah esensi substansi manusia. Ia tidak dimiliki hewan dan anak sebelum *mumayyiz*, dan objeknya adalah semua ilmu *a priori*. *Ruh fikri* adalah yang mengambil ilmu-ilmu rasional yang solid sehingga darinya ia membentuk susunan-susunan dan kombinasi-kombinasi yang darinya ia memproduksi ilmu-ilmu baru tak berkesudahan. Menurut Al Ghazāli, keima roh ini dalam Al-Qur'an dimisalkan sebagai berikut *ruh hisas* dengan *Misykat* (tempat pelita), *ruh khayal* dengan *zujajah* (kaca), *ruh 'aqli* dengan *siraj munir* (pelita yang menyala), *ruh fikri* dengan *syajarah mubarakah* (pohon yang diberkati), dan *ruh qudsi nabawi* merupakan pemikiran yang genius, ibarat pohon yang "hampir saja minyaknya menyala sekalipun tanpa disentuh api, sebab pada wali, cahayanya hampir saja menyala sendiri sehingga hampir tidak membutuhkan bantuan para nabi, dan di antara nabi, ada yang hampir saja tidak membutuhkan bantuan malaikat". (Al Ghazāli, *Misykat*, Hal. 1116-1116).

⁷¹ Al Ghazāli, *al-Munqiz min al Dhalal*, (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal. 39

⁷² Al Ghazāli, *al-Arba'in fi Ushul al Din* (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal. 38

⁷³ Al Ghazāli, *al-Munqiz min al Dhalal*, (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal. 79

⁷⁴ *Tidak jauh kemungkinannya, wahai orang yang terpaku di alam akal, adanya di belakang akal potensi lain yang padanya tampak apa yang tidak tampak pada akal, sebagairnana mudah dipahami adanya akal sebagai sarana lain di belakang tamyiz dan pengindraan, yang padanya tersingkap keanehan-keanehan dan keajaiban-keajaiban yang tidak terjangkau indra dan tamyiz. Karena itu, Janganlah Anda menjadikan puncak kesempurnaan itu terbatas pada diri Anda sendiri.*" Al Ghazāli, *Misykat*, Hal. 109.

Dalam pernyataan di atas, menurut analisa penulis al Ghazālī mengajukan beberapa argumen rasional dan empirik, berikut.

- 1) Bahwa adanya objek transendental serta sarana dan proses yang dapat menjangkaunya, yaitu *zauq* atau *wijdan* yang dapat menerima wahyu pada nabi dan *ilham* pada wali, merupakan kemungkinan rasional. Kenyataan seseorang tidak mengalami dan tidak menemukannya sehingga mengira bahwa hal itu tidak ada, tak dapat dijadikan dasar untuk memustahilkan kemungkinan tersebut. Penolakan anak *mumayyiz* terhadap *ma'qulat* tidak menyimpulkan *ma'qulat* itu tidak ada. Orang buta sekiranya tidak mendapat informasi tentang warna dan bentuk pasti tidak mengetahui dan mengakuinya, padahal warna dan bentuk merupakan realitas objektif.
- 2) Fenomena tidur merupakan salah satu sampel untuk memahami hal ini, termasuk memahami khasiat kenabian. Orang yang sedang tidur kadang menangkap hal-hal gaib yang akan terjadi, baik secara terang maupun secara simbolik. Sekiranya orang tidak mengalaminya langsung dan kepadanya dikatakan bahwa ada orang pingsan seperti mayat dan aktivitas pancaindranya terhenti sehingga ia menangkap hal-hal gaib, pasti orang itu menolaknya dengan argumen-argumen yang memustahilkan. Misalnya, bahwa pancaindra merupakan sebab penangkapan. Jika seseorang tidak menangkap sesuatu, sedangkan sesuatu itu ada secara aktual di depannya, kenyataan tidak menangkapnya ketika sesuatu itu tidak muncul di depannya lebih utama. Ini adalah silogisme yang salah dan tertolak oleh realitas dan pengamatan. Sebab, sebagaimana akal merupakan salah satu fase yang

dilalui manusia yang dapat menangkap macam-macam *ma'qulat* yang tak terjangkau pancaindra, begitu pula kenabian merupakan fase yang padanya muncul suatu "mata" dengan cahaya yang dengannya tampak hal-hal gaib yang transenden.

- 3) Adanya beberapa fakta empirik yang aneh. Afiun, misalnya, hampir dipandang irasional bahwa ia dapat membekukan darah dan mematikan karena amat dinginnya, sebab secara fisis-kimiawi, derajat kedinginan seperti itu tak akan tercapai oleh setiap benda yang terbentuk dari empat unsur, yaitu air, tanah, udara, dan api, bahkan oleh benda yang diandaikan terbentuk hanya dari dua unsur pertama sekalipun. Seseorang yang tak pernah mengenal api, bila diberi informasi adanya di dunia ini sesuatu sebesar biji sawi, yang bila diletakkan di sebuah negeri akan melenyapkan seluruh negeri berikut segala isinya, termasuk api itu sendiri, pasti memustahilkan dan memandangnya mitos belaka. Dalam buku-buku medis filosof diakui adanya fenomena yang aneh, yaitu bila wanita hamil sulit melahirkan, ia disodori dan melihat dua helai kain kering, lalu disimpan di bawah kedua telapak kakinya, sehingga si bayi akan keluar seketika. Kain ini berbentuk segi empat yang dibagi 9 kolom, masing-masing bertuliskan angka yang bila dijumlahkan baik secara vertikal maupun secara horizontal dan menyilang jumlahnya 15. Begitu pula, fenomena-fenomena astrologis dan hereskopis yang dipercayai sebagian orang, meskipun mungkin seorang astrolog berbohong seratus kali.

4) Di dunia ini ada ilmu-ilmu yang tak terbayang dapat diperoleh dengan akal atau eksperimen. Analisis yang akurat terhadap ilmu kedokteran dan astronomi, misalnya, membuktikan secara pasti bahwa sebagiannya hanya mungkin diperoleh dengan ilham dan petunjuk Allah, tidak ada jalan kepadanya dengan eksperimen. Ada hukum astronomi yang hanya terjadi sekali dalam seribu tahun. Hal ini tidak bisa diperoleh melalui eksperimen. Ini membuktikan bahwa dalam kawasan kemungkinan adanya jalan untuk menangkap objek-objek yang tak terjangkau dengan sarana akal dan empiri sensual, seperti sarana kenabian dengan mukjizatnya, misalnya mengenai khasiat peribadatan dengan batas dan kadar tertentu dari nabi yang tak tertangkap dengan sarana akal, melainkan dengan taklid kepadanya, atau ditangkap dengan "*zauq*" dengan menjalani metode sufi, sebab keramat para wali merupakan permulaan para nabi.

Menurut penulis Al Ghazāli menegaskan bahwa fungsi dan operasi akal hanyalah dalam membuktikan secara rasional kebenaran nabi (baik segi kemungkinan kenabian maupun segi realitas aktualnya dan segi realisasinya pada orang tertentu), dan mengakui ketidakmampuan menangkap apa yang tertangkap dengan "mata" kenabian, serta inenyerah sepenuhnya kepada nabi dalam soal-soal transendental seperti mi. Sampai di sini, daerah operasi akal, dan ia gugur untuk hal-hal sesudahnya, kecuali sekadar memahami resep "dokter" rohani itu.⁷⁵

Dalam konteks ini, ia menegaskan:⁷⁶

⁷⁵ Al Ghazāli, *al-Munqiz min al-Dhalal*, (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal. 53.

⁷⁶ *Maka tidak mengetahui esensi kenabian, kecuali nabi. Sebagaimana janin tidak mengetahui keadaan bayi, bayi tidak mengetahui keadaan anak mummyiz berikut ilmu-ilmu a priori yang terbuka baginya, dan anak mummyiz tidak mengetahui keadaan orang berakal*

فلا يعرف حقيقة النبوة إلا النبي، وكما لا يعرف
 الجنين حال الطفل ولا الطفل حال المميز وما انفتح له
 من العلوم الضرورية، ولا للمميز حال العاقل وما
 اكتسبه من العلوم النظرية فلا يعرف عاقل ما
 انفتح لأولياء الله وأنبيائه من منزلة الطهارة ورحمته.

Adapun mengenai masalah transrasional ini, menurut analisa penulis konsep Al Ghazālī memiliki sedikitnya empat spesifikasi berikut:

- 1) Bahwa *zauq* sebagai sarana memperoleh ilmu hanya bisa dioperasikan di atas landasan ilmu-ilmu empirik-rasional yang kokoh dan hasil-hasilnya tetap dikontrol oleh akal dan logika,⁷⁷ sehingga
- 2) Semua yang diduga atau diklaim sebagai hasil *kasyfi* yang irasional, hanyalah kepalsuan belaka, termasuk konsep *ittihad*, *hulul*, dan *wahdat al-wujud*.
- 3) Bahwa derajat kenabian cetap di atas derajat kewalian, dan kewalian merupakan permulaan kenabian.⁷⁸
- 4) Bahwa *syari'at* tidak gugur dengan *haqiqat*, melainkan keduanya terintegrasi dalam sebuah sintesis berupa "ilmu jalan akhirat" sebagaimana dibentangkan dalam *Ihya'*. Yang menggugurkan *taklif syara'* bagi "yang sudah melampaui tahapannya", yakni telah mencapai *haqiqat*, yang disebut *wusul*, tertipu oleh kepalsuan dan tidak mengerti jalan sekaligus tujuannya. Motif penyimpangan

(dewasa) berikut ilmu-ilmu teoretis hasil usahanya, maka orang berakal pun tidak mengetahui apa yang terbuka bagi para wali dan nabi Allah berupa keistimewaan-keistimewaan kasih-sayang dan rahmat-Nya." Al-Ghazālī, *Mizan al-'Amal*, Hal. 207-208.

⁷⁷ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

⁷⁸ Al Ghazālī, *al-Munqiz*, Hal. 39, *Ihya'*, I, Hal. 81, 88 dan III, Hal. 8, 15, 17-25, *Mizan al-'Amal*, Hal. 206-208, 222, 361-362 dan 204-209 dan *al-Maqсад al-Asna*, Hal. 111.

dan *syari'at* hanyalah ambisi kemewahan, atau syahwat atau kemalasan yang menunjukkan karakter rendah.⁷⁹

Analisis diatas berdasarkan pada pernyataan al Ghazāli dibawah ini:⁸⁰

انه لا يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالة،
 نعم يجوز ان يظهر فيها ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا
 يدركه بمجرد العقل. ومن صدق بمثل هذا المجال فقد
 انخلع عن غريزة العقل ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم
 فيصدق بأنه يجوز أن يكشف ولي بأن الشريعة باطلة
 ... ومن لا يفرق بين ما أحله العقل وبين ما لا يناله
 العقل اخس من أن يخاطب فليترك وجهه .

Fungsi dan posisi ketiga sarana itu terlihat pula dari penegasan Al Ghazāli , bahwa ilmu-ilmu rasional, meskipun sangat dibutuhkan, tidak cukup untuk masalah kesehatan *qalbu* yang merupakan kompetensi ilmu-ilmu keagamaan yang diperoleh dengan cara *taqlid* kepada para nabi, yakni mempelajari al-Kitāb dan As-Sunnah dan memahami maknanya dengan akal, sebagaimana akal sernata tidak cukup untuk ilmu-ilmu empirik-sensual, seperti ilmu kedokteran, sekalipun tidak mungkin memahaminya tanpa akal. Selanjutnya, Al Ghazāli menegaskan adanya saling ketergantungan antara akal dan wahyu, dan ketidakmungkinan terjadinya kontradiksi satu sama lain, sebagai berikut:

⁷⁹ Al-Ghazāli , *Mizan al-'Amal*, (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal. 58

⁸⁰ "Tidak boleh muncul dalam fase kewalian apa yang menurut akal irasional. Memang benar, boleh muncul padanya sesuatu yang tak terjangkau akal (transendental), dalam arti bahwa seseorang tak dapat menangkapnya dengan akal semata. Barang siapa yang membenarkan sesuatu yang irasional seperti ini, betul-betul telah jatuh dari garizah akal, dan tak dapat membedakan apa yang bisa diketahui dengan apa yang tak bisa diketahui, sehingga membenarkan kebolehan tersingkapnya bagi "wali" bahwa syari'at itu batil. Barang siapa yang tidak membedakan antara apa yang dimustahilkan akal (inasional) dengan apa yang tak terjangkau akal (transendental), tenlalu rendah untuk diajak bicara. Maka tinggalkanlah ia bersama kebodohnya." Al Ghazāli , *al-Maqsad al-Asna*, Hal. 139.

فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن
العقل . فالداعي المحض التقليد مع عزل العقل بالكلية
جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة
مغرور . فإياك أن تكون من أحد الفريقين وكن جامعاً
بين الأصلين ، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم
الشرعية كالأدوية ... ووطن من يظن أن العلوم
العقلية مناقضة للعلوم الشرعية وأن الجمع بينهما
غير ممكن هو وطن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ
بالله منه ، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض
العلوم الشرعية لبعض فيجزع عن الجمع بينهما فيظن
أنه تناقض في الدين فيتحير به فينسل من الدين
انسال الشعرة من العجين . وإنما ذلك لأن عجزه في
نفسه خيل إليه نقضاً في الدين .

Uraian di atas menyimpulkan bahwa konsep epistemologi Al Ghazālī,⁸¹ mengenai sarana pencapaian ilmu, merupakan sebuah sintetik-integralistik yang mengombinasikan empirisme dengan rasionalisme dan intuisiisme, dengan cara menempatkan ketiga sarana pencapaian ilmu, yaitu pancaindra, akal, dan

⁸¹"Oleh karena itu, akal semata tanpa pendengaran tidak cukup sebagai mana pendengaran semata tanpa akal tidak cukup. Maka orang yang menganjurkan taqlid murni dengan menggugurkan akal secara total adalah jahil, dan yang mencukupkan diri dengan akal semata tanpa cahaya Al-Quran dan al-Sunnah tertipu. Janganlah Anda termasuk salah satu dari dua kelompok tersebut, melainkan jadilah yang menggabungkan kedua dasar tersebut, sebab ilmu-ilmu rasional laksana makanan, sedangkan ilmu-ilmu syari'iyah ibarat obat. Dan sangkaan orang yang mengira bahwa ilmu-ilmu rasional kontradiksi dengan ilmu-ilmu syari'iyah, dan bahwa mengompromikan keduanya tidak mungkin, adalah sangkaan yang terbit dan kebutuhan mata batin— kita berlindung kepada Allah daripadanya. Bahkan, barangkali bagi orang ini, sebagian ilmu syani'iyah pun kontradiksi dengan sebagian lain, yang ia tidak mampu mengompromikannya, sehingga mengira bahwa hal itu adalah kontradiksi di dalani agama, sehingga ia menjadi bingung dan tercabut dari agama seperti tercabutnya rambut dari adonan roti. Hal demikian semata-mata dikarenakan ketidakmampuan dalam dirinya mengkhayalkan adanya kontradiksi dalam agama." Al Ghazālī, *Ihya'*, jilid. III, Hal. 16-17. Lihat pula *Ihya'*, jld. I, Hal. 54

intuisi, pada proporsinya masing-masing. Pancaindra secara kumulatif merupakan sarana mutlak untuk mengetahui eksistensi dan esensi segala sesuatu dalam dunia fisis-sensual. Tetapi, abstraksi dan formulasi hukum-hukum atau prinsip-prinsip dunia fisis-sensual itu bukanlah wilayah pancaindra sendiri, melainkan wilayah akal. Begitu pula, mengetahui eksistensi objek yang tak terjangkau pancaindra, baik dunia proses mental maupun dunia metafisis dan realitas Mutlak, merupakan wilayah akal. Akan tetapi, esensi dunia metafisis sendiri merupakan sesuatu yang transenden yang hanya dapat diketahui dengan *mukasyafah*, sedangkan esensi *Realitas Mutlak* (Allah) tak terjangkau dengan ketiga sarana tersebut. Namun demikian, temuan *kasyfi* apapun harus tetap dikontrol dengan akal dan logika sebagai "neraca ilmu". Dengan demikian, kebenaran yang hendak dicapai oleh ilmu adalah kebenaran rasional-empirik, dalam bentuk proposisi-proposisi hasil penalaran yang memperoleh kesahan karena fakta lewat verifikasi empirik, yakni empirik-sensual untuk dunia fisis-sensual, empirik-rasional untuk dunia rasional, dan empirik intuitif (*mukasyafah-musyadah*) lewat *religious experiences* (*riyadah-mujahadah*) untuk dunia metafisis dan, sampai batas tertentu, *Realitas Mutlak*.

2. Berbagai metode memperoleh Ilmu

a) Cara mencapai ilmu

Menurut Al Ghazāli, ilmu yang muncul dalam *qalbu* manusia diperoleh dengan dua cara, yaitu *dharuri* (*a priori*),⁸² dan bukan *daruri*, yakni ilmu-ilmu perolehan baru. Jenis pertama ada dalam diri manusia sejak lahir secara potensial,

⁸² Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 128.

tetapi baru muncul secara aktual ketika akal telah sempurna, dan ketika muncul *copy* objek empiri-sensual dalam khayal yang dilihat akal. Jenis kedua muncul dengan dua cara, yaitu: (a) *Hujumi (spontaneous)*, tanpa diusahakan, melainkan dicampakkan ke dalam *qalbu* dari arah yang tidak diketahui yang bersangkutan. Macam ini terbagi dua model, yaitu wahyu kepada nabi, yakni yang diketahui sebab dari mana ilmu diperoleh berupa menyaksikan malaikat yang mencampakkan ilmu ke dalam *qalbu*, dan *ilham* kepada Para wali dan orang-orang suci, yaitu yang tidak diketahui bagaimana dan dari mana terhasilkannya ilmu itu. (b) *iktisab* (usaha langsung), baik berupa *istidlal* (mencari petunjuk), atau *nazr* (penalaran, penelitian, dan penyimpulan), maupun berupa *ta'alum* (belajar). Ilmu yang diperoleh melalui ketiga cara itu sama dalam esensi, tempat, dan sebabnya, yaitu hilangnya (tabir) antara *qalbu* dan *Lauh Mahfuz* yang padanya tercantum esensi semua yang muncul dalam realitas aktual.⁸³

Teori di atas merupakan putusan akhir Al Ghazālī setelah menganalisis secara cermat dan akurat ilmu-ilmu dan metodologi yang berkembang sampai masanya yang ketika hukum kausalitas dan potensi-potensi diri manusia. Ini terlihat misalnya dalam *Ihya'* dan *Mizān al 'Amal*. Dalam kedua kitab ini, Al Ghazālī mendeskripsikan dua teori pencapaian ilmu, yaitu teori *iktisabi*, yakni bahwa ilmu diperoleh dengan cara belajar dan penelitian, dan teori *ilhami*, yakni bahwa ilmu diperoleh melalui ilham dengan proses *mujahadah* (perjuangan spiritual), yaitu *takhliyah* (membersihkan diri dari segala sifat tercela) dan *tahliyah* (mengisinya dengan sifat-sifat terpuji). Para ahli nalar memilih teori

⁸³ Al Ghazali, *al Risalah al Ladunniyah* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 342

pertama tanpa menolak teori kedua, sedang kaum sufi lebih menyukai teori kedua sehingga tidak tertarik dengan, studi, analisis dan riset-riset ilmiah.

Al Ghazāli mengombinasikan, dalam arti mengakui dan memakai kedua teori itu, dengan penegasan bahwa seharusnya teori pertama yang ditempuh sebab metode inilah yang lebih kokoh, efektif, dan efisien, barulah kemudian bagi yang memenuhi persyaratan, ia melanjutkan menempuh metode kedua. Masalahnya, di satu pihak, usia muda lebih dituntut untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan biopsikososial dan peradaban secara umum. Di pihak lain, proses *mujahadah* kadang membawa ekses rusaknya mental, kacaunya akal, dan sakitnya fisik dan bila mental belum terlatih dengan esensi ilmu-ilmu biasa, muncul imajinasi-imajinasi yang diganderungi jiwa dan disangka sebagai "esensi" yang turun. Tidak heran jika banyak sufi yang menempuh metode ini terjebak dalam satu imajinasi saja selama 20 tahunan. Selain itu, tidak banyak orang yang memenuhi persyaratan. Persyaratan itu adalah: (1) mempunyai bakat genius, yang sejak kecil, ia tertarik dengan problem-problem keilmuan yang fundamental dan siap untuk memahami ilmu-ilmu; (2) tumbuh dan dibesarkan dalam mencari ilmu, serta terlatih dalam dan menguasai betul aneka disiplin ilmu; dan (3) memiliki ilmuwan pembimbing yang mandiri dalam penemuan dan penguasaan ilmu-ilmu dalam arti yang sebenarnya, bukan sekadar nama atau formalitas seperti terlihat pada mayoritas ilmuwan yang mengekor kepada aliran tertentu, baik dalam tesis-tesis maupun dalam tesis dan teori/metodologinya. Menurut al Ghazāli :⁸⁴

⁸⁴ "Maka yang lebih utama bagi dia adalah mendahulukan metode belajar sampai berhasil menguasai, ilmu-ilmu inferensial yang dapat ditangkap dengan potensi-potensi

فالأولى به ان يقدم طريق التعلم فيحصل من
العلوم البرهانية ما بالقوة البشرية ادراكه بالجهد
والتعلم. فكذا كفى المؤنة فيه تعب من قبله. فاذا حصل
ذلك على قدر امكانه حتى لم يبق علم من جنس هذه
العلوم الا وقد حصله فلا بأس بعده ان يؤثر الاعتزال
عن هذا الخلق والاعراض عن الدنيا والتجرد لله وأن
ينتظر فعمساه يفتح له بذلك الطريق ما التبس على
سالكى هذا الطريق. هذا ما اراه والعلم عند الله وقد
يخرج منه أن الصواب لأكثر الخلق الاشتغال بالعمل
ومن العمل العلم العملى أعنى ما يعرف به كفيته.

Al Ghazāli menegaskan pula bahwa seseorang tidak akan bisa mencapai semua ilmu dengan sendiri saja secara langsung tanpa guru, kecuali apabila ia memperoleh sedikit dengan waktu yang cukup lama, sehingga pertumbuhan dan perkembangan ilmu pengetahuan tidak pesat. Sekiranya ilmu kedokteran, misalnya, belum mapan dan belum tersusun dengan temuan-temuan yang akumulatif dan saling mendukung dalam proses waktu yang panjang, tentu untuk mengetahui terapi satu penyakit saja, manusia yang paling genius pun memerlukan umur panjang, apalagi untuk mengetahui seluruhnya.⁸⁵

manusiawi melalui usaha serius dan belajar. Cukuplah risiko yang dikeluarkan untuknya kelelahan orang-orang sebelumnya. Maka apabila ia sudah menghasilkan yang demikian sesuai kadar kemungkinannya, sehingga tidak tersisa lagi satu ilmu pun dari jenis ilmu-ilmu ini yang belum dikuasainya, tidak ada halangan sesudah itu untuk mengisolasi diri dari masyarakat dan berpaling dari dunia untuk tajarrud (membersihkan din) semata-mata kepada Allah dan menunggu, barangkali terbuka baginya dengan cara itu apa yang masih kabur bagi para penempuh metode ini. Inilah pendapatku, dan ilmu ada pada Allah. Ini berarti antara lain bahwa yang benar untuk mayoritas manusia adalah menyibukkan diri dengan amal, termasuk amal adalah ilmu 'amali, yakni sesuatu yang dengannya diketahui tata cara beramal."

⁸⁵ Al Ghazali, *Mizan al 'Amal* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 207.

Dasar filosofi teori Al Ghazāli di atas, di samping legitimasi syar'i, argumen rasional, dan bukti-bukti empirik tertentu, adalah asumsi ontologis, kosmologis, dan psikologis di muka. Asumsi ontologis di sini adalah konsep Al Ghazāli mengenai empat wujud alam, yaitu wujud ideal pada *Lauh Mahfuz*, wujud aktual alam empiris, wujud *khayali* yang dilaporkan indra, dan wujud *'aqli* yang disampaikan khayal dari indra. Qalbu mempunyai dua pintu: pintu dalam ke alam *Malakut* (*Lauh Mahfuz* dan malaikat) dan pintu luar ke arah khayal dan pancaindra yang berhubungan dengan dunia fisis-sensual, yang juga menggambarkan alam *Malakut*.⁸⁶ Meskipun misteri esensi qalbu sulit diungkapkan, ia bisa diibaratkan dengan sebuah telaga yang bisa diairi dengan air sungai, sebagai ilmu yang diperoleh melalui saluran pancaindra dan penyimpulan dan temuan-temuan empiri-sensual, dan bisa dengan menggali tanah sampai mendekati lapisan sumber air, sehingga memancarlah air yang lebih bening dari bawah tanah asalkan "sungai-sungai" pancaindra ditutup sementara. Ilmu wali dan nabi muncul dari arah dalam qalbu, sedangkan ilmu ulama dan filosof dari pintu luar ke arah pancaindra dan alam *Syahadah*.⁸⁷

Uraian di atas menunjukkan bahwa dari sudut proses dan prosedur pencapaian ilmu, filsafat ilmu Al Ghazāli secara umum disebut sebagai “*Sistem Sembilan Tahap*”, yang terbagi tiga fase: (1) Fase Pra-Penelitian, (2) Fase Epistemologi I yaitu metodologi rasional, dan (3) Fase Epistemologi II yakni metodologi intuitif/kasyfi. Dengan perincian sebagai berikut:

1) Fase Pra Penelitian

⁸⁶ Al Ghazāli, *Ihya' 'Ulum al Din*, jilid. III (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963) hal. 27.

⁸⁷ Al Ghazāli, *Ihya' 'Ulum al Din*, jilid. III (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963) hal. 18.

Fase ini terdiri tiga tahap, yaitu identifikasi masalah, penetapan tujuan penelitian, dan penetapan prinsip-prinsip ilmiah tertentu.

Pada tahap pertama, identifikasi masalah, terkandung tiga unsur: adanya masalah, urgensi masalah dan, bila perlu, studi yang telah dilakukan. Dengan demikian, penelitian dan ilmu yang dihasilkannya berpangkal pada adanya masalah. Timbulnya masalah dilatarbelakangi oleh dua faktor: faktor subjektif, yaitu adanya daya kritis pada orang yang bersangkutan, dan faktor objektif, antara lain adanya kesenjangan antara teori atau informasi dengan realitas. Dan kedua faktor ini timbul hasrat ingin mengetahui realitas objek yang sedalam-dalamnya, sekaligus terputusnya ikatan taklid dan presuposisi-presuposisi warisan dari orang tua, guru, atau lingkungan. Dari sini, dirumuskan pokok masalah secara jelas dan konkrit.

Akan tetapi, masalah yang hendak dikaji atau diteliti itu haruslah masalah yang penting bagi kehidupan manusia, setidaknya bagi pribadi yang bersangkutan, dan studi yang telah dilakukan belum memuaskan atau belum ada yang melakukan, sehingga statusnya bisa menjadi *fardi'ain* (kewajiban individual) bagi yang melihat dan mempunyai kesanggupan untuk menelitinya.⁸⁸

Sesudah itu, kita memasuki tahap kedua, penetapan tujuan penelitian, yaitu tercapainya ilmu yang dalam konteks tujuan yang hendak dicapai Al Ghazāli adalah ilmu yang meyakinkan (*ilmu yaqini*).⁸⁹

⁸⁸ Terlihat antara lain dalam *al-Munqiz* mengenai penelitian filsafat (Hal. 16), dan dalam *Fada'ih* mengenai penelitian Batiniyyah (Hal. 1).

⁸⁹ Uraian mengenai kedua tahap di atas berdasarkan *al-Munqiz*, Hal. 8-10. Di sini Al Ghazāli tidak menuturkan kedua tahap tersebut secara eksplisit dan persis sebagaimana uraian di

Tahap ketiga adalah tahap introspeksi dan penancapan prinsip-prinsip ilmiah tertentu yang di atasnya ilmu harus dibangun, sehingga ia tumbuh dan berkembang secara sehat, kokoh, dan subur. Yang menonjol adalah “*panca prinsip*”, yaitu: prinsip skeptik metodelis dan anti-taklid, prinsip objektif-faktual dan terbuka, prinsip rasional-kritis, prinsip komprehensif dan sintetik-integralistik, dan prinsip ikhlas.

Al Ghazāli sesudah menetapkan tujuan penelitian berupa tercapainya ilmu *yaqini*, dan sebelum melakukan penelitian terhadap semua aliran pemikiran yang berkembang sampai dengan masanya melakukan introspeksi lebih dahulu terhadap semua pengetahuan yang dimiliki. Introspeksi ini membawanya pada skeptisisme absolut seperti halnya kaum sofis, ketika ia tidak lagi memercayai akurasi pancaindra dan akal selama hampir dua bulan, sampai ia kembali memercayai kelima jenis ilmu *a priori* sebagai pangkal.⁹⁰

Skeptik absolut memang kemudian dipandang sebagai "sakit", dan dikritiknya secara pedas dalam berbagai kesempatan. Tetapi *skeptik metodelis*,⁹¹ terus berlangsung, bahkan dijadikannya sebagai salah satu prinsip ilmiahnya yang utama. Dengan prinsip ini peneliti harus lebih dahulu mengosongkan dirinya dari segala bentuk keyakinan dan pendapat atau putusan apa pun tentang obyek, dan semua hukum, teori, tesis atau statemen orang lain tentang obyek yang sama sebelum dan sepanjang proses penelitian ditempatkan dalam posisi

atas. Tetapi, penuturannya itu dapat disimpulkan demikian, dengan pertimbangan bahwa kitab ini bukan hanya untuk memaparkan biografi Al Ghazāli, tapi juga untuk memaparkan filsafat ilmunya.

⁹⁰ Al-Ghazāli, *Al-Munqiz min al-Dhalal*, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 53

⁹¹ Skeptik metodelis adalah skeptik yang merupakan bagian dari metode ilmiah, dan hanya berlangsung sementara, yaitu sepanjang proses penelitian sampai tercapainya kesimpulan tertentu sebagai hasil penelitian berdasarkan metode ilmiah tertentu.

"diragukan kebenarannya", sampai tercapainya suatu kesimpulan berdasarkan metode ilmiah tertentu. Mengenai hal ini Al Ghazālī menegaskan:⁹²

والحق ضده وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر
 إلى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً .
 تقلد قائدًا يرشدك إلى الطريق وحوالك ألف مثل
 قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك وأضلك عن سواء
 السبيل وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائدك ،
 فلا خلاص إلا في الاستقلال خذ ما تراه ودع شيئاً
 سمعت به ، في طالع الشمس ما يغنيك عن زحل ،
 ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يشكك في
 اعتقادك الموروث أنت تدب للطلب فناهيك به نفعاً ،
 إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر ،
 ومن لم ينظر لم يبصر . ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال ،
 نعوذ بالله من ذلك .

⁹² “Yang benar adalah sebaliknya, yaitu tidak memercayai apa pun sama sekali, seraya memerhatikan dalil dan menamai konklusinya sebagai kebenaran, dan menamai kebalikannya sebagai kesalahan.”

Ta'assub (fanatisme mazhab tertentu),⁹³ menurut Al-Ghazālī merupakan sumber kebangkrutan intelektual dan bencana sosial secara keseluruhan. Ia menyatakan:

اذ التعصب سبب يرسخ العقائد في النفوس
وهو من آفات العلماء السوء... وفيه على التحقيق هلاك
الخلق ورسوخ البدعة في النفوس.

Karena itu,⁹⁴ studi perbandingan mazhab bukan untuk mencabut orang dari suatu mazhab dan memindahkannya ke mazhab lain, tetapi untuk menemukan kebenaran dan mengangkat pelakunya dari dataran "kulit" dan "cabang" ke dataran filosofi yang lebih fundamental dan esensial.⁹⁵

Dengan prinsip di atas, Al Ghazālī mewajibkan mujtahid untuk ijtihad dan mengharamkannya untuk bertaklid. Tetapi mewajibkan ijtihad kepada kaum awam menurutnya tidak realistis dan kontradiksi dengan fitrah kehidupan sosial manusia. Kaum awam, am masalah hukum, cukup mengikuti mujtahid

⁹³ “Maka jauhilah sikap berpaling kepada mazhab-mazhab, dan carilah kebenaran dengan cara penalaran agar Anda menjadi pendiri mazhab, dan janganlah berada dalam suatu bentuk kebutaan, di mana Anda mengekor kepada seorang guide yang menunjukkan Anda ke jalan tertentu, padahal di sekeliling Anda terdapat seribu guide seperti guide Anda yang berteriak bahwa guide Anda itu membahayakan dan menyesatkan Anda dari jalan yang lurus, dan di akhir kesudahannya, Anda akan mengetahui kegelapan guide Anda. Karena itu, tidak ada keterbebasan, kecuali dalam kemandirian. Ambillah pendapat Anda sendiri, dan tinggalkan apa yang Anda dengar, sebab dalam munculnya matahari, Anda tidak lagi membutuhkan Mercurius. Jika sepanjang ungkapan-ungkapan ini tidak terdapat, kecuali sesuatu yang membuat Anda meragukan kepercayaan warisan Anda agar Anda tertarik untuk mencari kebenaran, maka ambillah manfaat daripadanya. Sebab, skeptik itulah yang menyampaikan kepada kebenaran; karena orang yang tidak skeptik tidak akan meneliti, yang tidak meneliti tidak akan melihat, dan yang tidak melihat tetap berada dalam kebutaan dan kesesatan, kita berlindung kepada Allah dari hal demikian.”

⁹⁴ ...karena *ta'assub* merupakan sebab terhunjamnya kepercayaan-kepercayaan (presuposisi-presuposisi) dalam jiwa, dan ia termasuk bencana ulama jahat, dan sebenarnya di situlah terletak kehancuran umat manusia serta melekat kuatnya kebid'ahan dalam jiwa.”

⁹⁵ Al Ghazālī, *al-Mustasa*, jld. H, Hal. 371-372.

atau mufti yang dipilihnya,⁹⁶ dan dalam kepercayaan keagamaan cukup dengan akidah yang benar.⁹⁷

Prinsip kedua adalah prinsip objektif-faktual dan terbuka. Ini terlihat misalnya dari statemen-statemen yang sering diteriakkan Al Ghazāli , yaitu: "Kenali manusia berdasarkan kebenarannya, bukan mengenal kebenaran berdasarkan manusianya yang merupakan puncak kesesatan".⁹⁸ Objektivitas ilmu harus dipertahankan secara konsistert dan konsekuen, sekalipun ia menyalahi tradisi mapan atau opini publik dan ortodoksi. Al-Ghazāli menegaskan:

ولا ينبغي أن تضع الحق المعقول خوفا من مخالفة
العادات المشهورة، بل المشهورات أكثر ما تكون
مدخولة ولكن مداخلها دقيقة لا يتنبه لها إلا القلوب.
وعلى الجملة لا ينبغي أن تعرف الحق بالرجال، بل ينبغي
أن تعرف الرجال بالحق، فتعرف إلى الحق أولا. فمن سلكه
فاعلم أنه محق. فأما أن تعتقد في شخص أنه محق أولا
ثم تعرف الحق به فهذا ضلال اليهود والنصارى وسائر
المقلدين، أعاذك الله وإيانا منه.

⁹⁶ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189

⁹⁷ Al-Ghazāli , *Iljam al-'Awam*, dan *Ihya'*, jld. I, Hal. 93-104.

⁹⁸ Al Ghazāli , *Mizan al-'Amal*, Hal. 349, *Ihya'*, jld. 1, Hal. 23 dan 52, *al-Maqсад al-Asna*, *al-Qistas al-Mustaqim*, Hal. 62-63, *al-Munqiz*, Hal. 26-27, dsb.

Untuk mencapai objektivitas sedemikian rupa,⁹⁹ ilmu harus dibangun di atas fakta dengan memerhatikan data dari segi otentisitas, validitas, reliabilitas dan relevansinya dan menafsirkannya dalam kerangka teori epistemologi/metodologi tertentu rasional kritis. Ini terlihat dari statemen-statement dan cara Al-Ghazāli dalam meneliti teologi, filsafat, Ta'limiyah/Batiniyyah dan tasawuf, dan ia selalu menyebutkan empat pilar objek/permasalahan, tujuan penelitian, sumber data, dan kerangka teori/metodologi falsifikasi-venifikasi berupa logika sebagai “neraca ilmu” dan “timbangan yang lurus”¹⁰⁰

Di tengah kebencian ulama ortodoks terhadap filsafat, yang lebih bersifat dogmatik-apologetik, Al-Ghazāli mengkritik mereka dan meneriakan salah satu prinsip utama falsifikasi agar sikap dan objektif-ilmiah menjadi budaya intelektual ulama dan umat Ia mengatakan:¹⁰¹

وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم
من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي أعلمهم
في أصل العلم ثم يزيد عليه ويحاوز درجته فيطلع على

⁹⁹ "Tidak sepatutnya kebenaran rasional disia-siakan karena takut menyalahi tradisi, bahkan masyhurat (pandangan-pandangan populer) mayoritasnya palsu, meskipun kepalsuannya halus yang tidak disadari, kecuali oleh kalangan yang sedikit. Secara umum, tidak sepatutnya Anda mengenal kebenaran berdasarkan orangnya, melainkan seharusnya Anda mengenal orang berdasarkan kebenarannya. Kenalilah kebenaran pertama-tama, maka barang siapa yang menempuhnya, ketahuilah dia itu benar. Adapun bila Anda lebih dahulu meyakini seseorang bahwa dia itu benar, kemudian Anda mengenal kebenaran dengannya, maka inilah kesesatan umat Yahudi dan Nashrani serta semua kaum pengekor lainnya, semoga Allah melindungi Anda dan kami daripadanya."

¹⁰⁰ Lihat Al Ghazāli , *aI-Munqiz* , Hal. 1340, *Fada'ih al-Bāfīniyyah*, *Tahāfūt al-Falāsifah*, Hal. 87, *al-Qistās al-Muataqim* dsb.

¹⁰¹ "Dan aku tahu secara yakin bahwa tidak akan bisa menangkap kerusakan suatu macam ilmu, orang yang belum sampai kepada puncak ilmu itu sehingga menyamai yang paling pakar di antara mereka mengenai pangkal ilmu, kemudian ia memiliki kelebihan dan melampaui derajatnya, sehingga mampu menengok lubang yang dalam-dalamnya yang tak terjangkau oleh pemilik ilmu itu. Ketika itulah dimungkinkan klaim falsifikasinya benar....Maka tahulah aku bahwa menolak suatu mazhab sebelum memahaminya dan menelaah esensinya adaiah melem pardalam kebutaan." *Al Ghazāli* , *aI-Munqiz*, Hal. 16.

Prinsip ketiga, rasional-kritis, terlihat antara lain dari proses introspeksi dan kedua prinsip di atas. Sebagaimana prinsip skeptik metodelis dan anti taklid, semua objek penelitian sebelum dan sepanjang proses penelitian ditempatkan dalam posisi "diragukan kebenarannya", untuk dikenakan tes falsifikasi-verifikasi dalam kerangka akal dan logika sebagai "neraca ilmu", secara kritis dan objektif. Prinsip ini bukan hanya dikenakan terhadap semua temuan empirik dan rasional manusia, tapi juga terhadap temuan *kasyfi* dan wahyu, yakni keduanya harus tetap dikontrol oleh logika, di mana hasil temuan "*kasyfi*" yang irasional hanyalah kepalsuan belaka, dan ajaran wahyu yang tampak irasional harus di-takwil.¹⁰²

Al Ghazālī telah mengoperasikan prinsip ini secara intensif dan sistematis terhadap keempat aliran di atas. Secara umum, prinsip ini terlihat pula dari uraian mengenai sarana akal di muka, dan keseluruhan epistemologinya.

Dengan prinsip keempat, komprehensif dan sintetik-integralistik, Al-Ghazālī menekankan agar semua objek penelitian didekati secara komprehensif, dalam arti meliputi berbagai dimensinya, dan memerhatikan semua data yang relevan tentangnya, sehingga memperoleh gambaran yang

¹⁰² Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 141

utuh dan menyeluruh dan, dalam bidang-bidang tertentu, memperoleh putusan yang sintetik-integralistik.

Mengenai prinsip komprehensif dalam anti pertama, yang menuntut pendekatan interdisipliner, Al Ghazālī telah menempuh dua cara. Pertama, menekankan agar sedapat mungkin dilakukar reintegrasi disiplin-disiplin ilmu, seperti dilakukan Al-Ghazal mengenai teologi, fiqh, tasawuf, dan filsafat menjadi “*ilm tariq al akhirah*”, atau setidaknya harus dipandang bahwa disiplin disiplin itu secara keseluruhan merupakan sebuah bangunan ilmi yang integral dan terstruktur di bawah payung teologi-filsafat "Sebab sesungguhnya ilmu-ilmu itu tersusun secara *daruri*, yang satu sama lain saling menunjang dan saling terkait, dan sebagiannya menjadi jalan kepada yang lain".¹⁰³ Kedua, ditekankannya agar dalam mempelajari (objek) ilmu-ilmu ditempuh sistematika: dari umum (general) ke khusus (spesifik), dari lapisan luar ke inti, dari simpel (mudah) ke kompleks (pelik) dan dari pokok (yang lebih penting) lengkap (yang kurang penting).¹⁰⁴

Bagi Al Ghazālī , kebahagiaan sebagai tujuan, dan ibadah kepada dalam arti luas sebagai proses, tidak akan tercapai secara sempurna tanpa mengetahui Allah secara sempurna, sedang metahui Allah tidak akan sempurna tanpa mengetahui perbuatan-perbuatan-Nya, yaitu seluruh maujud selain Dia. Ini berarti, manusia harus mempunyai gambaran yang utuh dan reluruh tentang realitas seluruhnya sebagaimana realitasnya ini, baik segi ontologis maupun segi kosmologisnya, dan ia mengusai realitas alam seluruhnya sebagai

¹⁰³ Al-Ghazālī . *Ihya' 'Ulum al Din*, jilid. I, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 51

¹⁰⁴ Al Ghazali, *Mi 'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 79

perbuatan Allah. Dari totalitas ini, kemudian turun ke rincian sampai pada spesialisasi setajam mungkin, yaitu menguasai ilmu tentang dunia fisis dan proses mental secara umum dan mendetail, sejak manusia dalam aspek fisis dan psikisnya, fauna dan flora dalam aspek lahir batinnya, sampai kepada benda-benda angkasa seperti langit berikut matahari, bintang dan planet-planetnya; kemudian mengenai dunia metafisis (*ruhaniyat/malakut*), seperti mengetahui malaikat berikut posisi, fungsi, dan tugas masing-masing; dan terakhir mengetahui Allah secara mendalam.¹⁰⁵ Meskipun pandangan holistik ini penting, tentu saja kapasitas manusia terbatas untuk menguasai semua ilmu secara mendetail.¹⁰⁶

Dalam anti kedua, semua data dalam jenisnya, baik yang bersifat umum maupun yang merupakan kasus-kasus spesifik, harus dipertimbangkan dalam pengambilan kesimpulan atau pembentukan hukum-hukum umum sebagai bentuk generalisasi. Pendekatan parsialistik dengan hanya mengambil kasus-kasus atau variabel-variabel itu sebagai sampel hanya akan menghasilkan sebuah reduksi atau bentuk artifisial dan objek, yang sering menjerumuskan kita ke dalam kesalahan berupa generalisasi yang tidak tepat, atau mengabsolut-universalkan sesuatu yang sebenarnya relatif-kontekstual, atau pun bersifat eksak, objektif dan konstan, masih memberi peluang terjadinya penyimpangan. Data kasusistik ini tak dapat direduksi dieliminasi begitu saja sebagai data objektif dan ilmu harus berikan jawaban ilmiahnya.

¹⁰⁵ Al Ghazāli, *al-Maqṣad*, (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 47

¹⁰⁶ Al Ghazāli, *Ihya' 'Ulum al Din*, jilid. I (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 79

Akan tetapi, Al Ghazāli tidak menolak pendekatan parsialisik seperti dengan teknik sampling atau pengambilan variabel tertentu untuk kepentingan praktis, asalkan konklusi yang dihasilkannya hanya bertaraf *zanniyah* atau *akariyyah* (probabilitas), dan kebenarannya tentatif atau relatif seperti dalam fiqh ijthadi dan ilmu-ilmu empirik-induktif seperti kedokteran. Ini berkaitan dengan masalah deduksi, induksi, dan komparasi-analogi seperti akan dibahas. Dengan demikian, yang ditolak Al Ghazāli adalah pendekatan parsialistik dalam masalah-masalah metafisis yang konklusinya dimaksudkan bersifat umum-mutlak (*ilmu yaqini*).

Prinsip utama kelima adalah prinsip ikhlas dalam mencari dan menemukan kebenaran, yakni melakukan penelitian atau kegiatan ilmiah lain secana murni, semata-mata untuk menemukan kebenaran ilmiah guna mencapai rida Allah dan kebahagiaan abadi. Bagi Al Ghazāli, prinsip ikhlas haruslah melandasi seluruh kegiatan ilmiah, sejak proses pencarian kebenaran ilmiah sampai pengaplikasiannya sebagai ibadah kepada Allah. Ia menegaskan, "Tidak akan sampai kepada kebahagiaan, kecuali dengan ilmu dan ibadah. Manusia seluruhnya celaka, kecuali yang berilmu, yang berilmu pun semuanya celaka, kecuali yang beramal, dan yang beramal pun semuanya celaka, kecuali yang ikhlas".¹⁰⁷ Tidak heran jika ikhlas itu merupakan wasiat terakhir yang diucapkan berulang kali sesaat menjelang wafatnya.¹⁰⁸

Semangat ikhlas ini telah dijadikannya sebagai esensi dari etika diskusi dan perdebatan ilmiah, yang menjadi kriteria untuk membedakan mana diskusi

¹⁰⁷ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Diin* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 367

¹⁰⁸ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 186

yang dilakukan karena Allah dan mana yang dilakukan karena *vested interest* tertentu. Menurutnya, ada delapan syarat dan ciri diskusi atau kerja sama untuk menemukan kebenaran ilmiah yang sejati, yaitu: (a) Dilakukan sesudah selesai melaksanakan fardu 'am, sebab diskusi merupakan fardu kzfayah. (b) Pelakunya tidak melihat lagi adanya fardu kifayah lain yang lebih penting dari diskusi, seperti meneliti dan mengembangkan ilmu kedokteran dan melakukan *amar ma'ruf nahyi munkar* (memerintahi kebaikan dan mencegah kemunkaran). (c) Pelakunya merupakan mujtahid yang tidak terikat oleh mazhab tertentu. (d) Objeknya adalah masalah-masalah aktual atau dekat terjadi. (e) Ia lebih menyukai dilakukannya diskusi dalam kesepian ketimbang dalam forum perdebatan terbuka. (f) Dalam mencari kebenaran dari diskusi, hendaklah ia bagaikan pencari barang yang hilang, yang baginya saja apakah barang itu muncul di tangannya atau di tangan partner diskusinya. (g) Tidak mencegah partnernya untuk berilah dari satu argumen ke argumen lain dan dari satu problem ke lain -lain, sebab kembali pada kebenaran berarti menolak kesalahan dan wajib diterima. (h) Partner diskusinya adalah orang diharapkan dapat diambil faidahnya dari kalangan ahli ilmu.¹⁰⁹

2) Fase Epistemologi I atau Metodologi Rasional

Fase ini tercakup dalam sistem logika Al Ghazāli . Ia dapat dibagi tiga tahap, yaitu tahap asumsi dasar (*yaqiniyyat-daruriyyat*), sebagai tahap keempat, tahap proses kajian rasional, sebagai tahap kelima dan tahap penyimpulan

¹⁰⁹ Al Ghazāli . *Ihya' Ulum al Din*, Jilid. I, (Mesir, Dar Kutub Islami, 1963), hal. 45

pertama atau tercapainya ilmu fase 1 sebagai keenam dari keseluruhan sistem epistemologi Al Ghazāli .

a) Asumsi Dasar (*Daruriyyat*)

Untuk menyusun bangunan ilmu secara keseluruhan, Al Ghazāli memakai kerangka dasar logika sebagai "mukaddimah ilmu-ilmu seluruhnya", sekaligus sebagai "neraca ilmu" dan "timbangan yang lurus" dan "orang yang tidak menguasainya tak dapat sama sekali memercayai kebenaran ilmunya sendiri". Untuk itu, Ia menyusun apa kitab logika secara lengkap, sistematis, mendetail dan tuntas, sebagai sebuah sistem epistemologi rasional yang dianutnya sampai akhir hayat. Karena itu, metodologi rasional Al Ghazāli secara umum sama dengan metodologi rasional para filosof lain yang didominasi oleh logika peripatetik seperti Al-Farabi dan Ibn Sina.¹¹⁰

Menurutnya, bangunan ilmu merupakan sebuah sistem pernyataan ilmiah yang tersusun dari serangkaian proposisi, assent atau konklusi (*tasdiq, natijah* atau *ilmu*) yang satuannya berpijak pada sedikitnya dua konsepsi (*tasawwur*). Dengan demikian, bangunan ilmu pada akhirnya berakar dan bermuara pada samudera konsepsi.

Baik ilmu maupun konsepsi terbagi dua macam, yaitu *a priori (awwali)* dan *a posteriori/ inferensial (maplub)*. Jika konsepsi *a posterior* hanya diperoleh dengan definisi (*hadd*), dan ilmu *a posteriori* hanya diperoleh dengan argumen (*burhan*), sehingga definisi dan argume merupakan alat untuk memperoleh semua ilmu *a posteriori/inferensial*, konsepsi *a priori* dan ilmu *a priori*

¹¹⁰ Ini terlihat baik secara umum dari struktur dan esensi logika masing-masing, maupun cara khusus dari satuan-satuan konsep di dalamnya, yang banyak berbeda dengan konsep-konsep *Bayaniyyun*.

merupakan postulat-postulat aksiomatik (*daruriyyat*), dalam arti tidak perlu dicari dan dibuktikan lagi kebenarannya. Sebab, ia melekat pada semua akal sehat dan kebenarannya pasti, sehingga harus diakui secara universal dan layak dijadikan premis-premis dalam penyusunan argumen untuk memperoleh ilmu-ilmu *a posteriori/interensial*.¹¹¹

Keyakinan dan pengakuan hanya terhadap kebenaran yaqiniyyat-daruriyyat ini, di samping terhadap prinsip-prinsip ilmiah di atas merupakan tahap keempat dan "Sistem Sembilan Tahap", sebagai pangkal pijakan dan dasar penyusunan logika serta bangunan ilmu secara keseluruhan, "yang tanpa dia, kita tak akan pernah bisa menyusun sesuatu"¹¹² Pengetahuan-pengetahuan yaqiniyyat-daruriyyat itu adalah *awwaliyyat* dan *semi awwaliyyat*,¹¹³ *musyahadat batiniyyah*,¹¹⁴ *mashsusat*,¹¹⁵ *mujarrabat*,¹¹⁶ dan *mutawatirat*.¹¹⁷

Semua credo, informasi, statemen, dan temuan di luar daruriyyat dan prinsip-prinsip dasar logika serta prinsip-prinsip ilmiah tertentu akan struktur filsafat

¹¹¹ Al Ghazāli , Maqasid, Hal. 33-35, 66-104, Mi'yar, Hal. 67-193, Mahk, Hal. 8-62, at Qistas, Hal. 33-34 dan al-Mustasfa, I, 11-46.

¹¹² Al Ghazāli . *Al-Munqiz*, Hal. 12.

¹¹³ Arti awwaliyyat dan semi awwaliyyat misalnya, lebih banyak dari 1, jumlah lebih besar dari bagian, pernyataan positif dan negatif tidak benar dua-duanya dalam masalah yang satu, dan hukum-hukum kontradiksi lain Semi awwaliyyat, misalnya: $2 = 1/3 \times 6$. Ini diketahui dengan premis minor, yaitu bahwa setiap yang terbagi tiga secara sama, salah satu bagiannya adalah 1/3. Enam bila dibagi dua-dua terbagi tiga bagian yang sama. Maka $2 = 1/3 \times 6$. Hal-hal seperti ini meskipun diketahui dengan pemikiran kedua, tidak memerlukan pemikiran serius sehingga menduduki posisi awwaliyyat.

¹¹⁴ *Musyahadat Batiniyyah* adalah proposisi-proposisi yang dicapai akal dengan bantuan potensi batin, seperti bahwa kita mempunyai potensi-potensi batin (jiwa) berupa pikiran, emosi, naluri eros dan tenatos, daya-daya sensasi, common sense, estimasi dan sebagainya.

¹¹⁵ *Mashsusat* atau *musyahadat zahirah*, adaiiah apa yang dapat ditangkap pancaindra seperti bahwa bulan itu bulat, matahari itu bercahaya, api itu panas, di alam ini banyak terjadi peristiwa, dsb.

¹¹⁶ *Mujarrabal* adalah apa yang dibenarkan akal berdasarkan laporan pancaindra mengenai eksperimen dan empiri-empiri sensual lain yang dialami atau diamatinya dengan bantuan silogisme terselubung, baik yang menghasilkan konklusi keniscayaan (qada'an jazmiyyan), maupun yang menghasilkan konklusi probabilitas (qada'an aka'ariyyan).

¹¹⁷ Kelima daruriyyat itu dalam: Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 170.

ilmu Al Ghazāli ditempatkan dalam posisi diragukan kebenarannya", untuk dikenakan tes falsifikasi-verifikasi an prinsip-prinsip dan metode ilmiah tersebut, sampai tercapainya ilmu.

b) Proses Kajian Rasional

Pada tahap ini, objek dianalisis dengan metode ilmiah tertentu, oleh Al Ghazāli disebut *hujjah* atau *burhan* (argumen), Teori penafsiran.

Teori penafsiran di sini bukan terjemahan dan hermeneutics, tetapi teori penafsiran terhadap teks wahyu (*nash*), yaitu Al-Quran dan hadis, untuk memahami, membangun, dan mengembangkan "ilmu-ilmu *naqliyyah/syar'iyah*, baik mengenai dasar-dasar keagamaan (*usul al-din*, selanjutnya disebut "akidah"), maupun mengenai hukum (*fiqh*).

Problem sentral dalam "penafsiran" ini, seperti ditunjuk Al Ghazāli sendiri, adalah apakah ide-ide kewahyuan (Al-Quran dan hadis) yang tak terbatas itu dapat tertampung oleh lafazh-lafazh bahasa Arab yang sudah ada jauh sebelum Islam dan terbatas itu, padahal Al-Quran diturunkan dan hadis muncul dengan bahasa Arab tersebut?¹¹⁸ Jika tidak, bagaimana kita dapat menangkap makna-makna yang tak tertampung oleh lafazh "*zahir*" itu? Jika tertampung, bagaimana cara memahami dan menggali makna "yang tak terbatas" itu dari lafazh yang terbatas, dan bagaimana hubungan antara lafazh dan makna tersebut? Hal ini, bersama faktor-faktor lain, melahirkan berbagai pemikiran dalam Islam, yang oleh al Ghazāli dikategorikan ke dalam empat aliran besar pencari kebenaran, yaitu *mutakallimin*, *filosof*, *ahl al-ta'lim*, dan

¹¹⁸ Al-Ghazāli, *Ijām al-'Awām*, (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 98.

sufi, dan oleh Jabiri disebut *Bayaniyyun*, *Burhaniyyun*, dan *'Irfaniyyun* (dua kelompok terakhir).

Sejak kajian Bayani diciptakan oleh Asy-Syafi'i (w. 204 H), fokusnya adalah "*tafsir khitab bayani*" (penafsiran teks Bayani), meskipun sejak terjadinya gesekan dengan 'Irfaniyyun dan Burhaniyyun muncul "*syarat intaj al-khitab*" oleh al-Jahiz (w. 255 H), dan pasca al-Jahiz kajian-kajian *bayani* lebih berorientasi pada analisis logis, baik karena pengaruh Hellenisme, seperti kata Taha Husain, maupun karena dinamika internal seperti kata Jabiri.¹¹⁹

Akan tetapi, problem sentral epistemologi *Bayani* adalah tetap masalah hubungan lafadh-makna, bersama hubungan *asl-far'* (pokok-cabang). Karena itu, fokus kajian ilmu *usul fiqh* pra-Al Ghazāli, selain masalah dalil-dalil hukum, seperti *al-Kitab*, *al-Sunnah*, *Ijma'*, *Qiyas* (analogi) dan lainnya, adalah kaidah-kaidah kebahasaan menyangkut hubungan lafadh-makna, baik segi teoretis, seperti masalah asal bahasa Arab, apakah *tauqifi'* (ciptaan Tuhan) atau istilahi (produk budaya), apakah boleh analogi dalam bahasa, apakah terma-terma *Syari'at* bersifat *lughawi* (linguistik), *'urfi* (tradisional) atau *syar'i* (dibentuk dengan makna sendiri oleh *Syari'at*); maupun segi praktisnya (aplikasi metodologisnya), yaitu kajian mengenai penunjukan lafadh pada maknanya, baik dan segi cara pengungkapan, tingkat kejelasan, dan cakupannya maupun segi kontekstualnya (*haqiqi-majazi*). Begitu pula, kajian-kajian para mutakallimin yang meluas ke dalam masalah-masalah khalq al-

¹¹⁹ Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189.

quran asal bahasa, nama dan sifat Allah, *ta'wil*, *al-istidlal bi al-syahid 'ala al-Ga'ib*, *i'jaz Al-Quran* dan lain-lainnya.

Meskipun ada dua tendensi, yaitu yang lebih mengutamakan lafazh, seperti Asy-Syafi'i, al-Jahiz, Abu Hilal al-'Aksari, Ibn Rasyid, dan semua kelompok tradisional (*ahl al-hadits*) dalam teologi dan fiqh, dan yang mengutamakan makna dan lafazh, yaitu mutakallimin, seperti Jubba'i dan Juwaini, serta Fuqaha' rasionalis (*ahl al-ra'yi*), secara umum *Bayaniyyun* pra-Al Ghazāli berorientasi pada *nas* sebagai lafazh, baru kedua kepada makna. Berpegang pada bahasa Arab merupakan otoritas rujukan yang membatasi pemikiran, mereka sehingga pendapat ahli bahasa merupakan pemutus problem pemikiran dan mengangkat bahasa ke taraf metafisis, serta sibuk mengkaji sesuatu yang bukan tujuan. Akibatnya, menurut Jabiri, pemikiran *Bayaniyyun* dibentuk oleh kultur bahasa dan pemikiran Arab Jahiliyah dengan dua prinsip utamanya: *atomisme* dan *occasionalisme*. Dengan demikian, letak kesalahan *Bayaniyyun* adalah memahami Al-Quran dengan perspektif Arab Jahiliyah.¹²⁰ Tetapi konklusi reduksionis Jabiri, yang tidak memenuhi persyaratan analisis ilmiah Al Ghazāli itu, tidak benar. Sebab, di sini mereduksi dan mengeliminasi data yang seimbang dan ditonjolkannya sendiri, yaitu bahwa selain terbentuk oleh hubungan lafazh-makna, *Bayaniyyun* juga terbentuk oleh antinomin *asl-far'* (pokok-cabang), seperti terlihat dalam kajian-kajian mereka tentang empat dalil utama, yaitu *Al-Quran*, *hadis*, *Ijma'*

¹²⁰ Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal* (Mesir, Dar al Ma'rifah, tt), hal. 87.

dan *qiyas*, yang otoritas salaf cukup menonjol, dan hal ini berakar pada doktrin kewahyuan sendiri.

Di pihak lain, *'Irfaniyyun* berupaya menjadikan *zahir nash* mengandung *irfan* (pengetahuan) warisan sebagai *batin*, yaitu *haqiqat* yang terungkap dengan *ta'wil*. Lebih jauh, dipisahkan antara dua ilmu: ilmu lahir yang diperoleh melalui Nabi, untuk masyarakat awam, dan ilmu batin yang diperoleh melalui *kasyf*, untuk *imam* atau *wali*. Akhirnya, sebagian mereka menyepelkan *syari'at* di bawah *haqiqat*, bahkan menggugurkan *syari'at/taklif* bagi yang sudah mencapai *haqiqat*. Bahkan, Syi'ah *Isma'iliyah/ Bainiyyah/ Ta'limiyyah* menjadikan antinomin *zahir batin* untuk mentakwil teks-teks keagamaan dalam tiga medan: politik, ideologi, dan metafisika. Jika *Bayaniyyun* bergerak dari lafazh ke makna, maka *'Irfaniyyun* dari makna ke lafazh yang lafazh ditafsirkan dengan metode takwil dengan memakai *tamsil*, *Irfani* dan tafsir *isyari* (menafsirkan lafazh dengan makna, yang kenyataannya lebih merupakan Hermetisme dan Neo-Platonisme serta visi politik tertentu.

Burhaniyyun juga pada akhirnya tidak jauh dengan *'Irfaniyy Al-Farabi* dan *Ibn Sina*, meskipun dengan sangat hati-hati menegaskan bahwa baik dalam pengetahuan empirik maupun dalam pengetahuan rasional, ide/konsep selalu mendahului redaksi. Selain itu, *millah* (agama) muncul dan *'aqi Fa'al* melalui potensi imajinasi (*mutakhayyilah*) nabi, sedang filsafat melalui potensi intelek filosof. Karena itu, bila agama kontradiksi dengan filsafat, harus dijelaskan bahwa realitas yang diungkapkan agama hanyalah dengan cara

retorik-metaforik untuk publik demi kemaslahatan umat, sedang yang hakiki adalah yang dinyatakan filosof dengan cara burhani (pembuktian rasional).¹²¹

Al Ghazālī melihat semua aliran di atas tidak memuaskan, sehingga perlu dilakukan reformasi untuk "menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama", dengan cara memfalsifikasi konsep-konsep mereka yang tidak benar dan "mematikan" agama, sekaligus memverifikasi dan merekonstruksi sebuah bangunan ilmu-ilmu keagamaan baru berdasarkan sebuah epistemologi baru.

Menurutnya, akar kesalahan para filosof muslim adalah mengadopsi Hellenisme-Neo-Platonisme karena taklid kepada para tokohnya, dan inkonsistensi dari prinsip-prinsip logika peripatetik yang dianutnya sendiri. Dari sini, dianut teori pembuktian ontologis berikut teori emanasinya, dengan segala implikasi epistemologinya, seperti pengangkatan filosof di atas derajat nabi, dan teori takwilnya terhadap teks-teks kewahyuan. Akar kesalahan kaum *Ta'limi/ Batini* adalah doktrin taklid dan kultus kepada "imam maksum" demi politik dan ideologi tertentu, sekaligus anti logika dan penalaran rasional. Akar kesalahan sebagian sufi adalah menjauhi akal dan logika, dan tidak mengontrol penafsiran teks kewahyuan dan pengalaman intuitif-religius dengan akal dan logika. Dari sini, kelompok tersebut jatuh ke dalam konsep-konsep yang irasional, seperti *hulul* dan *ittihad*, mengugurkan *syari'at* dengan dan *takwil batini-isyari*. Kesalahan mutakailimin adalah pendekatan doktriner-

¹²¹ Al Ghazali, *al Munqidz min al Dhalal* (Mesir, Dar al Ma'rifah, tt), hal. 79.

apologetik, yang sering tidak logis dan tidak memuaskan semua pihak, sekaligus kehilangan spiritualitasnya dan berorientasi pada lafazh.¹²²

Untuk solusinya, Al Ghazālī mengajukan teori penafsiran baru, yang dibangun di atas asas "empat pilar filsafat ilmu" dan kelima prinsip ilmiahnya secara umum, dengan lima prinsip khusus teori penafsiran. Yaitu: (a) Keimanan kepada Allah, Rasul dan *Sam'iyat* khususnya Akhirat dan prasangka baik terhadap sahabat), secara global sebagai pangkal. (b) Kepercayaan kepada potensialitas akal dan logika, sebagai "mukaddimah ilmu-ilmu seluruhnya" sekaligus "neraca ilmu", khususnya *daruriyyat* yang lima sebagai ilmu-ilmu *a priori*. (c) Pengakuan terhadap realitas bahwa Al-Quran merupakan kitab suci (wahyu), yang diturunkan dalam bahasa Arab sebagaimaria dipahami bangsa Arab sendiri. (d) Kepercayaan kepada konsep dasarnya tentang empat derajat wujud di muka (*haqiqi, zihni, lafzi* dan *kitabī*) yang dalam beberapa kitab ditambah *wujud syahabi*. (e) Kepercayaan kepada "empat induk moral utama" Platonik sebagai "*usul al-din*" (dasar-dasar agama), yaitu *hikmah* (bijaksana), *syaja'ah* (teguh), *iffah* (sederhana) dan *i'tidal* (moderat).¹²³

Dengan konstruksi ini, teori penafsirannya, baik mengenai teologi maupun hukum, terlihat mempunyai watak: rasional, dinamis, fleksibel dan moderat dalam segala hal, baik dalam hubungan pokok-cabang dan pendahulu-penerus, maupun dalam hubungan individu-kolektif dan

¹²² Evaluasi Al Ghazālī secara umum dalam *al-Munqiz*. Khusus filosof ditambah *Tahafut*. Khusus *Batiniyyah* ditambah *Fada'ih* dan *al-Qistas*. Khusus sufi heterodoks ditambah uraian-uraian tercecet. Khusus *mutakallimin* ditambah *Ihya'*, jld. I, "kitab" pertama dan kedua.

¹²³ Al Ghazālī, *Mizan al 'Amal* (Mesir, Maktabah Turats Islam, tt), hal..202

pantikular-universal, lafazh-makna dan rasional-ritual. Dalam teologi, secara umum hal ini terlihat dalam "*Qanun Ta'wil*" (Kode Etik Takwil) yang diintrodukirnya, sedang dalam hukum terlihat dari *usul fiqh*-nya yang merupakan rekonstruksi dari ilmu *usul fiqh* yang diciptakan al-Syafi'i.¹²⁴

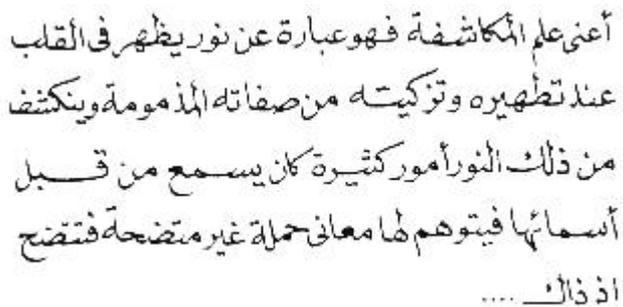
3) Fase Epistemologi II (metode kasyfi)

Bagi yang memenuhi persyaratan seperti di muka, metodologi rasional dilanjutkan dengan metodologi *kasyfi* (penyingkapan melalui perjuangan dan latihan spiritual-religius), untuk menuntaskan ilmu teoritis yang masih tentatif. Fase ini terdiri dari tiga tahap: (1) pengamalan ilmu praksis sebagai tahap ketujuh, (2) tercapainya *kasyf* sebagai tahapan kedelapan, dan (3) tercapainya kebahagiaan abadi sebagai tahap kesembilan/akhir.

Secara keseluruhan, fase ini merupakan sebuah sistem yang oleh Al Ghazālī disebut '*Ilm Tariq al-Akhirah* (Ilmu Jalan Akhirat), yang merupakan hasil kombinasi dari teologi, hukum dan etika sufisme-filosofis. Ia terdiri dua bagian, selain kebahagiaan abadi, yaitu: (1) ilmu mu'amalah ('*ilm al-mu'amalah* atau '*ilm ahwal al-qalb*) yang mencakup dua aspek: *tazkiyah* (pembersihan jiwa dari segala sifat dan akhlak tercela) dan *tahliyah* (pengisian jiwa dengan zikr kepada Allah dan segala sifat serta akhlak terpuji), melalui *mujahadah* dan *riyadah* (perjuangan dan latihan) menuju *mukasyafah*. (2) ilmu *Mukasyafah*, yakni ilmu batin yang merupakan puncak dari segala ilmu, yang dimiliki siddiqin (orang-orang pembenar dengan keimanan yang sejati),

¹²⁴ Kedua hal ini terlihat dari kajian-kajian tentang "*qanun ta'wil*", seperti dalam *Qanun Ta'wil*, Faisal, *Iljam*, *lhya'* dan *al-Mankhul*, dan dalam kitab-kitab *usul fiqh*-nya seperti akan dibahas.

dan muqarrabin (orang-orang yang dekat dengan Tuhan). Al Ghazālī

antara  mengatakan
lain:¹²⁵

Kemudian ia melanjutkan:¹²⁶

¹²⁵ “Aku maksudkan dengan “ilmu mukasyafah” adalah rumusan tentang cahaya yang tampak dalam qalbu ketika pembersihan dan penyuciannya dari sifat-sifat tercela, dan tersingkaplah dari cahaya itu perkara-perkara yang banyak yang sebelumnya sudah terdengar nama-namanya sehingga terbayang makna-makna secara global dan tidak jelas, maka ketika itu (kasyf) ia menjadi jelas....” Kalimat yang dipotong itu berisi, yang artinya: “..... sehingga terhasillanlah pengetahuan yang hakiki tentang zat Allah SWT., sifat-sifat-Nya yang kekal dan sempurna, dan perbuatan-perbuatan serta hikmah-hikmah-Nya dalam penciptaan dunia dan akhirat serta penyusunan akhirat di atas dunia, pengetahuan tentang makna kenabian dan nabi serta wahyu, maka setan, makna lafadh malaikat dan setan-setan serta cara permusuhan setan terhadap manusia, cara munculnya malaikat kepada para nabi dan cara sampainya wahyu kepada mereka, pengetahuan tentang kerajaan langit dan bumi, pengetahuan tentang qalbu dan cara pertempuran antara malaikat dengan setan di dalamnya, pengetahuan tentang perbedaan antara bisikan malaikat dengan bisikan setan, pengetahuan tentang akhirat, surga dan neraka serta siksa kubur, al-sirat (jembatan), al-mizan (timbangan amal), al-hisab (perhitungan amal), dan makna firman Allah (artinya): ‘Bacalah buku (catatan amal)-mu, cukuplah dengan dirimu pada hari ini sebagai penghitung atasmu’, serta makna firman-Nya (artinya) ‘Dan Sesungguhnya negeri akhirat itulah kehidupan yang sesungguhnya sekiranya mereka mengetahui’; makna bertemu dengan Allah ‘Azza wa Jalla dan melihat wajah-Nya yang Mulia; makna dekat dengan-Nya serta bertempat di sisi-Nya; makna tercapainya kebahagiaan dengan bergaul di lingkungan al-mala’ al-a’la (kalangan elit), dan menyertai para malaikat dan para nabi; makna hierarkisnya derajat penghuni surga-surga, yang sebagiannya melihat sebagian lain ibarat melihat bintang yang berkilauan di tengah langit, dan sebagiannya yang panjang rinciannya (Al Ghazālī, Ihya’, I, 20-21).

¹²⁶ “Maka aku maksudkan dengan “ilmu mukasyafah” adalah hilangnya tabir penutup sehingga menjadi jelaslah baginya terangnya kebenaran mengenai perkara-perkara ini, dengan kejelasan yang sebanding dengan penglihatan kasat mata yang tak diragukan lagi. Ini dimungkinkan pada substansi manusia sekiranya cermin qalbu tidak tercemari oleh kotoran-kotoran dan kebusukan-kebusukan dunia. Dan kami maksudkan dengan “ilmu jalan akhirat” adalah ilmu tentang cara penjernihan cermin ini dari kebusukan-kebusukan. tersebut yang merupakan penghalang untuk mengetahui Allah SWT., dan untuk mengetahui sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya; sedang penjernihan dan penyuciannya hanyalah dengan menahan diri dari syahwat, dan mengikuti para nabi a.s dalam segala ikhwalnya sehingga menangkap apa yang terang dan qalbu, dan dengannya menghadap ke arah al-Haqq yang berkilauan padanya hakikat-hakikat-Nya, dan tidak ada jalan kepadanya, kecuali dengan riyadah (latihan spiritual),

فنعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح
له جليلة الحق في هذه الأمور اتضاحا يجري مجرى
العيان الذي لا يشك فيه . وهذا ممكن في جواهر الإنسان

لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها
بقاذورات الدنيا وانما نعني بعلم طريق الآخرة العلم
بكيفية تصفيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التي هي
الحجاب عن الله سبحانه وتعالى وعن معرفة صفاته
وأفعاله وانما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن
الشهوات والافتداء بالأنبياء صلوات الله وسلامه
عليهم في جميع أحوالهم فيقد ما ينجلي من القلب
ويحاذى به شطرا حتى يتألا فيه حقائقه، ولا سبيل
إليه إلا بالرياضة التي يأتي تفصيلها في موضعها
... وهذا هو العلم الخفي.

Teks yang sengaja dikutip panjang di atas menegaskan esensi serta fungsi dan tujuan epistemologi fase II (metodologi *kasyfi*) versi Al Ghazāli . Ia bukan untuk menguasai kekuatan-kekuatan supernatural dan memanfaatkannya guna kepentingan-kepentingan yang tidak terpuji, seperti dalam “mistik-klenik”, melainkan untuk menuntaskan apa yang belum dan tidak akan tuntas (selamanya tentatif) dengan metodologi rasional, yaitu dunia meta fisis dan realitas Mutlak yang transendental ini merupakan konsekuensi logis dan

yang akan diuraikan pada tempatnyaInilah dia “ilmu yang halus” Ibid, I, Hal. 21. Lihat pula *Mizan al-'Amal*, Hal. 228-232.

asumsi dasar filsafat ilmu Al Ghazāli di muka. Jika segala sesuatu mempunyai esensi, dan untuk menangkapnya ada jalannya, dan manusia sanggup menempuh jalan itu bila ia mendapatkan pembimbing yang melihat, sedang esensi dunia metafisis dan realitas Mutlak transendental, yang akal menghadapi jalan buntu untuk menangkapnya secara hakiki, melainkan hanya sebatas analogi dan spekulasi, harus ada 'jalan lain" untuk menerobos kebuntuan tersebut, yaitu metodologi *kasyfi*. Ini ditegaskan Al Ghazāli antara lain, ketika menyatakan bahwa semua akidah yang dimuat pada “*Kitab Qawa'id al-Aqa'id*” dalam *Ihya'* bersifat tentatif (segi metodologi pencapaian) sebagai berikut:

Adapun menghilangkan kesamaran, menyingkap esensi-esensi dan mengetahui segala sesuatu sebagaimana realitasnya sendiri, serta menangkap rahasia-rahasia yang disimbolkan oleh lahir lafazh akidah ini tidak ada kuncinya, kecuai mujahadah, menekan syahwat dan menghadap secara total kepada Allah SWT., serta terus-terusan berpikir secara jernih dari dialektika apologetik. Ini merupakan rahmat: dari Allah.

Untuk membentangkan "ilmu Jalan Akhirat" itulah, khusus aspek *mu'amalah*, Al Ghazāli menyusun *Ihya'*, *Mizan al-'Amal* dan yang sejenis,¹²⁷ sebagai kitab-kitab populer agar sedapat mungkin menjangkau semua lapisan masyarakat, meskipun ia sudah mengandung stimulasi-stimulasi ke arah ilmu *mukasyafah*. Dengan cara ini, kalangan awam yang hidup di "darat" bisa selamat dengan kebahagiaan tertentu (terutama dengan bagian I dan II *Ihya'*), sedang yang kuat bisa meneruskan menaiki "kapal yang berbahaya dengan kemungkinan sukses gemilang atau celaka besar (dengan bagian III dan IV),

¹²⁷ *Mizan al-'Amal*, Hal. 231. Dengan demikian, semua kitab Al-Ghazāli yang sejenis adalah untuk maksud yang sama; seperti *Kimiya' al-Sa'adah*, *Jawāhir Al-Quran*, *Al-Arba'in fi Usul al-Din*, *Bidayat al-Hidayah*, *Ijām al-'Awam*, *Minhaj al-'Abidini* dsb.

yang bila memungkinkan "terbang di angkasa". Ini yang dimaksud Al-Ghazāli bahwa yang baik bagi mayoritas manusia adalah menyibukkan diri dengan amal.¹²⁸ Tentu saja, metode penyajian yang efektif untuk ilmu *mu'amalah* kelas umum adalah metode retorik, tanpa harus kehilangan kebenaran objektifnya.

Struktur dan esensi *Ihya'* memperlihatkan "Ilmu Jalan Akhirat" tersebut. Ia terdiri empat bagian, yaitu *'Ibadat*, *mu'amalat*, *muhlikat* dan *munjiyat*, masing-masing terdiri 10 "kitab". Di atas basis filsafat ilmu, yang dituangkan secara umum dalam bagian I "'kitab pertama', "*Kitab al-'Ilm*", Al Ghazāli membentangkan akidah untuk masyarakat umum pada "kitab kedua", "*Kitab Qawa'id al-'Aqa'id*". Dengan tegas, ia menyatakan bahwa materi "*Qawa'id al-'Aqa'id* untuk *qabul* dan *tasdiq* (penerimaan dan pembenaran kepercayaan keagamaan), sebagai ibadah batin sekaligus sebagai landasan amalan akhir, bukan untuk menyingkap esensi-esensi sebagaimana dalam ilmu *mukasyafah* yang tidak dibebankan kepada semua manusia.¹²⁹ Kemudian, bimbingan ibadah *mahdah*, sebagai hubungan vertikal manusia dengan Allah, pada semua "kitab" berikutnya dalam bagian I, diteruskan dengan bimbingan kehidupan sosial-horizontal dalam bagian II/Mu'amalat. Bimbingan ibadah dan *mu'amalat* fiqh ini sudah dikombinasikan dengan intensitas akidah dan spiritualitas tasawuf, sehingga ia menjadi hidup dengan vitalitas yang kuat.. Kedua bagian terakhir ini dimaksudkan untuk membentuk kelas "khusus" dan

¹²⁸ Al-Ghazāli, *Mizan al'Amal*, Hal. 228. Menurut Al Ghazāli, mempelajari ilmu amali yang mutlak diperlukan untuk takziah dan tahliyah yang merupakan mayoritas bagian III *Ihya'*, hukumnya fardu 'ain bagi setiap muslim. (*Ihya'*, I, Hal. 16 dan 21-22).

¹²⁹ Al Ghazāli, *Ihya'*, I, Hal 100

mengangkatnya ke kelas "khusus dari yang khusus", yaitu yang mencapai *kasyf* dan kebahagiaan abadi kelas tinggi (berada sedekat mungkin dengan Allah).

Dengan demikian, isi semua kitab al Ghazāli mengenai hal yang sama (ilmu praktis), hanyalah sebuah sistem yang merupakan bagian pertama dari "Ilmu Jalan Akhirat", sebagai metodologi praksis menuju *kasyf* dan kebahagiaan abadi, yang tercakup dalam epistemologi bagian II. Oleh karena itu, ia tidak mungkin dapat dipahami dan disikapi secara tepat jika dicabut dan koreksinya sebagai lanjutan dan epistemologi fase I, dalam struktur filsafat ilmunya secara integral. Di sini, letak kekeliruan umumnya para orientalis dan para pengikutnya, serta umumnya kaum tradisiortalis muslim, sehingga hanya mampu menangkap sisi Al Ghazāli sebagai seorang sufi. Karena itu, seperti kata Zaquq dan Syurbasi di muka, citra bahwa Al Ghazāli bukan filosof, sudah hampir menjadi mitos yang sukar diubah.

Untuk mengonstruksi "neraca amal" sebagai bagian epistemologi II, Al Ghazāli dengan berlandaskan pada akal dan syara', bertolak dari hakikat diri manusia, hakikat cara wujud dan fungsi eksistensinya di tengah alam semesta. Menurutnya, hakikat diri manusia adalah makhluk yang terbentuk dari jasad dan roh dengan segala potensi dan nalurinya dan substansi manusia yang hakiki adalah roh atau qalbu-nya dengan tiga potensi utamanya: *akal*, *syahwat*, dan *gadab* dengan tuntutan dan kebutuhan masing-masing. Dari fakta ini, ia menetapkan kriteria kebaikan dan norma kesehatan. mental, yaitu moderasi, baik antara tuntutan-tuntutan internal masing-masing potensi, maupun: antar

tuntutan ketiga potensi tersebut. Oleh karena itu, ada empat kualitas induk moral utama, yakni *hikmah* (bijaksana), *syaja'ah* (teguh), *'Iffah* (sederhana), dan *'adalah* (moderat). Bergeser ke arah mana pun juga dari moderasi ini, baik ke ekstrem "kiri" (kurang) maupun ke ekstrem "kanan" (lebih), selalu berarti kondisi setan yang merupakan keburukan dengan ketujuh induknya.¹³⁰

Kondisi moderasi tersebut di bawah kendali akal dan syara' sebagai dasar-dasar agama. Akan tetapi, di dalam qalbu selalu terjadi konflik antara malaikat yang menyeru pada kebaikan, dengan setan yang menyeru pada keburukan, sehingga muncul tiga tipe jiwa manusia: *al-nafs al-mutma'innah* (bila posisi akal teguh tak tergoyahkan lagi oleh setari), *al-nafs al-ammarah bi al-su'i* (bila akal sudah diperbudak oleh setan melalui syahwat dan gadab), dan *al-nafs al-lawwamah* (bila akal kadang bertahan dan kadang tergoda).¹³¹

Menurutnya, *khuluq* (jamaknya *akhlaq*), adalah ketampanan mental manusia, sebanding dengan *khalq* sebagai ketampanan fisiknya. Karena itu, ia mendefinisikan akhlak sebagai berikut:¹³²

فالمخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة تصدر عنها
الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر
وروية. فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال
الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة
خلقاً حسناً، وإن كان الصادر عنها الأفعال الفبيحة
سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً.

¹³⁰ Induk keburukan hanya tujuh sebab menurutnya lawan adil hanya satu yaitu: *jur* (kezaliman). Moderasi adalah bentuk mental yang sehat, dan penyimpangannya mental yang sakit, Al Ghazālī . *Ihya'*, III, 59.

¹³¹ Al Ghazālī, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 361

¹³² "Akhlak adalah rumusan tentang keadaan yang melekat kuat pada jiwa, yang darinya terbit perbuatan-perbuatan secara mudah dan ringan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Maka apabila keadaan itu menimbulkan perbuatan-perbuatan yang baik dan terpuji menurut akal dan syara', dinamailah keadaan itu "akhlak yang baik"; dan bila ia menimbulkan perbuatan-perbuatan buruk, disebutlah keadaan yang merupakan sumber itu "akhlak yang buruk".

Menurutnya, akhlak yang baik tercapai dengan dua sebab. *Pertama*, kemurahan Allah dan kesempurnaan fitrah, seperti pada para nabi. *Kedua*, melalui usaha, yaitu *mujahadah* dan *riyddah*, yakni *takziyah* (membersihkan kalbu dari akhlak tencela), dan *tahliyah*, yaitu mengisinya dengan zikir kepada Allah dan akhlak terpuji, sehingga tercabut dari kalbu semua "tuhan" sembahhan (*ma'bud*) selain Allah. Ia mengatakan:¹³³

والوجه الثاني اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والريضة،
وأعني به حمل النفس على الأعمال التي يقتضيها الخلق
المطلوب.

وانما مقصود العبادات تأثيرها في القلب ويتأكد
تأثيرها بكثرة المواظبة على العبادات، وغاية هذه
الأخلاق أن ينقطع عن النفس حب الدنيا ويرسخ
فيها حب الله تعالى، فلا يكون شيء أحب إليه من
لقاء الله تعالى عز وجل، فلا يستعمل جميع ماله
الاعلى الوجه الذي يوصله إليه، وغضبه وشهوته من
المسخرات له فلا يستعملها الاعلى الوجه الذي
يوصله الى الله تعالى، وذلك بأن يكون موزونا بميزان
الشرع والعقل ثم يكون بعد ذلك فرحانه مستلذاه.

¹³³ "Cara kedua adalah mengusahakan akhlak ini dengan mujadalah dan riyadah, yaitu memaksa jiwa pada perbuatan-perbuatan yang dituntut oleh akhlak yang dicari."

Dengan cara ini,¹³⁴ *qalbu* menjadi cemerlang, sebab ia ibarat cermin. Perbuatan baik menambah kecemerlangannya, sedangkan perbuatan buruk menimbulkan noda hitam padanya. Apabila ia sudah menutupi wajah cermin, jadilah ia "*taba*" (stempel) dan "*rain*" (penutup) bagi *qalbu* sehingga tak dapat lagi menerima kebenaran. *Qalbu* yang cemerlang itulah yang siap menerima "gambar' atau 'salinan' esensi segala sesuatu dan *Lauh Mahfuz* dan malaikat, yakni memperoleh ilmu melaliu pintu belakang. Karena itu, ia menyebut 'Ilmu Jalan Akhirat' sebagai "ilmu tentang tata cara membersihkan 'cermin' *qalbu* dan kotoran-kotoran tersebut yang merupakan *hijab* (penghalang) antara dia dan Allah"

Secara umum, penghalang ini ada empat yaitu cinta dunia (*hubb al-dunya*), yaitu gila harta dan kedudukan, serta taklid dan maksiat. *Hijab* taklid hanya bisa hilang dengan melepaskan fanatisme kepada mazhab tertentu, yaitu benar-benar merealisasikan makna "Tiada Tuhan selain Allah" dan Muhammad adalah utusan Allah". Akan tetapi, seorang murid (yang belajar menempuh tasawuf sebagai metodologi *kasyfi*), sesudah memenuhi keempat syarat tersebut harus berada di bawah bimbingan dan bersandar pada *syaiikh* (pembimbing) tertentu, sebab jalan ini beresiko tinggi, ibarat "kapal yang berbahaya". Di bawah bimbingan *syaiikh* ini baru dimungkinkan pelaksanaan *riyadah* dan *mujahadah* berjalan secara terarah, teratur dan terkendali,

¹³⁴ "Tujuan ibadah hanyalah efeknya pada *qalbu*, dan efek ini hanya menguat dengan banyaknya pembiasaan praktek ibadah. Puncak akhlak yang baik ini adalah tercabutnya dan jiwa cinta dunia, dan terhujani padanya cinta kepada Allah, sehingga tak ada sesuatu pun yang lebih dicintainya daripada bertemu dengan Allah. Karena itu, ia tidak menggunakan seluruh hartanya, kecuali dengan cara yang menyampaikannya kepada-Nya; gadab dan syahwatnya ditundukkannya, sehingga tidak digunakan, kecuali menurut cara yang menyampaikannya kepada Allah, yaitu bila ia ditimbang dengan neraca syara' dan akal, kemudian ia senang hati dan merasa nikmat dengannya." Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 119.

termasuk dalam pelaksanaan *zikir* dan *wirid* tertentu sampai tercapai *kasyf*. Jika tanpa pembimbing, pasti ia dibawa setan ke jalannya. Dalam konteks murid yang belajar menempuh "kapal yang berbahaya" inilah, Al-Ghazālī mengakui doktrin disiplin ekstraketat kaum sufi, dan mengatakan sebagai berikut:¹³⁵

فمعتصم المرید بعد تقدیم الشروط المذكورة شيخه
فليتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد
بحيث يفوض أمره إليه بالكلية ولا يخالفه في ورده ولا
صدره ولا يبقى في متابعتة شيئاً ولا يذروا ليعلم أن
نفعه في خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه في
صواب نفسه لو أصاب .

Puncak *riyadhah* adalah hadirnya qalbu bersama Allah secara terus-menerus, sehingga tercapai *kasyf*. Al-Ghazālī mengatakan:¹³⁶

فأذن منتهى الرياضة أن يجد قلبه مع الله تعالى على
الدوام، ولا يمكن ذلك إلا أن يخلو عن غيره ولا يخلو عن
غيره إلا بطول المجاهدة، فإذا حصل قلبه مع الله
تعالى انكشف له جلال الحضرة الربوبية وتجلي له
الحق وظهور له من لطائف الله تعالى ما لا يجوز أن يوصف
بل لا يحيط به الوصف أصلاً .

Dari sini,

Al Ghazālī

¹³⁵ "Maka pegangan murid setelah memenuhi persyaratan tersebut adalah syekh-nya. Hendaklah dia berpegang kepadanya sebagaimana berpegangnya seorang buta di pinggir sungai kepada gaidnya, dan ia menyerahkan urusannya secara total kepadanya, tidak menyalahinya dalam wirid dan dadanya, tidak menyisakan dan tidak menanggalkan apa pun dalam mengikutinya. Dan hendaklah ia mengetahui bahwa kesalahan syekh-nya, andaikan salah, lebih banyak manfaatnya ketimbang kebenaran dirinya. andaikan Ia benar." *Ibid*, III, Hal. 73.

¹³⁶ "Dengan demikian, puncak riydah adalah ketika seseorang mendapatkan qalbu-nya bersaina Allah terus-menerus dan hal ini tidak mungkin kecuali ia kosong dan selain Dia, dan tidak akan kosong dan selain Dia, kecuali dengan lamanya mujahadah. Bila tercapai qalbunya bersama Allah, tersingkaplah baginya Kebesaran al-Hadrah al-Rubuibiyyah dan tampaklah baginya al-Haqq, serta tampak baginya dari kemurahan-kemurahan Allah. Ta'ala sesuatu yang tidak boleh disifati, bahkan tidak akan bisa disifati sama sekali." *Ibid.*, III, Hal. 76

menguraikan *muhlikat* (hal-hal yang membinasakan) pada "kitab-kitab" selanjutnya dalam bagian III Ihya', kemudian *munjiyat* (hal-hal yang menyelamatkan) dalam Ihya bagian IV.

4) Tahap Kedelapan: *Tercapainya Kasyf*

Menurut Al Ghazālī, ilmu *kasyfi* bukan merupakan hasil usaha langsung, melainkan karunia Allah yang harus didahului oleh persiapan diri berupa *mujahadah* dan *riyadah* tersebut. Bahkan, nabi pun, di samping kebersihan jiwanya, pernah ber-*khalwat* di gua Hira. Ia mengatakan:¹³⁷

فلا يعرف عاقل ما انفتح لأولياء الله وأنبياؤه من
عزى الأطفال ورحمته (ما يفتح الله للناس من رحمة
فلا ممسك لها) ، ولكن لا بد من الاستعداد لقبول
بتزكية النفس وتطهيرها عن الخبث والكدورة .

Ia mengatakan:¹³⁸

فإن المجاهدة تفضي إلى المشاهدة ، ودقائق علوم
القلب تنجزها ينابيع الحكمة من القلب... بالحكمة
الخارجة عن الحصر والعدا إنما تنفتح بالمجاهدة

¹³⁷ “Maka orang yang berakal tidak mengetahui apa yang terbuka bagi para wali dan nabi Allah dari keistiwaaan, kemurahan dan rahmat-Nya, (“Apa yang dibukakan Allah kepada manusia dari rahmat, tidak ada yang bisa menahannya”) Akan tetapi, harus ada persiapan untuk menerimanya dengan membersihkan dan menyucikan jiwa dari kebusukan dan kotoran” Jadi, *mujahadah* dan *riyadah* tidak pasti menghasilkan *kasyfi*. Akan tetapi, persiapan diri dengan *mujahadah* dan *riyadah* itu merupakan sebab, sarana, kunci dan sumbernya, sehingga harus berharap dengan optimisme dan “mendunggu”. Al Ghazālī, *Mizan*, Hal. 208 dan *Ihya'*, III, Hal. 8

¹³⁸ “Maka sesungguhnya *mujahadah* menyampaikan kepada musyahadah (*penyaksian*), dan dengan ilmu-ilmu *qalbu* yang dalam, memancarkanlah sumber-sumber hikmah dan *qalbu*. ... Bahkan, hikmah-hikmah yang tak terhitung hanya bisa terbuka dengan *mujahadah*, *muraqabah* mempraktikkan perbuatan-perbuatan lahir dan batin, duduk bersama Allah dalam kesepian (*menyendiri*) disertai hadirnya *qalbu* dengan pikiran yang jernih, dan terputus dan selain Allah karena terkonsentrasi kepada-Nya. Itulah kunci *Ilham* dan sumber *kasyf*. Karena itu, Nabi SAW bersabda: (artinya) 'Barang siapa mengamalkan apa yang diketahuinya, niscaya Allah memberinya ilmu tentang apa yang belum diketahuinya.' Al Ghazālī, *Ihya'*, I, Hal. 70-71

Kurang jelas pilihan Al Ghazāli , apakah tersingkapnya, sesuatu secara *kasyfi* itu adalah intervensi Allah langsung sebagaimana occasionalisme Asy'ariah, ataukah melalui perantara *Lauh Mahfuz* seperti dalam teori "cermin"-nya kaum sufi, atau melalui pancaran cahaya malaikat seperti dalam konsep *insyraq* (iluminasi) Ibn Sin dan Suhrawardi, atau emanasi Al-Farabi, atau bisa semuanya.¹³⁹

Yang jelas, cara *kasyf* pun bermacam-macam. Kadang, dengan cara *ilham*, yakni tiba-tiba ilmu itu muncul tanpa diketahu sebabnya. Kadang, lewat mimpi yang benar, dan kadang dalam keadaan terjaga dengan cara tersingkapnya makna-makna dengan menyaksikan simbol-simbol seperti dalam tidur.¹⁴⁰ Dengan demikian, cara munculnya ilmu *kasyfi* tidak menempuh satu bentuk regularitas. yang konkret sebagaimana ilmu inferensial meskipun janji Allah harus disikapi secara optimis sebab Dia berbuat dengan *hikmah*. Akan tetapi, bagi Al Ghazāli , hasil temuan *kasyfi* harus tetap dikontrol dengan akal dan logika. Statemen Trimmingham bahwa Al Ghazāli karena latar belakang intelektualnya hanya seorang "teoris" sufisme yang tidak

¹³⁹ Dalam *Mizan al-'Amal* (Hal. 226), *kasyf* itu dengan hilangnya *hijab* antara qalbu dengan *Lauh Mahfuz* dan malaikat.

¹⁴⁰ Al Ghazali, *Ihya 'Ulum al Din* (Mesir, Dar Kutub Islami, tt), hal. 201

menjalaniyai,¹⁴¹ adalah keliru, seakan ia dan kaum orientalis lain seperti Louis Massignon untuk maksud tertentu hendak menegaskan bahwa seorang sufi selama belum menjadi sufi heterodoks, belum sah diakui sebagai sufi sejati.

Kasyf (terbuka hijab terhadap hakikat segala sesuatu) merupakan kebahagiaan, tetapi yang dimaksud kebahagiaan oleh Al Ghazāli adalah kebahagiaan dengan tercapainya *wusul* (sampai) yakni berada sedekat mungkin dengan Allah sejak dunia sampai akhirat. Baginya, dunia dan akhirat sama saja, kecuali segi waktu terdahulu-terkemudian yang diantarai oleh sesaat kematian. Artinya, derajat kedekatan dengan Allah dan kebahagiaannya serta ketertutupan dan kesengsaraannya yang dicapai di dunia, itulah pula yang diperoleh di akhirat. Sebab, roh tidak mati. Ukiran ilmu-ilmu padanya serta karat-karatnya itulah pula yang dibawa ke akhirat.¹⁴²

¹⁴¹ A. Hasan, *The Farly Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamabad, Maktabah Mukhlaivi, 1970), hal. 78.

¹⁴² Al Ghazali, *Mi'yar al Ilm* (Mesir, Dar Kutub Islami, 1965), hal. 189