Jurnal Penelitian Ilmiah Intaj Vol.10 No.02 2026 : 261 - 275
ISSN 2549-2624 | eISSN 2580-4650 © INTAJ 2026

KONFLIK ILMU DAN FILSAFAT DALAM PANDANGAN AL-GHAZALI: SEBUAH TINJAUAN KRITIS KITAB TAHAFUT AL-FALASIFAH

Abdulloh (abdulloh@alqolam.ac.id)

Universitas Al-Qolam Malang

(Received: October 2026 / Revised: October 2026/ Accepted: October 2026)

ABSTRACT

This article critically examines the conflict between science and philosophy in the thought of Imam al-Ghazali, with a focus on his seminal work Tahāfut al-Falāsifah (The Incoherence of the Philosophers). The study explores the epistemological and theological foundations of al-Ghazali's critique of philosophy, the argumentative methods he employed in refuting philosophers such as Ibn Sina and al-Farabi, and the broader implications of his thought for the development of Islamic knowledge. Utilizing a library research approach and a critical-hermeneutic analysis, the article reveals that al-Ghazali did not entirely reject philosophy; rather, he distinguished between neutral sciences and those potentially misleading to Islamic creed. While affirming the value of logic and the exact sciences, he was critical of speculative metaphysics that contradicted divine revelation. The findings highlight al-Ghazali's major contribution in synthesizing rationality and spirituality within the epistemological framework of Islam—a synthesis that remains relevant for developing contemporary Islamic education based on spiritual and ethical values. The study further emphasizes the need to reposition al-Ghazali's thought as an ethical and methodological foundation for integrating knowledge and faith in the modern era.

Keywords: *Al-Ghazali, Islamic Philosophy, Tahāfut Al-Falāsifah, Epistemological Conflict, Reason and Revelation.*

1. PENDAHULUAN

Dalam sejarah pemikiran Islam, dinamika antara filsafat dan teologi merupakan diskursus yang senantiasa hidup dan mengalami perkembangan. Ketegangan antara keduanya mencapai puncaknya pada masa klasik, ketika para filsuf Muslim seperti Ibn Sina dan al-Farabi merumuskan kerangka filsafat yang bercorak rasionalistik dan mendapat pengaruh kuat dari filsafat Yunani, terutama pemikiran Aristoteles dan Plato. Di sisi lain, kalangan teolog atau mutakallimun khususnya dari mazhab Asy'ariyah mengkritik pendekatan rasional semata, karena dianggap berpotensi menyesatkan serta menyimpang dari prinsip-prinsip keimanan yang bersumber dari wahyu. Perdebatan tersebut bukan semata-mata bersifat teoretis, melainkan juga menyentuh ranah-ranah penting seperti epistemologi, metafisika, hingga politik pengetahuan dalam tradisi intelektual Islam.[1]

Dalam konteks ketegangan antara filsafat dan teologi tersebut, Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) muncul sebagai figur kunci yang mengguncang lanskap filsafat Islam melalui karya monumental ***Tahafut al-Falasifah*** (Kerancuan Para Filsuf). Melalui karya ini, al-Ghazali menyampaikan kritik mendalam terhadap para filsuf Muslim yang ia nilai telah menyimpang dari prinsip-prinsip ajaran Islam, terutama dalam tiga isu pokok: pandangan tentang kekekalan alam semesta, penolakan terhadap kebangkitan fisik di akhirat, dan pengingkaran akan pengetahuan Tuhan terhadap peristiwa-peristiwa partikular.[2] Kritik yang dilontarkan al-Ghazali tidak semata menyasar substansi pemikiran metafisika para filsuf, melainkan juga mempertanyakan keabsahan metode filsafat itu sendiri sebagai sarana pencarian kebenaran. Sebagai seorang teolog, sufi, dan sekaligus mantan pendukung logika Aristotelian, posisi al-Ghazali menjadi istimewa dan strategis dalam memainkan peran ganda: menjembatani sekaligus membatasi penetrasi filsafat dalam bingkai ortodoksi Islam.[3]

Membahas posisi al-Ghazali dalam konteks ini menjadi penting karena perannya yang signifikan dalam menentukan arah perkembangan tradisi keilmuan Islam, khususnya di lingkungan Sunni. Kritiknya terhadap filsafat tidak dapat dipahami

---

[1] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 6

[2] Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, terj. Sabri Abdullah (Kairo: Maktabah al-Jundī, 1964), hlm. 12

[3] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), hlm. 252

sekadar sebagai bentuk penolakan dogmatis, melainkan merupakan bagian dari upaya intelektual yang cermat untuk merumuskan relasi antara wahyu dan akal secara harmonis, meskipun tetap menempatkannya dalam tatanan hierarkis. Gagasan-gagasannya menjadi pijakan utama bagi generasi ulama berikutnya dan terus memberi pengaruh dalam perdebatan seputar relasi agama dan filsafat, termasuk dalam wacana filsafat Islam kontemporer.[4]

Tulisan ini bertujuan untuk melakukan telaah kritis terhadap ketegangan antara ilmu dalam pengertian rasionalitas filosofis dan filsafat sebagaimana dipahami oleh al-Ghazali, dengan fokus utama pada bagaimana al-Ghazali memisahkan ilmu netral dari filsafat yang berpotensi menyesatkan, berangkat dari karyanya *Tahafut al-Falasifah*. Kajian ini menggunakan pendekatan kritis-hermeneutik, yang mengedepankan pembacaan teks secara historis dan filosofis, sekaligus mempertimbangkan konteks ideologis yang melatarbelakangi proyek intelektual al-Ghazali, agar dapat mengungkap kompleksitas makna serta kerangka pikir yang melandasinya.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah studi kepustakaan (*library research*) sebagai metode utamanya, yakni dengan mengumpulkan serta menganalisis berbagai sumber literatur yang relevan terkait perdebatan antara ilmu dan filsafat dalam perspektif al-Ghazali. Bahan-bahan yang dikaji mencakup referensi utama, yakni karya-karya Al-Ghazali, dan referensi sekunder meliputi buku-buku ilmiah dan artikel jurnal yang terakreditasi, dokumen resmi institusional, serta publikasi digital yang kredibel.[5] Penggunaan metode ini dinilai relevan karena memberikan keleluasaan bagi peneliti untuk melakukan eksplorasi mendalam terhadap gagasan, teori, dan pemikiran kritis yang telah dirumuskan oleh para intelektual terdahulu, tanpa dibatasi oleh kendala spasial dan temporal sebagaimana yang sering dijumpai dalam penelitian lapangan.

Langkah-langkah dalam pendekatan ini disusun secara sistematis guna memastikan validitas serta keluasan data yang diperoleh. Tahap pertama melibatkan identifikasi

[4] Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. 88

[5] Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1993), hlm. 19.

sumber-sumber literatur, baik yang bersifat teoritis maupun empiris, yang diambil dari berbagai media termasuk buku akademik, artikel jurnal terakreditasi, prosiding ilmiah, karya ilmiah seperti tesis dan disertasi, serta dokumen kebijakan resmi dan platform digital terpercaya. Tujuan dari tahap ini adalah untuk menghimpun ragam perspektif secara komprehensif terkait isu yang dikaji. Selanjutnya, dilakukan proses pengumpulan data pustaka melalui ekstraksi informasi yang relevan dan memiliki keterkaitan langsung dengan fokus penelitian.

Tahap berikutnya adalah proses analisis data, yang dilakukan dengan pendekatan deskriptif kualitatif, bersifat komparatif serta reflektif-kritis. Fokus analisis diarahkan pada identifikasi pola-pola pemikiran, pemetaan argumentasi, serta eksplorasi perbedaan dan titik temu antar-literatur, guna membangun pemahaman konseptual yang mendalam dan kontekstual. Setelah itu, tahap keempat yang juga krusial adalah verifikasi dan validasi sumber, yang mencakup evaluasi terhadap keabsahan data (*validity*), otoritas penulis dan lembaga penerbit (*credibility*), relevansi terhadap topik kajian (*relevance*), ketepatan informasi (*accuracy*), serta objektivitas penyajian (*objectivity*). Proses validasi ini tidak sekadar menjadi tuntutan formal dalam dunia akademik, melainkan merupakan unsur esensial dalam menjamin integritas ilmiah dan akuntabilitas dari temuan penelitian.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

3.1. Profil Intelektual Imam al-Ghazali

Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (w. 1111 M/505 H) merupakan salah satu pemikir paling berpengaruh dalam khazanah intelektual Islam klasik. Ia dilahirkan di kota Ṭūs, Persia, sekitar tahun 1058 M, dan sejak usia belia telah menunjukkan bakat intelektual yang luar biasa. Pendidikan dasarnya ditempuh di daerah asalnya, sebelum kemudian melanjutkan studi ke Naysabur, di mana ia berguru kepada al-Juwayni seorang ulama terkemuka dalam mazhab Asy'ariyah yang dikenal dengan gelar Imam al-Ḥaramayn.[6] Setelah wafatnya sang guru, al-Ghazali diangkat menjadi pengajar di Madrasah Nizamiyyah Baghdad, salah satu institusi pendidikan paling bergengsi pada zamannya. Penunjukan ini

[6] Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), hlm. 1

meneguhkan posisinya sebagai ulama muda yang cemerlang dalam bidang ilmu kalam, fikih, dan filsafat.[7]

Pada tahap awal perjalanan intelektualnya, al-Ghazali menunjukkan ketertarikan yang besar terhadap filsafat, logika, dan ilmu kalam. Ia secara serius mengkaji pemikiran para filsuf Muslim seperti al-Farabi dan Ibn Sina. Sebagai hasil dari pendalaman tersebut, ia menulis karya *Maqāṣid al-Falāsifah*, yang berisi penjabaran serta ringkasan atas pandangan utama para filsuf dalam bidang logika, metafisika, fisika, dan etika. Penulisan karya ini bukan bertujuan untuk mengagungkan filsafat, melainkan sebagai langkah awal untuk memahami secara objektif dan menyeluruh argumen-argumen para filsuf sebelum ia menyusun kritik terhadapnya.[8] Hal ini mencerminkan pendekatan ilmiah al-Ghazali yang mengedepankan rasionalitas dan metode yang sistematis dalam menyikapi pemikiran filsafat. Sikap tersebut juga menunjukkan bahwa pada tahap ini ia belum menolak filsafat secara total, melainkan tengah melakukan telaah kritis dari dalam tradisi filsafat itu sendiri.

Namun, perubahan mendasar dalam pemikiran al-Ghazali terjadi sekitar tahun 1095 M, ketika ia mengalami krisis spiritual dan epistemologis yang intens. Dalam karya otobiografisnya yang masyhur, *al-Munqidz min al-Ḍalāl*, ia mengungkapkan kegundahan intelektual yang mendalam, disertai keraguan terhadap kemampuan akal semata dalam menggapai kebenaran hakiki tanpa adanya tuntunan spiritual.[9] Situasi tersebut mendorong al-Ghazali untuk melepaskan jabatannya di Baghdad dan memulai perjalanan spiritual ke berbagai wilayah seperti Syam, Hijaz, dan Yerusalem. Selama lebih dari sepuluh tahun, ia menempuh fase kehidupan yang penuh perenungan dan pencarian eksistensial, dengan mendalami ajaran tasawuf sebagai jalan untuk menemukan makna hidup yang sejati.

Pengalaman sufistik ini membentuk paradigma baru dalam pemikiran al-Ghazali, di mana ia sampai pada kesimpulan bahwa ketenangan batin dan pengetahuan yang sejati hanya dapat dicapai melalui jalan spiritual yakni pendekatan tasawuf dalam mendekatkan diri kepada Allah. Meski demikian, al-Ghazali tidak sepenuhnya

---

[7] W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963), hlm. 17

[8] Abu Hamid al-Ghazali, *Maqāṣid al-Falāsifah*, terj. oleh S. A. Kamali (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2006).

[9] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Ḍalāl*, ed. Farid Jabre (Beirut: Dar al-Machreq, 1969), hlm. 26

meninggalkan tradisi rasional maupun tekstual; sebaliknya, ia mengintegrasikan keduanya ke dalam suatu sistem epistemologi Islam yang menyeluruh dan harmonis.[10] Buah dari sintesis pemikiran tersebut kemudian diwujudkan dalam karya magnum opus-nya, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, yang menjadi semacam ensiklopedia besar dalam khazanah spiritual dan intelektual Islam. Karya ini berhasil mengintegrasikan aspek fiqh, etika, dan tasawuf secara utuh dalam satu kesatuan yang harmonis.

Di lain pihak, dua karyanya yang berpengaruh dalam bidang filsafat *Maqāṣid al-Falāsifah* dan *Tahāfut al-Falāsifah* mencerminkan proses transisi intelektual al-Ghazali dari pemahaman mendalam terhadap pemikiran filsafat menuju kritik yang sistematis terhadapnya. Bila *Maqāṣid* berperan sebagai pengantar yang menjelaskan doktrin-doktrin utama para filsuf, maka *Tahāfut al-Falāsifah* merepresentasikan kulminasi kritiknya terhadap dua puluh pokok ajaran filsafat metafisika.[11] Dalam karya tersebut, al-Ghazali dengan tegas menyatakan bahwa para filsuf telah jatuh ke dalam kekufuran pada tiga pokok ajaran utama, yakni: keyakinan akan kekekalan alam semesta, penyangkalan terhadap pengetahuan Tuhan atas hal-hal partikular, serta penolakan terhadap kebangkitan jasmani di akhirat.[12] Al-Ghazali menerapkan pendekatan logis sekaligus teologis untuk mengungkap kelemahan epistemologis dan metafisis dalam aliran filsafat rasionalis. Kritik tajamnya ini kemudian memunculkan tanggapan keras dari Ibn Rushd, yang menulis *Tahāfut al-Tahāfut* sebagai bentuk pembelaan terhadap filsafat. Dengan demikian, al-Ghazali tidak hanya dikenal sebagai tokoh sentral dalam mengkritisi rasionalisme yang berlebihan, tetapi juga sebagai pelopor dalam merumuskan sintesis antara iman, akal, dan spiritualitas dalam tradisi keilmuan Islam.

3.2. Isi Pokok Tahāfut al-Falāsifah

Karya besar Imam al-Ghazali yang berjudul *Tahāfut al-Falāsifah* (Kerancuan Para Filsuf) merupakan respons kritis terhadap dominasi filsafat rasionalistik dalam tradisi intelektual Islam klasik, khususnya terhadap pemikiran tokoh-tokoh seperti

---

[10] Eric Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

[11] Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 2016), hlm. 130

[12] Ahmad Nuruddin Lubis & Muhammad Rozi, "Kritik al-Ghazali terhadap Filsafat dalam Kitab Tahafut al-Falasifah," *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies*, vol. 4, no. 1 (2020), hlm. 1–20. DOI: 10.20885/ijiis.vol4.iss1.art1.

Ibn Sina dan al-Farabi. Dalam tulisan ini, al-Ghazali mengajukan kritik terhadap dua puluh tesis filosofis yang ia nilai menyimpang dari prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Namun demikian, perlu ditekankan bahwa kritik tersebut tidak diarahkan kepada seluruh cabang filsafat. Al-Ghazali tetap menghargai dan mengakui pentingnya logika, matematika, serta ilmu-ilmu alam sebagai bidang yang valid dan berguna. Yang ia tolak adalah aspek metafisika dan teologi dalam filsafat yang, menurutnya, telah melampaui batas rasionalitas dan bertentangan dengan kebenaran wahyu ilahi.[13]

Dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazali mengajukan kritik terhadap berbagai aspek filsafat metafisika, mencakup antara lain konsep kekekalan alam (qidam al-ʿalam), mekanisme penciptaan dari ketiadaan (ikhraj al-aʿlam ʿan al-ʿadam), peran akal pertama sebagai perantara dalam proses penciptaan (tawassut al-ʿaql al-awwal), isu kenabian dan rasionalisasi wahyu, pemahaman tentang mukjizat dan hubungan kausalitas, serta pandangan para filsuf mengenai kebangkitan dan kehidupan setelah kematian. Dari dua puluh poin yang disorotnya, terdapat tiga isu pokok yang secara eksplisit dinyatakan al-Ghazali sebagai bentuk kekufuran (kufr), karena bertentangan secara fundamental dengan prinsip-prinsip dasar akidah Islam.

Poin pertama berkaitan dengan konsep kekekalan alam (*qidam al-ʿalam*). Para filsuf, khususnya Ibn Sina yang dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles dan Neoplatonisme, berpendapat bahwa alam bersifat azali artinya tidak memiliki permulaan dalam waktu. Mereka meyakini bahwa alam tercipta dari Tuhan melalui mekanisme emanasi yang berlangsung secara abadi. Karena Tuhan dianggap sebagai sebab pertama yang kekal, maka akibat dari-Nya, yakni alam semesta, juga dipandang kekal bersama-Nya.[14] Al-Ghazali dengan tegas menolak pandangan tersebut karena dinilai bertentangan dengan doktrin penciptaan dalam Islam, yang menegaskan bahwa Allah menciptakan alam semesta dari ketiadaan (*ex nihilo*) dan pada waktu yang ditentukan berdasarkan kehendak-Nya yang absolut.[15] Menurut al-Ghazali, konsep kekekalan alam berimplikasi pada determinisme teologis; sebab jika alam memang kekal bersama Tuhan, maka penciptaan tidak lagi merupakan

[13] Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 12

[14] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 254

[15] Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, hlm. 148

tindakan yang bebas dan disengaja oleh Allah, melainkan terjadi secara otomatis, layaknya cahaya yang terpancar dari matahari tanpa kehendak.[16]

Poin kedua adalah penolakan terhadap konsep kebangkitan jasmani. Dalam pandangan para filsuf seperti Ibn Sina, kehidupan pasca-kematian dipahami sebagai kelanjutan eksistensi jiwa semata, tanpa keterlibatan tubuh. Kebangkitan dianggap sebagai peristiwa yang bersifat sepenuhnya spiritual, di mana jasad tidak akan dibangkitkan kembali karena dianggap tidak lagi memiliki fungsi dalam kehidupan akhirat.[17] Al-Ghazali secara keras mengecam pandangan tersebut karena dinilai bertentangan dengan teks-teks eksplisit dalam al-Qur'an dan hadis, yang secara jelas menegaskan realitas kebangkitan jasmani. Ia menekankan bahwa azab maupun kenikmatan di akhirat juga akan dialami oleh tubuh, sehingga menolak keterlibatan jasad dalam kehidupan akhirat berarti mengabaikan aspek fundamental dari ajaran Islam.[18] Menurut al-Ghazali, penolakan terhadap kebangkitan jasmani merupakan bentuk reduksi terhadap ajaran eskatologis dalam Islam dan sekaligus pengabaian terhadap makna tekstual dari wahyu yang telah diriwayatkan secara mutawatir.

Poin ketiga berkaitan dengan pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular (*al-juz'iyyāt*). Para filsuf berpendapat bahwa Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang bersifat universal secara abadi, dan tidak memiliki pengetahuan langsung terhadap peristiwa-peristiwa partikular yang bersifat temporal dan senantiasa berubah. Menurut pandangan mereka, karena Tuhan adalah dzat yang absolut dan tidak mengalami perubahan, maka tidak masuk akal jika Ia mengetahui sesuatu yang terus-menerus berubah dalam ranah materi.[19] Al-Ghazali memandang pandangan tersebut sebagai bentuk penafian terhadap salah satu sifat paling esensial dari Allah, yakni ilmu-Nya yang mencakup segala sesuatu secara menyeluruh. Menurutnya, Tuhan tidak hanya mengetahui hal-hal yang bersifat universal, tetapi juga memahami secara rinci setiap aspek partikular—termasuk niat terdalam manusia, amal-amal tersembunyi, serta peristiwa-peristiwa kecil yang terjadi di seluruh penjuru alam semesta.[20]

---

[16] Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 37

[17] Lenn E. Goodman, *Avicenna* (London: Routledge, 2006), hlm. 211

[18] Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, hlm. 112

[19] Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. 91

[20] Ahmad Nuruddin Lubis & Muhammad Rozi, "Kritik al-Ghazali terhadap Filsafat dalam Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*,"

Melalui *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazali tidak semata-mata menolak filsafat metafisika, melainkan melancarkan kritik rasional dari dalam kerangka logika filsafat itu sendiri. Ia mengadopsi pendekatan dialektis dengan menguji argumen-argumen para filsuf secara cermat dan metodologis, serta menyusun sanggahan yang bersifat filosofis sekaligus teologis. Dengan demikian, *Tahāfut* menjadi tonggak penting dalam sejarah intelektual Islam bukan hanya karena kedalaman analisisnya, tetapi juga karena telah memicu tanggapan dari Ibn Rushd melalui karyanya *Tahāfut al-Tahāfut*, yang membuka babak baru dalam perdebatan antara wahyu dan akal.

3.3. Pandangan al-Ghazali tentang Ilmu dan Filsafat

Imam al-Ghazali merupakan salah satu figur sentral dalam tradisi keilmuan Islam yang dikenal dengan pendekatannya yang kritis namun seimbang terhadap filsafat dan ilmu rasional. Ia mengelompokkan ilmu-ilmu rasional ke dalam dua kategori utama: pertama, ilmu-ilmu eksak seperti matematika, fisika, dan logika yang dianggap netral serta dapat diterima; dan kedua, ilmu-ilmu metafisika yang dinilai berpotensi menyesatkan apabila tidak dilandasi oleh wahyu. Dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazali menekankan bahwa ilmu seperti matematika dan ilmu alam tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama, karena keduanya tidak memuat klaim-klaim teologis yang secara langsung menegasikan maupun mengafirmasi aspek keimanan.[21] Ia mengakui objektivitas disiplin-disiplin tersebut karena didasarkan pada argumen demonstratif yang dapat diuji secara logis maupun empiris.

Meski demikian, al-Ghazali memberikan peringatan terhadap bahaya generalisasi metodologis. Ia menilai bahwa ketepatan logika dalam ilmu-ilmu eksak dapat menimbulkan kesan keliru seolah-olah seluruh cabang filsafat, termasuk metafisika, memiliki tingkat validitas yang sama. Ketika seseorang terkesima oleh presisi logika matematika lalu menganggap bahwa doktrin metafisik seperti kekekalan alam atau kebangkitan ruhani memiliki keabsahan yang serupa, maka menurut al-Ghazali, hal itu merupakan kesalahan epistemologis serius yang dapat membahayakan kemurnian akidah Islam.[22] Dalam *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, al-Ghazali menekankan bahwa akal merupakan karunia yang sangat berharga, namun pemanfaatannya harus senantiasa berada di bawah arahan dan kendali wahyu.

[21] Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 12
[22] Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World*, hlm. 148

Perbedaan antara ilmu yang netral dan yang berpotensi menyesatkan, menurut al-Ghazali, terletak pada sejauh mana suatu ilmu selaras atau bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah dan akidah. Ia memandang bahwa disiplin seperti logika, aritmetika, dan astronomi termasuk kategori ilmu netral karena tidak mengandung unsur doktrinal yang bertentangan dengan ajaran Islam[23] Bahkan, al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu-ilmu seperti logika, matematika, dan astronomi sangat diperlukan, baik untuk mendukung kebutuhan hidup duniawi maupun sebagai landasan dalam memahami disiplin keislaman lanjutan seperti fikih dan ilmu kalam. Namun demikian, suatu ilmu dinilai menyesatkan apabila memenuhi salah satu dari tiga kriteria berikut: (1) menolak otoritas wahyu, (2) memuat klaim metafisik yang bertentangan dengan akidah Islam, atau (3) menjadikan akal sebagai satu-satunya sumber kebenaran tanpa mengakui kewenangan teks ilahi. Pandangan para filsuf yang menyatakan bahwa Tuhan hanya mengetahui hal-hal universal dan tidak mengetahui partikular, serta keyakinan bahwa kebangkitan akhirat hanya bersifat spiritual, merupakan contoh-contoh pemikiran yang dikritik keras oleh al-Ghazali dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, karena dianggap menyimpang dari esensi keimanan Islam.[24]

Salah satu hal penting yang kerap disalahpahami dari pandangan al-Ghazali adalah sikapnya terhadap logika (*manṭiq*). Banyak yang beranggapan bahwa ia menolak seluruh cabang filsafat, padahal kenyataannya al-Ghazali justru secara eksplisit menerima logika sebagai instrumen penting dalam aktivitas berpikir ilmiah maupun keagamaan. Dalam sejumlah karyanya, seperti *Miʿyār al-ʿIlm fī Fan al-Manṭiq* dan *Asās al-Qiyās*, al-Ghazali menunjukkan penerimaannya terhadap logika Aristotelian sebagai alat metodologis yang sah untuk membangun argumen yang valid dan menghindari kesalahan dalam penalaran.[25] Bahkan, al-Ghazali menetapkan penguasaan ilmu logika sebagai prasyarat utama dalam mempelajari ilmu kalam dan ushul fiqh. Ia berpendapat bahwa tanpa pemahaman yang memadai terhadap logika, seseorang sangat rentan terjerumus dalam kekeliruan berpikir yang dapat membahayakan pemahaman dan praktik keagamaan.

Kendati demikian, al-Ghazali tetap menetapkan batasan yang jelas: logika hanyalah sarana bantu, bukan sumber otoritas tertinggi dalam menentukan kebenaran. Ia mengingatkan agar logika tidak disalahgunakan untuk membenarkan doktrin-

[23] Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, hlm. 79
[24] Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, hlm. 254
[25] G.C. Anawati, "La Logique d'al-Ghazali," *Revue Thomiste*, Vol. 51, 1951, 407-440

doktrin metafisis yang bertentangan dengan syariat. Bagi al-Ghazali, penggunaan logika untuk menguatkan keimanan dan membela kebenaran wahyu merupakan hal yang sah dan bahkan sangat diperlukan. Namun, ketika logika dijadikan sebagai pengganti wahyu, ia dapat berubah menjadi racun teologis yang menyesatkan dan merusak fondasi akidah.[26] Oleh karena itu, ia menempatkan logika sebagai pelayan wahyu bukan sebagai tandingan atau penggantinya.

3.4. Pandangan al-Ghazali tentang Ilmu dan Filsafat

Pertanyaan apakah Imam al-Ghazali benar-benar "membunuh" filsafat atau justru hanya mengoreksi penyimpangan pemikiran para filsuf tetap menjadi topik perdebatan dalam wacana intelektual Islam. Dalam karya monumentalnya, *Tahāfut al-Falāsifah*, al-Ghazali mengajukan kritik tajam terhadap dua puluh doktrin metafisik utama yang diajukan oleh filsuf seperti Ibn Sina dan al-Farabi, yang menurutnya, sebagian secara jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Namun demikian, al-Ghazali tidak menolak filsafat secara keseluruhan. Dalam karya sebelumnya, *Maqāṣid al-Falāsifah*, ia secara sistematis menguraikan dan bahkan menunjukkan apresiasi terhadap bidang-bidang seperti logika, matematika, dan fisika yang dipandang netral secara teologis serta memiliki validitas epistemologis yang dapat diterima.[27]

Dalam konteks ini, Frank Griffel menegaskan bahwa al-Ghazali tidak layak diklasifikasikan sebagai tokoh anti-filsafat. Sebaliknya, ia merupakan seorang teolog-kritikus yang berusaha menuntun filsafat agar tetap berjalan sejalan dengan wahyu. Al-Ghazali menolak bentuk filsafat metafisika yang bersifat spekulatif, tidak ditopang oleh argumen rasional yang kuat, serta tidak memperoleh legitimasi dari ajaran syariat.[28] Karena itu, pendekatan al-Ghazali lebih tepat dipahami sebagai bentuk koreksi internal terhadap tradisi filsafat Islam, bukan sebagai upaya untuk menghapus atau mematikan eksistensi filsafat itu sendiri.

Keunggulan metodologis al-Ghazali dalam *Tahāfut al-Falāsifah* terlihat jelas melalui ketajaman dialektika dan kekuatan argumentasi logis yang ia tampilkan. Ia tidak sekadar menyanggah pandangan para filsuf, melainkan terlebih dahulu menyajikan argumen mereka secara obyektif dan utuh, kemudian meresponsnya dengan menggunakan kerangka logika yang sama. Dalam beberapa bagian, al-Ghazali

[26] Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, hlm. 91
[27] Al-Ghazali, *Maqāṣid al-Falāsifah*,
[28] Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, hlm. 2

bahkan menerapkan pendekatan *argumentum ad concessum*, yakni membantah pendapat filsuf dengan memakai instrumen logis yang mereka sendiri gunakan.[29] Pendekatan tersebut mencerminkan bahwa al-Ghazali bukan hanya seorang polemikus, melainkan juga seorang pemikir yang memiliki penguasaan mendalam atas perangkat-perangkat filosofis.

Montgomery Watt mencatat bahwa *Tahāfut* bukan merupakan serangan emosional terhadap filsafat, melainkan contoh unggul dari model argumentasi kritis yang solid. Ia menekankan bahwa al-Ghazali menunjukkan pentingnya menempatkan logika dalam posisi yang proporsional sebagai alat bantu dalam memahami wahyu, bukan sebagai sumber kebenaran tertinggi yang berdiri sendiri.[30] Dalam kerangka inilah al-Ghazali menetapkan batas epistemologis yang jelas antara akal dan wahyu, sambil tetap mengakui dan menghargai peran penting rasionalitas dalam tradisi intelektual Islam.

Tanggapan intelektual terhadap *Tahāfut al-Falāsifah* datang dari Ibn Rushd (Averroes) melalui karyanya *Tahāfut al-Tahāfut*, sebuah tulisan apologetik yang membela rasionalisme dan tradisi filsafat Aristotelian. Dalam karya tersebut, Ibn Rushd berpendapat bahwa al-Ghazali telah salah menafsirkan posisi para filsuf, dan menilai bahwa sebagian besar kritik yang dilontarkan bersifat retoris daripada substantif.[31] Ibn Rushd menekankan bahwa wahyu dan akal bukanlah dua entitas yang saling bertentangan, melainkan dua jalan sejajar yang sama-sama mengarah pada kebenaran. Ia bahkan menegaskan bahwa penolakan terhadap filsafat secara keseluruhan sama artinya dengan menolak anugerah akal yang merupakan salah satu bentuk rahmat Allah".[32]

Meski demikian, Ibn Rushd tidak sepenuhnya mengabaikan kekhawatiran yang dikemukakan oleh al-Ghazali, terutama terkait potensi bahaya dari penggunaan filsafat spekulatif oleh individu yang tidak memiliki kemampuan logis yang memadai. Perdebatan antara keduanya mencerminkan dinamika epistemologis yang konstruktif dalam tradisi intelektual Islam klasik. Al-Ghazali merepresentasikan pendekatan yang bersifat protektif, dengan tujuan menjaga

[29] Ahmad Nuruddin Lubis & Muhammad Rozi, "Kritik al-Ghazali terhadap Filsafat dalam Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*,"

[30] W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali,* hlm. 65

[31] Ibn Rushd, *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Simon van den Bergh (London: Luzac, 1954), Vol. 1, hlm. 2

[32] Majid Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2001), hlm. 109

kemurnian akidah, sementara Ibn Rushd tampil sebagai pendukung integrasi harmonis antara akal dan wahyu. Perbedaan ini menunjukkan betapa Islam kaya akan tradisi dialektika, yang tetap membuka ruang perbedaan pandangan selama dibingkai dalam adab keilmuan dan komitmen terhadap pencarian kebenaran.

3.5. Relevansi Pemikiran al-Ghazali di Era Kontemporer

Pemikiran Imam al-Ghazali, khususnya sebagaimana tercermin dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, menyuguhkan pelajaran berharga bagi pengembangan pendidikan Islam masa kini. Karya tersebut tidak hanya merupakan kritik terhadap ajaran metafisika filsafat, tetapi juga menjadi pengingat akan pentingnya menjaga batas epistemologis antara akal dan wahyu dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Al-Ghazali menegaskan bahwa logika dan rasionalitas memiliki peran penting, namun keduanya harus tetap berada di bawah otoritas wahyu, terutama dalam hal-hal yang menyangkut dimensi metafisik dan eskatologis seperti konsep ketuhanan, proses penciptaan, dan kehidupan pasca-kematian.[33] Pendekatan al-Ghazali ini sangat relevan dengan tantangan pendidikan Islam kontemporer, yang kerap terjebak dalam dikotomi antara ilmu pengetahuan modern dan nilai-nilai spiritual keagamaan.

Dalam kerangka pendidikan modern, pendekatan al-Ghazali justru mendorong lahirnya sistem pembelajaran yang tidak hanya menitikberatkan pada aspek kognitif dan akademik, tetapi juga merangkul dimensi afektif dan spiritual peserta didik. Pandangan ini sejalan dengan konsep *integrative education*, yakni pendidikan yang menyatukan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan nilai-nilai moral, etika, dan keagamaan. Model pendidikan seperti ini telah banyak diterapkan dalam kurikulum Islam kontemporer yang bersifat holistik, di mana disiplin ilmu umum diposisikan sebagai bagian dari bentuk pengabdian dan kedekatan diri kepada Tuhan.[34]

Sikap al-Ghazali terhadap filsafat tidak mencerminkan penolakan terhadap intelektualitas. Ia secara jelas membedakan antara ilmu yang bersifat netral dan ilmu yang berpotensi menyesatkan. Ilmu-ilmu netral seperti logika, matematika, dan fisika dipandang tidak bersinggungan langsung dengan persoalan akidah serta memiliki dasar rasional yang kuat. Sebaliknya, ilmu metafisika yang tidak berpijak

[33] Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 12
[34] Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, hlm. 87

pada wahyu dan cenderung spekulatif dinilai berbahaya bagi keimanan, khususnya jika dipelajari tanpa landasan teologis yang memadai.[35] Klasifikasi yang diberikan al-Ghazali ini sangat aplikatif dalam sistem pendidikan berbasis nilai di era modern, karena menekankan urgensi etika epistemologis dalam proses pengembangan dan pemanfaatan ilmu pengetahuan.

Gagasan ini menjadi salah satu pijakan utama bagi gerakan Islamisasi ilmu pengetahuan yang mulai berkembang sejak abad ke-20, khususnya dalam pemikiran para intelektual Muslim kontemporer. Dalam konteks tersebut, al-Ghazali berperan sebagai fondasi epistemologis penting bagi upaya integratif yang mengharmonikan sains dan agama dalam suatu sistem pendidikan yang menyeluruh serta bernilai transendental..

Salah satu kontribusi paling signifikan al-Ghazali dalam wacana filsafat Islam modern terletak pada kemampuannya merumuskan jembatan antara wahyu dan rasionalitas. Dalam *al-Munqidz min al-Ḍalāl*, ia dengan jujur merekam perjalanan intelektualnya dari fase keraguan filosofis menuju kedamaian spiritual, tanpa pernah menafikan nilai metode rasional. Kritiknya hanya muncul ketika akal digunakan secara mutlak tanpa arahan dari wahyu ilahi.[36] Bagi al-Ghazali, akal merupakan alat yang sangat penting untuk memahami ajaran agama, namun tidak pernah dimaksudkan sebagai pengganti agama itu sendiri. Pendekatan epistemologis yang integratif ini kemudian menginspirasi para pemikir Muslim kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas dan Seyyed Hossein Nasr, yang menekankan urgensi pendidikan berbasis nilai-nilai spiritual dalam merespons tantangan sekularisme dan relativisme intelektual di era modern. Keduanya mengembangkan pandangan bahwa ilmu pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari nilai-nilai etis dan religius, serta bahwa tujuan utama dari pengetahuan adalah mencapai *hikmah* dan kebijaksanaan ilahiah, bukan semata-mata efisiensi teknologis.[37]

Dengan demikian, gagasan-gagasan al-Ghazali tetap memiliki relevansi kuat dalam merancang kerangka pendidikan Islam yang responsif terhadap tantangan zaman, tanpa mengabaikan fondasi transendentalnya. Ia menawarkan sebuah model

---

[35] Ziauddin Sardar, *Islamic Science: The Myth of the Islamic Science* (London: Mansell, 1989), hlm. 45

[36] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Ḍalāl*, hlm. 53

[37] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 3–11; Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989), hlm. 72

sintesis yang harmonis antara ilmu pengetahuan, akhlak, dan spiritualitas sebuah pendekatan yang sangat diperlukan dalam konteks pendidikan masa kini.

4. KESIMPULAN

Kajian ini menunjukkan bahwa kritik Imam al-Ghazali terhadap para filsuf Muslim dalam Tahāfut al-Falāsifah bukanlah bentuk penolakan total terhadap filsafat, melainkan koreksi epistemologis terhadap aspek-aspek metafisika yang bertentangan dengan wahyu Islam. Al-Ghazali tetap menghargai ilmu-ilmu rasional seperti logika, matematika, dan ilmu alam sebagai instrumen penting dalam pencarian kebenaran, namun ia menolak penggunaan akal secara absolut yang mengabaikan otoritas wahyu. Melalui pendekatan dialektis dan metodologi kritis, al-Ghazali berusaha menempatkan akal dan wahyu secara hierarkis namun tidak antagonistik.

Kontribusi al-Ghazali terletak pada kemampuannya mengintegrasikan dimensi intelektual dan spiritual dalam kerangka pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan. Ia menegaskan pentingnya etika epistemologis dalam pengembangan ilmu, serta menawarkan model sintesis antara rasionalitas dan religiositas yang tetap relevan hingga era kontemporer. Kritiknya tidak mematikan filsafat, tetapi menuntun filsafat kembali ke jalur yang selaras dengan nilai-nilai transendental Islam. []

REFERENCES

Adamson, Peter. (2016) *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.

al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1991) *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

al-Ghazali, Abu Hamid. (2005) *al-Munqidz min al-Ḍalāl*. Beirut: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyah.

al-Ghazali, Abu Hamid. (1927) *Maqāṣid al-Falāsifah*, ed. Maurice Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique.

al-Ghazali, Abu Hamid. (2006) *Maqāṣid al-Falāsifah*, translated by S. A. Kamali. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

al-Ghazali, Abu Hamid. (1964) *Tahāfut al-Falāsifah*, translated by Sabri Abdullah. Kairo: Maktabah al-Jundī.

Anawati, G.C. "La Logique d'al-Ghazali." *Revue Thomiste*, Vol. 51, 1951.

Booth, Andrew, Anthea Sutton, and Diana Papaioannou. (2016) *Systematic Approaches to a Successful Literature Review*, 2nd ed. London: SAGE Publications.

Fakhry, Majid. (2004) *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Fakhry, Majid. (2001) *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld.

Goodman, Lenn E. (2006) *Avicenna*. London: Routledge.

Griffel, Frank. (2009) *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.

Hadi, Sutrisno. (1993) *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset.

Jesson, Jill, Lydia Matheson, and Fiona M. Lacey. (2011) *Doing Your Literature Review: Traditional and Systematic Techniques*. London: SAGE Publications.

Leaman, Oliver. (2001) *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lubis, Ahmad Nuruddin, and Muhammad Rozi. (2020) "Kritik al-Ghazali terhadap Filsafat dalam Kitab Tahafut al-Falasifah." *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies* 4, no. 1 (2020): 1–20. https://doi.org/10.20885/ijiis.vol4.iss1.art1.

Nasr, Seyyed Hossein. (1989) *Knowledge and the Sacred*. New York: SUNY Press.

Ormsby, Eric. (1984) *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*. Princeton: Princeton University Press.

Rahman, Fazlur. (1982) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Rushd, Ibn. (1954) *Tahāfut al-Tahāfut*, ed. Simon van den Bergh. London: Luzac.

Sardar, Ziauddin. (1989) *Islamic Science: The Myth of the Islamic Science*. London: Mansell, 1989.

Snyder, Helen. (2019) "Literature Review as a Research Methodology: An Overview and Guidelines." *Journal of Business Research*, 104 (2019): 333–339. https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2019.07.039.

Watt, W. Montgomery. (1963) *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*. Edinburgh: Edinburgh University Press.