

**PANDANGAN AL GHAZALI TENTANG KEBANGKITAN JASMANI
DALAM KITAB *TAHĀFUT AL-FALĀSIFAH***



SKRIPSI

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Filsafat Islam**

OLEH :

MUKHAMAD SYAMSUL HUDA
NIM : 05510034

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : **Mukhamad Syamsul Huda**
NIM : 05510034
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan : Aqidah dan Filsafat (AF)
Alamat Rumah : Dukuh Sari Raya Rt 04, Rw 03 Ngampel Kulon
Ngampel Kendal Jateng. 51357
Telp/Hp : 085225426036
Alamat di Yogyakarta : PP. Al Luqmaniyyah, Jl. Babaran Gang Cemani
Umbulharjo V, Yogyakarta
Telp/Hp : 0274 377838
Judul : **PANDANGAN AL-GHAZALI TENTANG
KEBANGKITAN JASMANI DALAM KITAB
TAHAFFUT AL-FALASIFAH**

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah di munaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelas keserjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 23 Maret 2009

yang menyatakan



Mukhamad Syamsul Huda

05510034

DR. Zuhri, M. Ag.
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Sdr. **Mukhamad Syamsul Huda**
Lampiran: 4 (empat) eksemplar

Kepada Yth:
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
di
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa, maupun teknik penulisan, dan membaca skripsi mahasiswa di bawah ini:

Nama : **Mukhamad Syamsul Huda**
NIM : 05510034
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan : Aqidah dan Filsafat
Judul : Pandangan al Ghazali Tentang Kebangkitan Jasmani
Dalam Kitab *Tahāfut al-Falāsifah*

Maka selaku Pembimbing kami menyatakan bahwa skripsi tersebut layak diajukan untuk dimunaqosyahkan.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, 20 Maret 2009

Pembimbing



Dr. Zuhri, M.Ag.
NIP. 150318017



PENGESAHAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Nomor : UIN/02/DU/PP.00.9/ 540/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : **PANDANGAN AL-GHAZALI
TENTANG KEBANGKITAN JASMANI
DALAM KITAB *TAHAFAUT AL-
FALASIFAH***

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : **Mukhamad Syamsul Huda**

NIM : 05510034

Telah dimunaqasyahkan pada : Rabu, tanggal : 01 April 2009

Dengan nilai : **95/A**

Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

TIM MUNAQASYAH

Ketua Sidang

Dr. Zuhri, M.Ag.
NIP. 150318017

Penguji I

Drs. Sudin, M.Hum.
NIP. 150239744

Penguji II

Fahrudin Faiz, M.Ag.
NIP. 150298986

Yogyakarta, 01 April 2009

UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN



Dr. Sekar Ayu Aryani, M. Ag
NIP. 150 232 692

MOTTO

من كان يومه خيرا من أمسه فهو راجح

ومن كان يومه شرا من أمسه فهو ملعون

ومن كان يومه متساويا فهو خاسر

(kini lebih baik dari kemarin, kini tak sebaik esok)

Di dalam “kini”ku dimuat baik masa lampau, maupun masa depanku. Aku sekaligus seluruh masa lampauku sebagai warisan, dan seluruh masa depanku sebagai proyek. Masa lampauku menjadi terbuka bagi masa depanku di dalam “kini”ku, dan sebaliknya, masa depanku berlandaskan pada masa lampauku seperti ditemukan dalam “kini”ku. Aku sudah terlanjur jadi dan belum fixed.

“kini” itu rupanya sangat tipis, seakan-akan hanya batas dan titik diantara yang lampau dan yang depan. Di luar “kini” tidak ada realitas lain.

HALAMAN PERSEMBAHAN

**Karya Tulis Ini Ku Persembahkan Kepada:
Bapak-Ibuku, Sungguh Cinta dan pengorbananya tiada
batas. Semoga ilahi rabbi senantiasa merahmati
Kakakku : Sofiatul Muniroh, Ulin Nuha, Siti Zuhriyah
Adikku : Layyinatul Ifadah
Tak Terlupakan Juga Kepada Almameter Fakultas
Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan Skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa'	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	džal	ž	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	šhad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za	ž	zet (dengan titik di bawah)

ع	‘ain	‘	koma terbalik
غ	ghain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	‘el
م	mim	m	‘em
ن	nun	n	‘en
و	waw	w	w
ه	ha’	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya	y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	ditulis	‘iddah

C. *Ta' marbutah* di Akhir Kata ditulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
علة	ditulis	'illah
كرامة الأولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliyyā'</i>
زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāh al-fiṭri</i>

D. Vokal Pendek

_____	<i>fathah</i>	ditulis	<i>a</i>
فعل		ditulis	<i>fa'ala</i>

_____	<i>kasrah</i>	ditulis	<i>i</i>
ذَكَرَ		ditulis	<i>żukira</i>
_____	<i>ḍammah</i>	ditulis	<i>u</i>
يَذْهَبُ		ditulis	<i>yazhabu</i>

E. Vokal Panjang

1	Fathah + alif جاهلية	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>jāhiliyyah</i>
2	Fathah + ya' mati تَنْسَى	ditulis	<i>ā</i>
		ditulis	<i>tansā</i>
3	Kasrah + ya' mati كَرِيم	ditulis	<i>ī</i>
		ditulis	<i>karīm</i>
4	Ḍammah + wawu mati فُرُوض	ditulis	<i>ū</i>
		ditulis	<i>furūd</i>

F. Vokal Rangkap

1	Fathah + ya' mati بَيْنَكُمْ	ditulis	<i>ai</i>
		ditulis	<i>bainakum</i>
2	Fathah + wawu mati قَوْل	ditulis	<i>au</i>
		ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

الْأَنْتُمْ	ditulis	<i>a'antum</i>
الْأَعْدَاتُ	ditulis	<i>u'iddat</i>
لَنْ شَكَرْتُمْ	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang Alif + Lam

Diikuti huruf *Qamariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf "al".

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syam</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذوى الفروض	ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>ahl al-sunnah</i>

ABSTRAK

Kajian tentang dogma kebangkitan kembali setelah mati memang sangat menarik untuk dikupas lebih jauh, sebab merupakan pembahasan yang senantiasa mengandung kontroversi khususnya di kalangan orang-orang islam. hal ini menjadi polemik bagi filsuf pada era pertengahan apakah kebangkitan kembali terjadi hanya pada jiwa atau juga melibatkan raga?

Sebagian filsuf muslim seperti, Ibnu Sina berusaha menjawab pertanyaan itu secara rasional. Mereka menetapkan bahwa hanya jiwa saja yang akan dibangkitkan, karena hubungan antara jiwa dan raga berlangsung antara masa *al-naflkh* (tiupan jiwa kepada badan) dan *al-maut* (kematian). *al-naflkh* adalah titik mula kontak terjadi dan *al-maut* adalah titik akhir kontak itu berlangsung, sekaligus menandai perpisahan antara keduanya. Jika hubungan jiwa dan jasmani terputus, maka masa kehidupan manusia di dunia habis, dan digantikan dengan kematian yang ditandai tidak berfungsinya seluruh anggota jasmani, kemudian jasmani yang tidak berfungsi ini akan hancur dengan perjalanan masa.

al-Ghazali memunculkan pandangan yang berbeda dengan sebagian filsuf tersebut. Ia menguraikan penolakan para filsuf terhadap kebangkitan jasmani itu dalam kitabnya yang berjudul *Tahāfut al-Falāsifah*, tepatnya pada permasalahan yang terakhir dari duapuluh permasalahan yang dibahas. Berangkat dengan pernyataan ini penulis mengajukan pertanyaan sebagai rumusan masalah dalam penelitian ini yaitu, bagaimana pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah*?

Dengan menggunakan pendekatan *historis-filosfis* dan metode *deskriptif-interpretatif* serta metode *analitis* dapat dihasilkan kesimpulan sebagai berikut: *Pertama*, al-Ghazali menetapkan bahwa kebangkitan kembali akan terjadi pada jiwa dan raga. Hal ini sudah ditetapkan oleh syara' dengan memberikan bentuk balasan di akhirat bersifat fisikal dan spiritual. Tentang bagaimana cara Allah mengembalikan jasad dan materi mana yang akan dikembalikan, semuanya diserahkan kepada Allah dengan kemahakuasaanya, karena disebut manusia bukan karena jasad atau materinya, tetapi karena jiwanya. *Kedua*, pandangan al Ghazali tentang kebangkitan jasmani lebih banyak didasarkan pada alasan *syara'* dari pada alasan argumentatif. Ia membawa permasalahan kebangkitan kembali ini pada ranah teologis. *Ketiga*, sesuai kesimpulan yang kedua pandangan al Ghazali lebih berorientasi pada pengembalian permasalahan akhirat pada tuntutan agama. Ia ingin menempatkan posisi agama diatas filsafat, meskipun ia tidak menolak rasio, karena baginya rasio adalah alat untuk menjelaskan teks-teks agama, tanpa rasio agama tidak bisa dipahami, akan tetapi rasio tidak bisa menafikan keterangan teks-teks agama.

Adapun kontribusi dari penelitian ini, diharapkan secara teoritik dapat memberikan sumbangan terhadap khazanah pemikiran islam, yaitu sebagai ilmu pengetahuan islam bagi akademik di bidang kajian metafisika yang merupakan cabang dari filsafat.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين الذي انزل القرآن هدى للناس والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين وعلي آله وأصحابه أجمعين

Segala puja dan puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, yang telah senantiasa melimpahkan rahmat, taufik, hidayah dan pertolongan-Nya kepada penulis sehingga bisa menyelesaikan tugas akhir penulisan skripsi. Tak lupa juga, sholawat dan salam semoga tetap terlimpahkan kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, yang telah menurunkan manusia ke jalan kebahagiaan hidup di dunia maupun akhirat.

Penulisan skripsi ini merupakan kajian singkat pandangan al Ghazali tentang kebangkitan jasmani dalam kitab tahafut al falasifah. Penulisan skripsi tidak akan terwujud tanpa adanya bantuan, bimbingan dan dorongan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati pada kesempatan ini penulis mengucapkan rasa terima kasih kepada;

1. Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah, selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Dr. Sekar Ayu Ariyani selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

3. Drs. Sudin M.Hum selaku Ketua jurusan sekaligus penasehat akademik dan Fahrudin Faiz, M.Ag selaku Sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Dr. Zuhri, M.Ag. selaku pembimbing yang telah sudi meluangkan waktu, tenaga dan pemikirannya dalam membimbing serta mengarahkan penulisan skripsi ini sampai selesai.
5. Bapak/ Ibu Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah mendidik dan mengarahkan penulis selama proses kuliah guna memperoleh wawasan yang lebih mendalam
6. Segenap Bapak/ Ibu tenaga Tata Usaha yang dengan sabar, telaten, ramah, dan selalu membuat kami lebih tertata. Terimakasih.
7. Abah Najib dan ibu sekeluarga, beserta para asatidz yang selalu membimbing dan mengarahkan kami selama belajar di pondok. Semoga selalu dalam lindungan Allah.
8. Bapak yang telah mendahului kami semua, semoga engkau melihatku dari surga bisa tersenyum dan kepada Ibuku yang tercinta, kakak-kakaku dan adikku yang telah memberikan spirit dan semangat yang tiada henti-hentinya memanjatkan doa kehadiran Allah SWT dan selalu memberikan dorongan baik moril maupun materiil kepada penulis. Dunia seisinya tak cukup untuk menebusnya. Semoga selalu dalam rahman rahim Allah.

9. Teman-temanku pondok di dalam menemani perjalanan hidupan ku di EL-QI TERCINTA, *thanks very much for you all*.
10. Dewiku yang selalu hadir dalam imajinasiku, benci dan cinta akan selalu ada dalam diriku.
11. Kepada teman-teman AF 05 yang selalu setia membantuku, Ngusman, Fina, Muslim, Idam, Ali dan semuanya yang tak bisa kusebutkan satu persatu. Terima kasih atas bantuanya. Tetaplah bersemangat dalam menggali ilmu.
12. Semua pihak yang terlibat dalam penyelesaian skripsi ini yang tak bisa kusebutkan.

Akhirul kalam, semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat dan kontribusi yang berarti dalam khazanah keilmuan Islam serta tidak lupa penulis sampaikan terima kasih kepada semua pihak tersebut, semoga amal baik yang telah diberikan dapat diterima di sisi Allah SWT dan mendapatkan limpahan rahmatnya-Nya. Amiin.

Yogyakarta, 19 Maret 2009
Penulis

Mukhamad Syamsul Huda
NIM 05510034

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	x
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiv
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	9
D. Tinjauan Pustaka	9
E. Metode Penelitian.....	12
F. Sistematika Pembahasan	15
 BAB II BIOGRAFI <i>ḤUJJAḤ AL-ISLAM</i> AL GHAZALI	
A. Riwayat Hidup	18
B. Dinamika Pemikiran al-Ghazali	21
C. Karya-karyanya	32
 BAB III TEKS AL-GHAZALI TENTANG KEBANGKITAN KEMBALI DALAM KITAB <i>TAḤĀFUT AL-FALĀSIFAH</i>	
A. Teks Asli	38
B. Terjemah.....	53

BAB IV AL-GHAZALI DAN KEBANGKITAN JASMANI

A. Pandangan Filsuf dalam Pemahaman al-Ghazali	67
1. Pandangan Filsuf tentang Kebangkitan Kembali.....	67
2. Penolakan Filsuf terhadap Kemungkinan Kebangkitan Jasmani.....	71
3. Penolakan Filsuf terhadap Proses Pembentukan Jasmani.....	76
B. Kritik al-Ghazali terhadap Pandangan Filsuf	78
C. Orientasi al-Ghazali.....	90
D. Kritik terhadap al-Ghazali.....	94

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	98
B. Saran-Saran	99

DAFTAR PUSTAKA	101
-----------------------------	------------

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam literatur filsafat Islam, eskatologi¹ menjadi salah satu wacana penting sebagai upaya penyingkapan refleksi metafisis atas dilema ketuhanan. Ide ini menempati posisi sentral dan signifikan di dalam al-Qur'an, bahkan merupakan salah satu tema-tema besar didalamnya. Doktrin apapun yang dimunculkan oleh ayat al-Qur'an tidak bisa lepas dari wacana eskatologi, untuk itu kepercayaan terhadap konsepsi-konsepsi tersebut menjadi pilar bagi tegaknya akidah seorang muslim.²

Doktrin adanya kebangkitan kembali setelah mati yang dipahami akan terjadi setelah kehancuran kosmos (kiamat), sangat sulit diterima oleh orang-orang Mekkah Jahiliyyah yang berpandangan sekuler. Demikian pula dengan sebagian kalangan yang masih tunduk di bawah keangkuhan daya kognitif, masih tetap menolak eksistensinya.³ Doktrin ini memang sangat menarik bila dikupas lebih jauh sebab merupakan pembahasan yang senantiasa mengandung kontroversi khususnya di kalangan sarjana-sarjana Islam.

¹ *Eskatologi* berasal dari yunani *eschaton* (hal-hal yang terakhir) dan *logos* (pengetahuan).kata ini pada mulanya digunakan untuk doktrin yahudi akhir dan Kristen awal mengenai hal-hal terakhir seperti kematian, kebangkitan kembali, keabadian, akhir zaman, pengadilan, keadaan masa datang, dan bagi kristianitas, kedatangan kristus (parousia). Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 216.

² Musya Asy'ari, *Filsafat Islam: Sunah Nabi Dalam Berfikir*, (Yogyakarta: LESFI, 2000), hlm. 252.

³ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 106.

Pada masa nabi isu eskatologis ini sudah berkembang meski hanya seputar perdebatan, “*Mungkinkah sesudah manusia mati akan bisa dibangkitkan kembali untuk menerima pembalasan amalnya di dunia?*” Semenjak mulai abad pertengahan bahkan sampai saat ini, isu yang seakan-akan sudah diterima jawabanya secara aksiomatik itu mendapatkan pembahasan yang lebih jauh oleh para filsuf. Isu tersebut menjadi polemik yang melebar sampai pada, “*Apakah kebangkitan kembali sebagai pembalasan amal di dunia ini terjadi hanya pada jiwa atau juga melibatkan raga*”. Dengan kata lain apakah manusia akan dibangkitkan hanya dalam bentuknya yang spiritual atau dalam bentuk yang utuh perpaduan antara jiwa dan raga?⁴

Pertanyaan itu sudah mulai terjawab sejak munculnya para filsuf muslim. Mereka meyakini bahwa hanya jiwa saja yang dibangkitkan karena raga tidak lebih hanya sekedar sarana keduniaan yang tidak akan dikembalikan lagi pada jiwa, manakala jiwa dibangkitkan. Pemikiran-pemikiran seperti itu merupakan hasil dari konsepsi hubungan jiwa dengan tubuh yang dipengaruhi oleh filsafat Yunani. Tidak dapat di pungkiri, tanpa menafikan jasa pemikir-pemikir terdahulu, baik dari Persia, Mesir, Syiria dan India, pemikiran filsafat Islam terpengaruh oleh filsafat Yunani. Hal ini terbukti bahwa para filsuf Islam telah banyak mengambil pemikiran Aristoteles dan Plotinus (*Neo-platonis*).⁵ Sebagaimana diketahui bahwa setiap pengetahuan keduanya selalu dalam lanskap

⁴ Sibawaihi, *Eskatologi Al Ghazali dan*, hlm.106

⁵ Achmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), hlm. 37.

*metafisika*⁶. Sehingga, isi dan materinya bersifat *Yunani oriented*, akan tetapi kontruksi aktualnya dibungkus dengan merek Islam (filsafat Islam).

Permasalahan jiwa dan hubungannya dengan raga (jasmani) memang menjadi pembahasan penting oleh para filsuf Yunani. Dari informasi yang diperoleh, terdapat beberapa aliran dalam filsafat Yunani dengan teori dan pendapat yang berbeda-beda. *Pertama*; aliran Meterialisme yang mengatakan bahwa jiwa tidak lain adalah jasmani, tidak ada kekhususan apapun padanya. *Kedua*; aliran Spritualisme mengangap, jiwa tidak berasal dari alam materi tetapi berasal dari alam ketuhanan dan mempunyai kekuatan rohani, yang turun ke dunia dari alam yang tinggi. Sedangkan *ketiga*; aliran Moderat yang berpendapat tengah-tengah, bahwa jiwa sebagai campuran antara badan dan ruh (uap yang panas), sebagaimana yang dikatakan oleh orang-orang Stoa. Atau jiwa merupakan gambaran badan, seperti pendapat Aristoteles dan para pengikutnya.⁷

Plotinus sebagai seorang *Neo-platonis* juga mempunyai pendapat tentang hubungan jiwa dan jasmani. Baginya, jiwa adalah makhluk rohaniah yang lebih tinggi derajatnya dari pada badan. Maka, jiwa pada hakikatnya tidak bisa dikurung oleh jasmani seperti barang dalam peti. Karena makhluk yang lebih tinggi

⁶ Metafisika adalah kajian filsafat tentang yang *ada* sebagai yang *ada* maksudnya ialah kajian pada realitas dalam dirinya sendiri, yang sungguh nyata dalam artian terlepas dari hal-hal kongkrit. Metafisika berasal dari bahasa Yunani *ta meta ta physica* berarti sesudah fisik istilah tersebut merupakan penamaan yang diberikan oleh Adronikus terhadap karya-karya Aristoteles yang membicarakan hlm-hlm diluar fisik. Metafisika ini mempunyai 3 objek kajian yaitu kosmologi (alam semesta), psikologi (jiwa), teologi (Tuhan). Lihat, Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat* (Jakarta: komunitas Bambu, 2001), hlm. 5-7.

⁷ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj Wa Tathbiqih* ter. Yudian Wahyudi dkk. (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm.172-173.

meliputi yang lebih rendah dan yang lebih rendah adalah suatu limpahan dari yang lebih tinggi.⁸

Setelah pemikiran Yunani itu masuk ke dunia Islam dan dipelajari oleh ulama-ulama Islam, maka tak dapat di pungkiri bahwa pemikiran mereka mempengaruhi pemikir-pemikir muslim. al-Kindi misalnya, berpendapat bahwa jiwa adalah *jauhar basīth* (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam dan lebar) yang mempunyai wujud tersendiri dan terpisah dengan jasmani. Sedangkan kesatuan jiwa dan jasmani hanya bersifat *accident*. Oleh karena itu, jasmani yang binasa tidak meniscayakan kebinasaan jiwa. Hal ini lebih dekat dengan pendapat Plato, meskipun bertolak belakang dengan pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa kesatuan jiwa dengan jasmani adalah bersifat *esensial*.⁹

Pemikiran al-Kindi sangat kuat mempengaruhi pemikiran al-Farabi. Sehingga pendapatnya tidak jauh berbeda dengannya. Menurut al-Farabi, jiwa adalah *jauhar* rohani sebagai *form* bagi jasmani. Kesatuan keduanya merupakan kasatuan bersifat *accident*, artinya keduanya mempunyai substansi yang berbeda dan kebinasaan jasmani tidak membawa kebinasaan jiwa.¹⁰ Begitu juga Ibnu Sina, pemikirannya sangat terpengaruhi oleh pemikiran filsuf sebelumnya, yaitu dalam masalah hubungan jiwa dan jasmani lebih dekat dengan pendapat Plato. Oleh

⁸ Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: UI-pres, 1986), hlm.173.

⁹ Sirajudi Zar, *Filsafat Islam: Filsuf Dan Filsafatnya* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 59-60

¹⁰ Sirajudi Zar, *Filsafat Islam: Filsuf*, hlm .87

karena itu, ia mempunyai kesimpulan yang sama, yaitu kesatuan jiwa dan jasmani bersifat *accident*.¹¹

Kesimpulan ini membawa dampak pada penolakannya terhadap kebangkitan raga atau jasmani, karena ketika orang meninggal jasadnya akan hancur sedangkan jiwanya akan tetap, sehingga hanya jiwalah yang akan dibangkitkan, "... karena hubungan antara jiwa dan badan berlangsung antara masa *al-Nafkh* (tiupan jiwa kepada badan) dan *al-Maut* (kematian). *al-Nafkh* adalah titik mula kontak terjadi dan *al-maut* adalah titik akhir kontak itu berlangsung, sekaligus menandai perpisahan antara keduanya".¹² Sementara jiwa dan jasmani adalah dua hal yang sangat berbeda. Jiwa adalah substansi yang berjenis khusus, sedangkan jasmani adalah sesuatu yang berjenis materi. Jika hubungan jiwa dan jasmani terputus, maka masa kehidupan manusia di dunia habis dan digantikan dengan kematian dengan ditandai tidak berfungsinya seluruh anggota jasmani, kemudian jasmani yang tidak berfungsi ini akan hancur dengan perjalanan masa.

Bagi mereka memang sulit memahami secara rasional bagaimana mungkin tubuh yang sudah hancur bersama tanah itu dikembalikan utuh seperti sediakala. Atau dalam keadaan bagaimana kebangkitan itu terjadi, apakah dalam keadaan dia waktu kecil atau dalam keadaan pada saat mati? Sehingga jika seseorang mati dalam keadaan tua renta yang lemah fisiknya ia akan dibangkitkan

¹¹ Sirajudi Zar, *Filsafat Islam: Filsuf*, hlm .109

¹² Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm.85

dalam keadaan seperti itu pula, bagaimana mungkin ia dapat menghadapi sesaknya jumlah manusia yang begitu banyak?.¹³

Selain itu dasar pengingkaran mereka terhadap kebangkitan jasmani yang diambil dari nash diantaranya adalah sabda Nabi yang berbunyi, ‘*Allah berfirman: aku telah menyediakan untuk hamba-hambaku yang saleh apa-apa yang tidak terlihat oleh mata, tidak terdengar oleh telinga dan tidak terbetik oleh hati manusia.*’ Hal ini dipahami adanya hari pembalasan setelah kebangkitan manusia itu hanya bersifat ruhani, karena kesenangan bersifat ruhani itu lebih mulia dari pada kesenangan yang bersifat bendawi.¹⁴

Mereka memang berusaha memadukan agama dan filsafat dalam pengetahuan bagaimana Islam dijelaskan dengan cara berpikir dan metode filsafat yang bertitik tolak pada rasio dan dalil-dalil ‘*aqli*. Mereka melakukan tafsir alegoris (takwil).¹⁵ Sehingga sumber agama tidak bertentangan dengan kesimpulan filsafat. Dengan demikian, para filsuf Islam itu mencoba *to assimilate the data of revelation by fitting the into the framework of philosophy*. Akan tetapi,

¹³ Musya Asy’ari, *Filsafat Islam: Sunah*, hlm. 252.

¹⁴ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf Al Ghazali: Refleksi Petualangan Intelektual dari Teolog, Filosof hingga Sufi*, (Jakarta: Putra Harapan, 1999), hlm.138

¹⁵ Takwil ialah mengeluarkan sesuatu kata dari arti yang leterjik-hakiki untuk dibawa ke arti majazi (arti alegorik; *figurative*; bukan arti sebenarnya). Achmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 62. Menurut G.C.Anawati, seorang orientalis yang ahli pemikiran filsafat Islam, mengatakan bahwa dalam melakukan tafsir alagoris ini para filsuf Islam mempunyai basis rasional yang sama yaitu logika Aristoteles. Artinya mereka mempunyai kepercayaan yang sama pada kemampuan akal dan keyakinan adanya kaidah tertinggi, yaitu Allah yang dipandang sebagai keadaan yang sempurna, “penggerak yang tidak digerakan (*mover-unmovable*)” yang menciptakan dunia yang kekal. Lihat, Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 174.

penjelasan mereka tentang pokok-pokok wahyu secara filosofis ini dianggap salah dan keliru oleh kalangan Islam tradisional seperti al-Ghazali.¹⁶

Sebagaimana pandangan mereka tentang kebangkitan kembali, al-Ghazali menganggap pandangan mereka sebagai kekeliruan dan kesesatan belaka, lantaran pandangan tersebut menafikan kekuasaan Tuhan. Sedangkan menurutnya Tuhan adalah Maha Kuasa, sehingga pertanyaan apakah dia akan membangkitkan manusia dalam bentuknya yang spiritual (jiwa) ataukah yang materi (raga) bukanlah suatu persoalan bagi Tuhan. al-Ghazali meyakini bahwa ada hal-hal tertentu yang berkaitan dengan janji Tuhan, dimana janji itu tentunya akan diketahui oleh sesuatu yang paling sempurna. Kesempurnaan itu di mungkinkan dengan berpadunya antara jiwa dan raga dan karenanya perpaduan itu menjadi wajib untuk dibenarkan.¹⁷

al-Ghazali memang mempunyai pandangan kebangkitan kembali yang berbeda dengan para filsuf sebelumnya, bahkan ia telah menganggap pandangan mereka sebagai kekufuran. Dan ia tidak hanya berhenti pada argumen ini, ia memberikan argumen yang lebih luas dan menguraikan penolakan para filsuf terhadap kebangkitan jasad itu dalam kitabnya yang berjudul *Tahāfut al-Falāsifah*, tepatnya pada permasalahan yang terakhir dari duapuluh permasalahan yang dibahas.

al-Ghazali menguraikan sikap para filsuf menunjukan betapa pentingnya menegaskan perihal hakikat materi dalam kehidupan. Itulah sebabnya al-Qur'an

¹⁶ Budi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana*, hlm.174

¹⁷ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali*, hlm. 107.

menguraikan kehidupan akhirat dengan bahasa ragawi, namun permasalahannya adalah bagaimana menjelaskan proses alami kematian dan pembusukan tubuh bisa dikembalikan oleh Allah. “Memang, mungkin saja membayangkan bahwa setelah saya dikubur, saya dibangkitkan kembali oleh Allah dengan kemahakusaanya, lantas saya mengembara bersama ruh dan tubuh saya ketempat yang layak untuk saya, akan tetapi apakah imajinasi ini membuktikan hal itu mungkin adanya?”¹⁸

Berdasarkan paparan di atas, peneliti akan mengkaji kitab *Tahāfut al-Falāsifah* tersebut. Akan tetapi, dari duapuluh masalah tentang metafisika yang dibahas al-Ghazali, peneliti akan mengkhususkan pada permasalahan yang terakhir yaitu tentang penolakan al-Ghazali terhadap para filsuf dalam hal pengingkaran kebangkitan jasmani. Diskursus seputar doktrin keagamaan ini sangat menarik untuk di cermati, sebab terdapat suatu paradoks ketika persoalan ini diusung ke dalam tataran ilmiah-empiris. Selain itu doktrin ini merupakan bagian dalam dogma agama Islam yaitu rukun Iman yang kelima, wajib percaya terhadap hari akhir.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dijelaskan diatas, peneliti mengambil rumusan masalah sebagai berikut: bagaimana pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah*?

¹⁸ Oliver Leaman, *Filsafat Islam Sebuah Pendekatan Tematis* (Bandung :Mizan, 2002), hlm. 43.

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sesuai dengan rumusan diatas, kajian ini bertujuan untuk mengetahui secara mendalam pemikiran al-Ghazali tentang kebangkitan kembali dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah* yang merupakan sintesis atas argumen yang dianggapnya dapat mengakibatkan kufur yaitu pengingkaran para filosof terhadap kebangkitan jasmani.

Sedangkan hasil kegunaan dari kajian ini nantinya, diharapkan secara teoritik dapat memberikan sumbangan terhadap khazanah pemikiran Islam di bidang kajian metafisika yang merupakan cabang dari filsafat. Selain itu hasil kajian ini diharapkan dapat mengandung arti akademik (*academic significance*), yaitu sebagai salah satu syarat dalam rangka menyelesaikan studi Strata-1 Jurusan Aqidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

D. Tinjauan Pustaka

Sebagaimana yang sudah diketahui bahwa al-Ghazali telah dinobatkan oleh mayoritas umat sebagai *Hujjah al-Islām*. Ia sudah menyelami samudra pengetahuan yang luas sehingga kaya akan perbendaharaan ilmu. Bahkan kehebatanya tidak hanya diakui oleh dunia timur tetapi dunia barat pun mengakuinya, sehingga banyak sekali karya-karyanya yang sudah di terjemahkan, dikaji dan diteliti oleh para ilmuwan.

Seperti penelitian yang dilakukan oleh Jaja Nurjaman yang berjudul *Skeptisisme Al-Ghazali*. Pada penelitian ini lebih mengacu kepada kitab *al-*

Munqid Min al-Dalāl buah karya al-Ghazali. Dalam penelitian ini dijelaskan faktor-faktor yang menyebabkan al-Ghazali mengalami skeptis atau kebimbangan ruhani baik dipandang dari sudut agama, politik, maupun sosial-kultural. Kemudian dijelaskan juga upaya-upaya yang dilakukan al-Ghazali untuk mengatasi keragu-raguanya sehingga beliau memasuki berbagai macam aliran ilmu pengetahuan seperti: kalam, filsafat, batiniah dan beliau menemukan kelemahan-kelemahan semua aliran tersebut. Kemudian sampailah beliau menemukan jalan yang bisa mengatasi kebimbangannya yaitu jalan sufi yang terdapat dalam aliran tasawuf. Jalan ini tidak bisa diikuti kecuali dengan ilmu dan amal, yang harus menempuh tanjakan-tanjakan ruhani dan menyucikan diri dari akhlak tercela agar hati menjadi kosong selain Allah, sehingga setelah al-Ghazali mengalami skeptis dan menemukan solusinya, pada akhir skripsi tersebut menjelaskan pandangan al-Ghazali tentang *skeptisisme*.¹⁹

Kajian *al-Munqid Min al-Dalāl* karya Imam al-Ghazali juga dilakukan oleh Nopenri M, akan tetapi berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh Jaja Nurjaman, kajian ini lebih difokuskan pada kritik epistemologi al-Ghazali terhadap bangunan ilmu-ilmu Islam (*islamic science*) pada zamannya. Kerangka kerja yang dilakukan oleh al-Ghazali dalam melakukan kritik epistemologinya menggunakan pendekatan skeptis, dalam arti bahwa seluruh jenis pengetahuan bukanya dibenarkan tetapi diragukan untuk kemudian di cari dasar pembenarannya,

¹⁹ Jaja Nurjaman, “*Skeptisisme al-Ghazali*”, Skripsi Fakultas Ushuludin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

disamping itu sikap kritis juga dikedepankan oleh al-Ghazali untuk mencari pembenaran ilmu tersebut.²⁰

Kemudian penelitian yang dilakukan oleh Adib Alamudin yang berjudul *Konsep Manusia dalam Pandangan al-Ghazali* menjelaskan konsep manusia secara universal, yaitu hakikat manusia yang mencakup setiap objek partikular dan spesies. Hal-hal yang fundamental dari konsep manusia yaitu struktur manusia dan eksistensinya juga di bahas dalam skripsi ini, dijelaskan juga bahwa manusia menurut al-Ghazali adalah suatu makhluk dengan identitas yang tetap dan tidak berubah-ubah yaitu yang beliau sebut dengan *al-nafs* (jiwa).²¹

Sedangkan buku yang dikarang oleh Oliver Lieman berjudul *An Introduction to Medieval Islamic* yang diterjemahkan oleh Amin Abdullah sebenarnya juga membahas tentang sanggahan al-Ghazali terhadap filsafat akan tetapi hal itu lebih menekankan pada perdebatan fiilosofis yang memunculkan berbagai argumen para filsuf yang tidak sepakat dengan al-Ghazali. Kemudian untuk pandanganya terhadap kebangkitan jasmani juga tidak dibahas secara spesifik akan tetapi dimasukkan ke dalam bab tentang keabadian dan *active intellec*.²²

Selanjutnya penelitian yang dilakukan oleh Muzammil yang berjudul *Kritik al-Ghazali Terhadap Konsep Kekadiman Alam*. Dalam penelitian ini lebih

²⁰ Nopenri M, “*Kritik Epistemologi al-Ghazali dalam Kitab al-Munqid min al-Dholal*”, Skripsi Fakultas Ushuludin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.

²¹ Adib Alamudin, “*Konsep Manusia Dalam Pandangan al-Ghazali*”, Skripsi Fakultas Ushuludin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

²² Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic* terj. M Amin Abdullah (Jakarta, Rajawali, 1989), hlm.

ditekankan pada kritiknya terhadap metafisika yang dikhususkan pada salah satu dari tiga hal yang dianggap kufur yaitu kritiknya terhadap konsep kekadiman alam dari para teolog dan para filsuf Peripatetik. Menurutnya bahwa alam ini diciptakan dan bersifat baru (*ḥudūṣ*), karena jika alam ini *qadīm* maka akan terdapat dua *qadīm* yaitu Tuhan dan alam. Dan hal ini mustahil terjadi karena hanya Tuhanlah yang memiliki sifat *qadīm*, tidak ada yang boleh menyamainya. Dalam penelitian ini dapat dilihat juga bahwa metode yang digunakan al-Ghazali untuk mengkritik konsep para filsuf itu adalah metode filsafat yang sistematis, sehingga tidak mengherankan jika beliau juga disebut sebagai filsuf.²³

Berbeda dengan penelitian yang sudah ada, penelitian ini secara tegas menfokuskan diri pada pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani dalam kitabnya *Tahāfut al-Falāsifah*, karena sepengetahuan peneliti dalam menelaah pustaka pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani belum ada yang menelitinya.

E. Metode Penelitian

Untuk sebuah karya ilmiah, metode²⁴ mempunyai peranan yang sangat penting. Metode yang digunakan dalam sebuah penelitian menentukan hasil

²³ Muzammil, “Kritik al-Ghazali Terhadap Konsep Kekodiman Alam”, Skripsi Fakultas Ushuludin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2001.

²⁴ Metode (*method*) pada dasarnya adalah cara untuk menghimpun data dan memeriksa kebenaran pengetahuan tentang gejala atau gagasan yang ditelaah. Lihat, The Liang Gie, *Ilmu Politik Pembahasan tentang Pengertian Kedudukan, Lingkungan dan Metodologi* (Yogyakarta, YSIT, 1990), hlm. 80. Sedangkan menurut koentjaraningrat metode (Yunani: *methodos*) adalah cara atau jalan. Sehubungan dengan upaya ilmiah maka metode menyangkut masalah kerja; yaitu cara kerja untuk dapat memahami objek yang menjadi sasaran ilmu yang bersangkutan. Lihat, Anton Bakker, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 14.

penelitian tersebut. Sebuah metode penelitian merupakan ketentuan standar yang harus dipenuhi. Penelitian tentang pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan kembali dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah* ini termasuk salah satu jenis penelitian pustaka (*library research*) karena sumber-sumber data yang diperlukan dalam bentuk karya ilmiah berupa buku-buku, artikel, jurnal majalah, catatan-catatan, dan lain sebagainya.²⁵ Oleh karena itu penelitian ini membutuhkan metode yang sistematis. Adapun langkah-langkahnya adalah :

1. Pengumpulan Data

Mengingat data dalam penelitian ini berupa data kepustakaan, maka langkah pertama yang peneliti lakukan adalah mengumpulkan data-data yang erat kaitanya dengan topik pembahasan dalam penelitian ini yang peneliti klasifikasikan dalam dua bentuk

- a. Data primer, data ini diambil langsung dari karya asli al-Ghazali yang akan diteliti salah satu babnya yaitu kitab *Tahāfut al-Falāsifah*, yang membahas tentang berbagai kritik al-Ghazali terhadap para filsuf, kemudian karya asli yang lain sebagai penopang seperti: *al-Munqid Min al-Dalāl*; yaitu tentang perjalanan skeptis al-Ghazali, kemudian *Mizān al-Amāl* dan kitab-kitab yang terkumpul dalam kitab *majmu' al rasaail*.
- b. Data sekunder, adalah data yang digunakan sebagai penunjang data primer untuk melengkapi data-data yang dibutuhkan dalam penelitian ini dan tentunya yang mempunyai kaitan erat dengan topik yang

²⁵ Kartini, *Pengantar Metode Riset Sosial* (Bandung: Mandar Maju, 1996), hlm.33.

dibahas dalam penelitian ini baik berupa buku-buku, jurnal, artikel ensiklopedi atau yang lainnya.

2. Pengolahan Data

Setelah data-data terkumpul baik data primer maupun sekunder, peneliti akan melakukan pengolahan dengan cara menyaring dan memilah untuk mendapatkan data yang dibutuhkan agar penelitian ini dapat dipahami secara tepat dan jelas.

Adapun metode yang digunakan dalam pengolahan itu adalah :

- a. Deskripsi, yaitu upaya penggambaran secara utuh keterangan-keterangan, proposisi-proposisi dan hakikat yang sifatnya mendasar atau menguraikan secara teratur mengenai seluruh konsep pemikiran tokoh, kemudian diterangkan secara terperinci dan teratur²⁶
- b. Transliterasi, yaitu pemindahan dari bahasa yang satu ke bahasa yang lain.
- c. Interpretasi, yaitu menyelami ungkapan-ungkapan al-Ghazali serta konsep-konsep yang berhubungan dengan kebangkitan jasmani untuk mengungkap arti dan implikasi yang ditimbulkannya.²⁷
- d. Analisis, dalam filsafat, analisa berarti perincian istilah-istilah atau ungkapan-ungkapan ke dalam bagian-bagiannya sedemikian rupa sehingga dapat dilakukan pemeriksaan atas makna yang

²⁶ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghlmia Indonesia, 1998), hlm. 65.

²⁷ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, hlm, 65.

dikandungnya.²⁸ Dengan metode ini peneliti akan melakukan pemeriksaan secara konseptual atas makna yang terkandung dalam ungkapan-ungkapan atau argumen yang digunakan al-Ghazali sehingga dapat memperoleh substansi makna yang dimaksud dari ungkapan tersebut.

F. Sistematika Pembahasan

Bab I, pada bab ini merupakan pendahuluan, di mana dalam pendahuluan itu terdiri dari latar belakang masalah, yang mencoba membahas sebuah permasalahan untuk menonjolkan sisi problem yang akan diteliti dalam pembahasan berikutnya kemudian diteruskan dengan mengambil sebuah perumusan masalah. Setelah itu, peneliti menentukan tujuan dan kegunaan penelitian, sehingga penelitian ini memiliki visi dan misi serta kepentingan yang nyata bagi perkembangan akademik khususnya di bidang filsafat. Selanjutnya, diteruskan dengan tinjauan pustaka yang mencoba menelaah setiap kajian yang membahas pemikiran al-Ghazali khususnya dalam bidang filsafat. Dari beberapa penelitian sebelumnya untuk diambil perbedaan *point of idea*-nya. Sedangkan, untuk metodologi penelitian ini digunakan sebagai satu cara dan bagaimana peneliti bisa memecahkan suatu permasalahan yang telah dirumuskan sehingga peneliti dapat membahas secara sistematis sesuai dengan pendekatan yang telah peneliti tentukan. Terakhir, yakni tentang sistematika pembahasan ini berguna untuk memetakan tentang pembahasan secara runtut sesuai dengan dalam aturan

²⁸ Louis Katsoff, *Pengantar Filsafat* terj. Hartono Hadi Kusumo (Jakarta: Tiara Wacana, 1987), hlm. 18.

penulisan ilmiah dan terutama lebih khususnya dalam aturan penulisan skripsi akademik pada Fakultas Ushuluddin

Bab II, pada bab ini peneliti mencoba membahas biografi al-Ghazali dan dinamika pemikiran al-Ghazali, yang meliputi kelahiran dan perjalanan intelektual al-Ghazali, pembahasan ini dibutuhkan untuk mengetahui latar belakang kehidupan sang tokoh, dari dimensi geografis, kebudayaan, dan lingkungan sosial sekitarnya, melainkan juga pada tingkat pendidikan, siapa saja tokoh intelektual yang pernah terlibat dalam pemikirannya. Kemudian tentang karya-karyannya, untuk menunjukkan inilah karya-karya yang pernah ditulisnya.

Bab III, pada bab ini peneliti mencantumkan teks yang akan dikaji yaitu teks asli al-Ghazali tentang kebangkitan kembali yang diambilkan dari kitab *Tahāfut al-Falāsifah*, kemudian teks itu peneliti terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia agar nantinya proses analisis menjadi mudah, sehingga dapat diketahui pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan kembali secara tepat. Hal ini dikehendaki agar pembaca bisa memahami secara runtut yaitu argument asli al-Ghazali kemudian pemahaman penulis dari hasil analisis tersebut.

Bab IV, pada bab ini merupakan bagian dari analisis filosofis atas teks asli al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani yang terdiri dari pemahaman al-Ghazali terhadap pandangan filosof tentang kebangkitan kembali yang meliputi penolakannya terhadap kembalinya tubuh setelah mati. Kemudian kritik al-Ghazali terhadap pandangan filosof tersebut, dari kritik ini nantinya dapat diperoleh pandangan al-Ghazali, kemudian orientasi al-Ghazali dari teks tersebut. Dan yang terakhir peneliti memberikan kritik terhadap al-Ghazali atas apa yang sudah

ditulisnya. Analisis filosofis ini digunakan karena disiplin ilmu peneliti berkaitan dengan kefilsafatan, sehingga peneliti harus membahas tentang pandangan al-Ghazali dengan cara yang sistematis dan kritis sehingga dapat diketahui secara jelas.

Bab V pada bab ini merupakan dari penutup yang berupa kesimpulan dan saran-saran dari keseluruhan isi. Dalam pembahasan kesimpulan ini peneliti menjelaskan dan mengambil beberapa *point of idea* pada pembahasan sebelumnya. Kemudian dilanjutkan, dengan saran-saran yang berhubungan dengan penelitian ini kepada peneliti-peneliti selanjutnya yang akan mengkaji pemikiran al-Ghazali agar penelitian ini dapat di kembangkan.

BAB II

BIOGRAFI *ḤUJJAH AL-ISLAM* AL GHAZALI

A. Riwayat Hidup

Abu Hamid al-Ghazali,¹ merupakan seorang sarjana Islam yang namanya malang melintang semenjak era Kerajaan Abasiyah sampai hari ini dan berkat kedalaman ilmunya, ia dikenal sebagai *ḥujjah al-Islām* dan *al-Imām al-Jalīl*. al-Ghazali dilahirkan pada tahun 450 H / 1058 M (tidak diketahui bulan dan tanggalnya)² dengan nama Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Ahmad.³ Ayahnya adalah seorang sufi yang saleh dan sekaligus ilmuwan yang suka mendatangi diskusi-diskusi para ulama waktu itu.

al-Ghazali memiliki seorang saudara bernama Ahmad.⁴ Saat kecil ia dan saudaranya dititipkan oleh ayahnya untuk belajar pada temanya, seorang sufi bernama Ahmad al-Razkani. Oleh karena perekonomian yang tidak mendukung

¹ Nama Abu Hamid berasal dari nama seorang putranya, yakni Hamid. Oleh sebab itu, ia dipanggil Abu Hamid (Ayahnya Hamid), meskipun anak tersebut meninggal sewaktu masih kecil. Sementara sebutan al-Ghazali berasal dari dua kemungkinan, *pertama*; nama tersebut diambil dari nama tempat kelahirannya yaitu *Gazalah*, suatu kampung kecil yang berada di kabupaten Thus, propinsi Khurasan, wilayah Persi (Iran) oleh karena itu, sebutan al-Ghazali dengan satu “Z”. *Kedua*; nama tersebut berasal dari pekerjaan sehari-hari yang dihadapi dan dikerjakan oleh ayahnya, sebagai seorang penenun dan penjual kain tenun yang dinamakan *gazzal* oleh sebab itu, sebutan al-Gazzali dengan dua “Z”. Lihat, Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al-Ghazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 27-28.

² Ali Isa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali* terj. Johan Smit, dkk. (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 11.

³ A. Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 214. Lihat Yusuf Qardawi, *Al Ghazali Antara Pro Dan Kontra*. terj Abrori Hasan (Surabaya: Pustaka Progresif, 1996), hlm. 39. Al Ghazali, terj Irwan Kurniawan, *Mutiara Ihya' Ulūm al-Dīn* (Bandung : Mizan, 2004), hlm. 9.

⁴ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf al-Ghazali: Refleksi Petualangan Intelektual dari Teolog, Filosof hingga Sufi*, (Jakarta: Putra Harapan, 1999), hlm. 10. Lihat juga, Achmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), hlm 135.

serta hidup di lingkungan yang sederhana tersebut membentuk kesadaran al-Ghazali larut dalam suasana sufistik. Ia hidup dibawah asuhan al-Razkani diperkirakan sampai usia 15 tahun.⁵

Setelah mendapat bimbingan belajar dari guru pertamanya, ia dan saudaranya melanjutkan studi ke sebuah madrasah yang didirikan oleh Perdana Menteri Nizam al-Mulk di kota kelahiranya, tanpa dipungut biaya. Di sana mereka belajar fiqh dengan Ahmad Ibn Muhammad al-Zahkrani, kemudian mereka mendapatkan pelajaran tasawuf dari Yusuf al-Nassaj.⁶

Belum puas dengan ilmu yang didapat, al-Ghazali kemudian mengembara ke Jurjan, sebelah tenggara Laut Kaspia, untuk berguru kepada Abu Nasr al-Isma'ili. Kemudian ia pergi ke kota Nisabur untuk melanjutkan pendidikanya ke jenjang yang lebih tinggi pada suatu madrasah Nizamiyah. Di sinilah ia mendapatkan bimbingan dari seorang guru yang terkenal dengan *Imām al-Haramain*, yakni: Abu al-Ma'ali Dihauddin al-Juwaini. kepadanya Ia belajar mengenai berbagai persoalan madzab-madzab berikut perbedaan pendapat dan perbantahanya, kemudian teologinya, ushul fikih, logika, retorika, filsafat dan lain-lain. Ia pun akhirnya menguasai berbagai pendapat tentang semua cabang ilmu tersebut.⁷

Bagi gurunya, al-Juwaini, ia sangat mengagumkan, sehingga meski dalam jangka waktu pendek kehebatan dan keahlianya sudah dapat mengimbangi

⁵ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur rahman, Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, (yogyakarta: islamika, 2004), hlm. 36.

⁶ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf al-Ghazali: Refleksi*, hlm. 11

⁷ Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazali*, hlm. 36.

gurunya. Oleh karena itu, al-Juwaini mengangkatnya menjadi dosen di berbagai fakultas di Universitas Nizamiah. Bahkan ia sering diutus menggantikan mengajar dan mewakili memimpin pada saat gurunya berhalangan.⁸

Tidak lama setelah al-Ghazali secara resmi diangkat menjadi dosen, al-Juwaini meninggal dunia. Sehingga ia ditunjuk oleh Nizam al-Mulk untuk mengisi posisi sebagai rektor Universitas Nizhamiah. Bahkan, sekaligus diminta untuk mendiami Muaskar⁹ agar ia juga bisa menjadi guru besar yang memberikan pengajian tetap dalam dua minggu sekali kepada mereka. Selain itu ia juga diminta untuk menjadi penasihat agung perdana menteri dalam memimpin negara.¹⁰

Tetapi di balik puncak kariernya al-Ghazali malah mengalami penderitaan batin, terutama setelah terbunuhnya Perdana Menteri Nizam al-Mulk dan Khalifah *Muqtadi bi amri Allāh*. Setelah kepergian dua pemimpin tersebut kekhalifahan dipegang oleh Abu al-Abbas (bergelar *Mustazir bi Allāh*) yang sangat lemah untuk mengamankan kemelut yang terjadi dimana-mana. Khalifah baru itu juga sangat lemah menghadapi aliran Batiniyyah yang terbukti menjadi dalang atas pembunuhan terhadap kedua pemimpin tersebut. Kegoncangan batin yang sangat hebat membuat al-Ghazali jatuh sakit selama enam bulan dan mengalami *skeptis* (keraguan terhadap ilmu yang diperolehnya) selama sepuluh

⁸ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al- Ghazali*, hlm. 33- 34.

⁹ Muaskar ialah sebuah tempat kediaman para pembesar-tinggi negara (pemegang kendali kekhalifahan), ulama-ulama besar dan sarjana dari berbagai ilmu. Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al- Ghazali*, hlm. 36- 37.

¹⁰ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al- Ghazali*, hlm. 36- 37.

tahun. Sehingga ia terpaksa meninggalkan Baghdad pada tahun 1095 M dan mengundurkan diri dari seluruh jabatannya, terutama dari jabatannya sebagai rektor Universitas Nizamiyah, untuk berkhawatir di Damaskus.¹¹

Dari Damaskus kemudian ia melanjutkan ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Namun dalam perjalanannya, sebelum sampai di Madinah ia singgah terlebih dahulu di Yerusalem dan Hibron (Palestina) untuk menunggu musim haji tahun berikutnya, yaitu pada bulan November dan Desember tahun 1096 M. Setelah 10 (sepuluh) tahun menyendiri ia baru kembali ke Baghdad yaitu pada tahun 1105 M dan satu tahun kemudian ia kembali ke kota Thus dan membentuk suatu kelompok sufi yang dipimpinya sendiri.¹²

Pada tahun 1106 M al-Ghazali diminta kembali untuk mengajar di Universitas Nizamiyah Nisapur. Ia pun menerimanya dan tinggal di sana selama tiga tahun. Dan setelah itu kembali lagi ke kota Thus karena alasan yang tidak diketahui sampai kemudian ia meninggal disana pada tahun 1111 M.¹³

B. Dinamika Pemikiran al-Ghazali

Pengalaman *skeptis* al-Ghazali memberikan gambaran terhadap studi dan penelitian untuk mencari validitas ilmu pengetahuan pada masanya. Pengetahuan yang diperoleh selama ini tidaklah menghasilkan rasa tahu pada dirinya oleh karena itu, ia mencari pengetahuan yang bisa meyakinkan dirinya dari keraguan yang ada dalam pikirannya (tidak lagi ditemukan bantahannya).

¹¹ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al- Ghazali*, hlm. 41- 43.

¹² Ahmad Ali Riyadi, *Psikologi Sufi al Ghazali* (Yogyakarta: panji pustaka, 2008), hlm. 12.

¹³ Ahmad Ali Riyadi, *Psikologi Sufi al Ghazali*, hlm. 12

Sejarah kehidupan al-Ghazali memberikan pengertian kepada kita bahwa ia selalu ragu. Al-Ghazali menceritakan langsung bahwa ketika mengkaji suatu pengetahuan ia berani menyusup ke dalam setiap sudut yang gelap, menaklukan segala problematika, meneliti semua keyakinan dengan tanpa membedakan antara yang benar dengan yang salah, sunni maupun bidah. Ia meneliti prinsip-prinsip dan pandangan aliran Batiniyyah, Dhohiriyah, orang-orang *zindik* maupun ahli ibadah. Ia berkonsentrasi secara penuh dan serius untuk mengetahui alasan mengapa mereka berlaku demikian serta apa kelebihan dan kelemahan mereka, semua itu dilakukan olehnya semenjak masih muda. Thaha Abdul Baqir menuturkan bahwa itu merupakan bukti yang paling fundamental, sebuah tanda tentang ketidakyakinan terhadap madzhab-madzhab tertentu.¹⁴

Setelah al-Ghazali sembuh dari penyakit batinnya, tergambar dibenaknya bahwa orang-orang yang mencari kebenaran tergolongkan dalam empat bagian, antara lain:

1. Ahli kalam; adalah orang yang menyebut dirinya sebagai ahli berpikir mendalam (*ahl ra'yi wa al-naḍīr*) dan cenderung rasionalis.
2. Kaum Batiniyyah; adalah orang yang menyangka dirinya sebagai orang yang terdidik dan memperoleh hak khusus untuk mendapatkan pengajaran dari seorang imam yang terjaga dari dosa dan kesalahan (*ma'sūm*).
3. Filosof; adalah orang yang menganggap dirinya sebagai ahli logika dan argumentasi.

¹⁴ Thaha Abdul Baqi Surur, *Alam Pemikiran al-Ghazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), hlm. 34.

4. Kaum sufi; adalah orang yang mengklaim dirinya mempunyai tempat khusus di hadirat Ilahi, dapat menyaksikan (*musyāhadah*) rahasia Allah dan dapat menyingkap (*mukāsyafah*) keagungan-Nya.¹⁵

Sebenarnya pengetahuan yang dicari al-Ghazali adalah pengetahuan yang diyakini kebenarannya (*al-‘ilm al-yaqīn*). Oleh karena itu, untuk mencapai tahap pengetahuan yang diyakini benar dan dapat menghilangkan *skeptis*-nya ia harus memasuki dan menyelidiki dari satu disiplin ilmu dan berpindah kepada disiplin ilmu yang lain. Sehingga tidak mengherankan jika ia dikenal sebagai tokoh yang ahli dalam berbagi disiplin ilmu yang menyandang berbagai gelar.

Penelusuran pertama kali yang dilakukan al-Ghazali adalah mendalami dan mengkritisi ilmu kalam. Pada masanya, penggabungan prinsip-prinsip filsafat ke dalam kalam sebagaimana yang dipelopori oleh kaum Mu'tazilah mengalami sukses yang sangat berarti tetapi mengalami kemunduran ketika berakhirnya periode tersebut. Kemudian muncullah al-Asyari (w. 324 H / 935 M) dan al-Maturidi (w. 333 H / 944 M) yang menawarkan semacam sintesis dari pandangan-pandangan teologi yang saling bertentangan yang ada pada waktu itu. Mulai periode inilah sampai al-Ghazali, penggunaan akal dan prinsip-prinsip filsafat dalam pembahasan kalam tidak banyak berkembang.¹⁶

¹⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Dalāl fī Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali* (Kairo: *al-Maktabah al-Taufiqiyyah*, tt), hlm. 581. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), hlm, 451.

¹⁶ Hasan Asri, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik: Gagasan Pendidikan al-Ghazali*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 26. Lihat juga, Muhammad said, *Pandangan al-Ghazali tentang Ilmu Kalam dalam Kitab al-Munqid min al-Dhalal*, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

Di sisi lain, dijelaskan juga bahwa teologi al-Ghazali yang diambilnya dari al-Asy'ari ialah jalan tengah antara aliran Jabariyah dan Qadariyah, yaitu tentang perbuatan manusia yang bebas dan terikat oleh kekuasaan Allah. Akan tetapi jika kita analisis secara seksama, teologi al-Ghazali ini lebih banyak condong ke posisi Jabariyah karena paham kekuasaan dan kehendak mutlak Tuhan menempati porsi yang lebih banyak.. Dengan demikian paham ini membawa sikap *fatalism*,¹⁷ mengakibatkan hilangnya tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan, karena segalanya telah menjadi urusan Tuhan.¹⁸

Dengan latar belakang diatas al-Ghazali ingin melakukan penyelidikan terhadap ilmu kalam secara mendalam, setelah ia menelaah buku-buku para ahli kalam. Ia memang menemukan wacana yang memenuhi misi dari ilmu kalam akan tetapi ia masih menganggap belum penuh memenuhi misinya. Misi ilmu kalam menurutnya, adalah memelihara sunnah dan memperjuangkan aqidah yang diterima langsung oleh Muhammad SAW dari usaha-usaha penyimpangan yang dilakukan oleh ahli bid'ah. Akan tetapi usaha yang mereka lakukan telah menggunakan dasar-dasar pemikiran dari musuh-musuhnya sendiri, yakni merebut senjata musuh untuk memukulnya, hal yang demikian bukan dasar-dasar pengetahuan yang pasti dan seharusnya. Oleh karena itu ilmu kalam tidak cukup untuk memuaskan hatinya dan menyembuhkan penyakitnya.¹⁹

¹⁷ *Fatalism* dalam teologi, adalah keyakinan bahwa Allah SWT telah meramalkan dan meniscayakan terjadinya segala sesuatu di alam semesta ini. Paham *fatalisme* ini juga mengklaim bahwa peristiwa-peristiwa historis dan kehidupan manusia ditentukan sebelumnya oleh kehendak Allah. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 230.

¹⁸ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf Al Ghazali: Refleks*, hlm 21-22.

¹⁹ Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas al-Ghazali*, (Yogyakarta: TH Prees UIN sunan kalijaga, 2005), hlm. 62.

al-Ghazali mengakui, perkembangan ilmu kalam telah mendorong dirinya untuk menyelidiki hakikat segala sesuatu; memperdalam penyelidikan *jauhar* (zat / substansi) dan *'arād* (aksiden) serta hukum masing-masing dari keduanya. Namun metode pembahasan ilmu kalam tersebut tidak dapat menanamkan aqidah yang benar kepada umat yang menganutnya, apalagi untuk menuntun orang awam agar bisa menghayatinya.

Metode yang digunakan oleh ahli kalam dalam perdebatan pada masa itu menggunakan metode *dialektik*²⁰ dengan dalil-dalil rasional. Sehingga bentuk karya-karyanya kalau dilihat di antara isinya banyak alinea yang diawali dengan “*Maka kami mengatakan.....*,” yang merupakan pendapat untuk menolak argumen lawan yang dibantah. al-Ghazali menganggap metode ini tidak bisa menanamkan aqidah yang benar kepada anak-anak muslim yang baru belajar atau orang-orang Islam yang sehari-hari selalu disibukkan oleh kerja atau kehidupan mereka, karena mereka berat untuk bisa menyerap segala argumen yang rasional dan filosofis. Begitu pula kepada orang yang sudah menganut paham yang mau dibantah, bentuk dialektis tersebut juga akan di tolak dengan dasar *fanatisme* golongan.²¹

Setelah mendalami ilmu kalam secara tuntas ternyata al-Ghazali belum menemukan apa yang ia cari, yang dapat menyembuhkan *skeptis*-nya, Oleh karena

²⁰ *Dialektika* pada mulanya menunjuk pada debat dengan tujuan utama menolak argumentasi lawan atau membawa lawan kepada kontradiksi-kontradiksi, dilema atau paradok, kemudian dapat diartikan sebagai seni mengajukan dan menjawab pertanyaan-pertanyaan yang tepat dalam sebuah diskusi pada saat yang tepat, secara tepat, sedemikian rupa sehingga menyebabkan pengetahuan jadi masalah. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 162.

²¹ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf al-Ghazali: Refleks*, hlm. 81.

itu, ia mulai mengkaji filsafat. Menurutnya karya-karya para ahli kalam tidak menunjukkan adanya bantahan-bantahan terhadap pemikiran para filosof kecuali hanya beberapa kata yang rumit, terpisah-pisah, kontradiktif dan salah yang tidak akan dikira oleh orang-orang awam sebagai sesuatu yang berasal dari kelompok orang yang mengkaji hakikat segala perkara.

Sebelum al-Ghazali menerima atau menolak pemikiran para filsuf, terlebih dahulu ia mencoba menelaah dan memahami secara mendalam melalui karya-karyanya. Jika kita lihat secara cermat itulah letak *epistemologi* pengetahuan al-Ghazali. Ia tidak mau mengkritik atau menguji validitas keilmuan sebelum betul-betul paham terhadap keilmuan tersebut. Sebagaimana yang ia katakan “*Aku tersadar bahwa membantah sebuah pendapat sebelum memahami dan menelaah kedalaman isinya terlebih dahulu, hanya akan seperti memanah di tengah kegelapan malam*”.²²

Setelah al-Ghazali menelaah sekitar selama dua tahun pada saat senggang di sela-sela kesibukannya mengarang dan mengajar, ia menemukan titik-titik tipuan dan kesalahan pemikiran para filsuf, bahkan ia tidak segan-segan mengecap *kāfir*. Untuk itu ia mengklasifikasikan mereka kedalam beberapa golongan serta membongkar indikasi kekufuran mereka sebagai berikut:

Pertama, golongan *al-zahiriyyūn* (*materialis*). Mereka adalah ateis-ateis yang menyangkal adanya Allah dan merumuskan kekekalan alam dan terciptanya alam dengan sendirinya.²³

²² Abu Hamid al-Ghazali *Al-Munqid min al-Dalāl*, hlm. 583..

²³ Abu Hamid al-Ghazali *Al-Munqid min al-Dalāl*, hlm. 583.

Kedua, Ṭabi'iyūn (deistic). Mereka melaksanakan berbagai riset pada alam semesta dan sesuatu yang menakjubkan di dunia binatang dan tumbuh-tumbuhan. Melalui riset-riset itu mereka cukup banyak menyaksikan keajaiban-keajaiban dalam penciptaan Allah dan mereka menemukan kebijaksanaanya, sehingga mereka mau tak mau mengakui adanya satu pencipta yang Maha Bijaksana. Walaupun demikian mereka tetap menyangkal adanya hari pengadilan, kebangkitan kembali dan kehidupan akhirat. Mereka tidak mengenal pahala atau dosa oleh karena itu, mereka memuaskan nafsu-nafsu mereka seperti binatang.²⁴

Ketiga, Ilāhiyyūn (teis). Mereka adalah filosof-filosof Yunani, seperti: Sokrates, Plato dan Aristoteles. Sedemikian efektifnya mereka membuktikan kesalahan-kesalahan filsafat *materialis* dan *naturalis* sehingga pihak-pihak lain tidak perlu lagi menyerangnya. Akan tetapi kelompok ini masih menyimpan sisa kekafiran dan bid'ah mereka yang tidak bisa dicabut lagi. Begitu juga para pengikut mereka dari kalangan filosof Islam seperti al-Farabi dan Ibn Sina.²⁵

Di samping itu al-Ghazali melihat disiplin ilmu mereka dari tujuan dan misinya yang terdapat enam kategori, yakni: *riyaḍiyāt* (matematika), *munṭaḥiyyāt* (logika), *ṭabi'iyāt* (ilmu alam), *illāhiyyāt* (metafisika atau teologi), *siyāsiyyāt* (politik, mencakup ekonomi) dan *khulūqiyāt* (etika).²⁶

Dari keenam ilmu tersebut al-Ghazali tidak menyangkal terhadap disiplin ilmu yang tidak ada kaitanya dengan syariat seperti: ilmu matematika,

²⁴ Abu Hamid al-Ghazali *Al-Munqid min al-Ḍalāl*, hlm. 583.

²⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Ḍalāl*, hlm. 583.

²⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Ḍalāl*, hlm. 585-587. Lihat juga Abu Hamid al Ghazali, *mizan al amal*, (ed.) sulaiman dunya, (mesir: dar al maarif, 1964) hlm. 65

politik, ekonomi dan sebagainya. Filsafat ini termasuk mubah bahkan terpuji bagi orang yang mau mempelajarinya karena berhubungan dengan sains dan teknologi. Pada disiplin ilmu yang berhubungan dengan syariat tetapi argumennya dibangun tanpa berpedoman pada al-Qur'an dan Hadis, ia kategorikan bid'ah, kemudian ia kategorikan kafir bagi disiplin ilmu yang bertentangan dengan ayat al-Qur'an.

Sebenarnya kritik al-Ghazali terhadap disiplin filsafat ditujukan pada wilayah metafisika. Hal ini dapat dilihat dalam kitabnya *Tahāfut al-Falāsifah*. Dari dua puluh masalah yang dibahas, tujuh belas ia kategorikan bid'ah sementara tiga masalah dikategorikan kafir, semuanya dalam lanskap metafisika, seperti argumen yang menyatakan bahwa alam itu bersifat qadim, Allah tidak mengetahui hal-hal yang *juz'īyyāt* (partikular) dan penolakan mereka terhadap kebangkitan jasmani.

Demikianlah pandangan al-Ghazali terhadap filsafat yang membawanya kepada suatu kesimpulan seperti yang beliau kemukakan “*Setelah menyelesaikan penelaahan ilmu filsafat, mendalami dan membedakan kepalsuan-kepalsuan yang ada, aku masih saja belum cukup memenuhi kesempurnaan targetku. Akal memang tidak akan mampu menutupi seluruh tuntutan kebutuhan dan tidak akan bisa juga membuka tabir permasalahan.*”²⁷

Aliran Batiniyyah atau yang lebih dikenal dengan sebutan *Ta'limiyyat* menjadi penelitian al-Ghazali setelah filsafat. Misi dan target yang ingin dicapai al-Ghazali adalah ingin menunjukkan titik-titik kelemahan dan kebrobokan ajarannya. Kaum Batiniyyah merupakan pemberontak ilegal dari bagian oposisi

²⁷ Abu Hamid al-Ghazali *Al-Munqid min al-Dalāl*, hlm. 590.

Syi'ah yang sangat menjunjung Sayyidina Ali dan memusuhi pemerintahan yang sah dari Abbasiyah di Baghdad, semacam gerakan ratu adil di Indonesia. Pemberontakan ini dipimpin oleh Hasan Bin Sabbah. teman sekolah perdana menteri Nizam al-Mulk yang berkuasa dimasa itu. Persahabatan itu ia gunakan sebagai kesempatan untuk mengancam dan menghianati pemerintah yang sah, sehingga tidak seorang pun yang berani buka mulut untuk menentangnya.²⁸

Permasalahan yang mereka buat adalah berceramah di tengah-tengah masyarakat tentang pengetahuan makna dari imam *ma'sūm*, sang penegak kebenaran. Mereka mengaku dapat mengetahui segala sesuatu melalui perantara imam *ma'sūm* itu, karena hanya imam *ma'sūm*-lah yang pantas menerima pengetahuan realitas. Selain itu, menurut al-Ghazali pengikut aliran ini mengembangkan tujuan politis mereka dengan ajaran-ajaran al-Qur'an yang akhirnya mengarah pada peniadaan hukum.

Doktrin yang mereka miliki adalah bahwa akal hanya akan menghantarkan pada pendapat-pendapat yang saling bertentangan, pandangan ini jelas mengukuhkan *skeptisme* pada sepanjang masa, sebab metode yan paling benar menurut mereka adalah melalui metode pengajaran dari seorang *mu'allim*, imam yang *ma'sūm*.²⁹ Keberatan al-Ghazali yang paling utama tentang *Ta'limiyyah* adalah pandangan mereka tentang adanya imam *ma'sūm* yang

²⁸ Mahfudz Masduki, *Spiritualitas dan Rasionalitas al-Ghazali*, hlm. 65.

²⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Dalāl*, hlm.591.

tersembunyi sebagai sumber ilmu pengetahuan yang diyakini pasti benar dan tidak mungkin salah. Hal ini menurut al-Ghazali benar-benar tidak dapat di benarkan.³⁰

Setelah al-Gazali menyusuri aliran Batiniyyah, ia merasa tidak mendapatkan pengetahuan yang dicarinya selama ini. Akhirnya ia beralih ke jalan tasawuf, karena ia yakin bahwa para sufi adalah para pencari kebenaran yang telah mencapai tujuan.

Dengan menelaah karya para sufi ternama dan berdialog langsung denganya, al-Ghazali mulai memahami sepenuhnya aspek intelektual dari disiplin tasawuf. Bahkan ia sama sekali tidak menghadapi persoalan akan validitas sumber pengetahuan diatas akal. Akan tetapi ilmu ini (tasawuf) tidak akan mampu dipahami tanpa melewati tahapan-tahapan yang lazim dalam dunia tasawuf. Artinya al-Ghazali menyadari sepenuhnya bahwa para sufi bukanlah orang yang suka berkata-kata (*ashāb al-qaul*), tetapi mereka adalah orang yang suka kepada pengalaman (*ashāb al-ahwāl*) dan yang terpenting dilakukan adalah menghayati kehidupan para sufi, melakukan *riyādhah* (latihan) serta meninggalkan fasilitas kehidupan duniawi.³¹ Dengan pengamalan tahapan tasawuf diharapkan dapat memperoleh pengetahuan tentang realitas subjektif dan kemanunggalan Allah dengan manusia. Hal ini merupakan konsekuensi dari doktrin kaum sufi yang menghilangkan batas pemisah antara Allah dengan manusia yang menyatakan dirinya di dalam Allah dan Allah berada di dalam diri mereka.

³⁰ Hasan Asri, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik*, hlm. 33.

³¹ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: CV. Rajawali, 1988), hlm. 41-42.

Prasyarat pertama jalan kesucian mereka adalah membersihkan hati secara total dari selain Allah. Kunci menuju ke sana adalah dengan menenggelamkan hati secara total dalam lautan zikir Allah dan terakhir merasakan *fana'* (peleburan) secara totalistik dalam Allah. Keadaan *fana'* inilah yang akan menghantarkan kepada *musyāhadah* (penyaksian) dan *mukāsyafah* (penyingkapan).³²

Akhir dari perjalanan tasawuf ini akan berada pada kondisi kedekatan *qurb* (kedekatan) yang diimajinasikan oleh beberapa kalangan sebagai *al-hullūl* (panteisme), *al-ittihad* (penyatuan tunggal) dan *al-wussul* (intimasi). Akan tetapi banyak orang keliru dalam memahami kondisi dari perjalanan akhir ini. Untuk itu al-Ghazali berusaha menjelaskan kesalahan persepsi-persepsi sebagian orang melalui kitabnya yang berjudul *al-Maqsad al-Asna*.³³

Kesuksesan al-Ghazali merambah jalan tasawuf tidak membuatnya meninggalkan syariat dan pemikiran aqliyyah. Bahkan kedua ilmu tadi diakui dapat memperkuat iman kepada Allah, Rosul, dan Hari Kiamat. Bahkan al-Ghazali dicap sebagai pembentuk ilmu tasawuf Islam sunni, yang meletakkan dasar-dasarnya dengan menggabungkan teologi dan fiqh. Ia menjelaskan di dalam bukunya *Ihya' Ulūm al-Dīn* yang menjadi pegangan kaum Islam. tradisi di Indonesia khususnya lingkungan yang berbasis pesantren salaf.

Demikianlah akhir perjalanan al-Ghazali dalam mencari *al-ilm al-yaqīn* yang dapat menghilangkan *skeptis*-nya. Ia dapat menemukannya di jalan tasawuf.

³² Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Ḍalāl*, hlm.597.

³³ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Munqid min al-Ḍalāl*, hlm.597.

Dengan tasawuf ia merasa di bukakan oleh Tuhan suatu pengetahuan ajaib yang belum pernah dialami sebelumnya. Pengetahuan itu dianggapnya sebagai rahasia hakikat kebenaran yang dicari selama ini. Ia memperoleh kesan bahwa orang-orang sufi benar-benar berakhlak baik, mendapat pengetahuan yang tepat. Dengan hasil inilah ia merasa puas dengan penyelidikannya.³⁴

C. Karya-karyanya

Keistimewaan intelektual yang luar biasa bagi *Hujjah al-Islām* Imam al-Ghazali, dia juga merupakan seorang pengarang yang sangat produktif. Sepanjang masa hidupnya, baik selagi menjabat sebagai pejabat negara maupun sewaktu *skeptis* bahkan sebelum meninggal dunia, ia tetap menulis.³⁵

Syamil Saliba dan Kamil Ayyadh, komentator *al-Munqidh min al-Dalāl* mengatakan, jumlah karangan-karangan al-Ghazali banyak sekali jumlahnya dan isinya membicarakan pemikiran-pemikiran keagamaan yang telah memenuhi seluruh hidupnya”³⁶. Muhamad Ibn al-Hasan dalam bukunya *al-Ṭabaqāt al-‘Aliyah fi Manāqib al-Syafi’iyyah* menyebutkan ada sembilan puluh delapan buah karangan dan Imam al-Subki menyebutkan hanya lima puluh delapan buah karangan. Sedangkan Abdurrahman Badawi dalam bukunya *Mua’allaqāt al-Ghazali* mengatakan, karyanya mencapai 457 buah karangan dan Thasy Kubra Zadeh dalam *Miftah al-Sādah Misbah al-Siyādah* menyebutkan bahwa karya al-

³⁴ Purwantana, dkk., *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), hlm.

³⁵ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al-Ghazali*, hlm 57

³⁶ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf al-Ghazali: Refleksi*, hlm. 14.

Ghazali hanya delapan puluh buah karangan dan ia menambahkan, “*Buku-buku dan risalah-risalahnya tidak terhitung jumlahnya, dan tidak mudah bagi seseorang mengetahui judul-judul karyanya*”. Hingga dikatakan bahwa ia memiliki 999 buah tulisan. Ini memang sulit dipercaya, tetapi siapa yang mengenal dirinya, kemungkinan akan percaya.³⁷

Menurut catatan Sulaiman Dunya banyaknya karangan al-Ghazali mencapai 300 buah. Hal ini didasarkan atas taksirannya bahwa mulai umur dua puluh tahun sampai meninggal dunia terdapat selang waktu tiga puluh tahun bagi al-Ghazali. Selama waktu itulah ia menghasilkan karya-karyanya dengan perhitungan setiap tahun tidak kurang dari sepuluh buah ia mengarang buku baik besar maupun kecil. Lebih cermat lagi dilakukan oleh zaki Mubarak, ia menaksir seluruh hari-hari hidupnya secara merata bahwa ia menulis setiap hari empat halaman kertas. Akan tetapi sungguh disayangkan karena karangan-karangannya sebagian banyak sudah tidak bisa di jumpai lagi karena habis dibakar dan dibuang ke laut oleh penguasa yang *ẓalīm*.³⁸

Karya akbar al-Ghazali yang paling terkenal adalah *Ihya’ al-Ulūm al-Dīn*. Bisa dikatakan kitab ini membahas semua masalah agama karena isinya mencakup berbagai kajian diantaranya: fiqih, akhlak, aqidah dan tasawuf. karya ini menjadi pegangan bagi mayoritas kalangan pesantren khususnya di indonesia karena isinya adalah doktrin-doktrin sunni serta masalah moral.

³⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Mutiara Ihya’ Ulūm al-Dīn*, hlm. 10-11.

³⁸ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat al-Ghazali*, hlm. 58-59.

Karya al-Ghazali dalam bidang filsafat diantaranya adalah *Maqāsid al-Falāsifah*. Kitab ini berisi tentang uraian-uraian pemikiran-pemikiran filosof penganut faham aristoteles pada masa itu. Karena kitab ini dimaksudkan untuk menguraikan tujuan para filosof dalam berfilsafat sesuai dengan pokok masalahnya, maka al ghazali berusaha mengungkapkan pemikiran-pemikiran para filosof itu se objektif mungkin agar tidak tercampur dengan konsep pribadinya.³⁹

Berkaitan dengan kitab diatas adalah karya yang menjadi polemik bagi ahli filsafat yaitu *Tahāfut al-Falāsifah*. Merupakan karya yang bertujuan ingin menunjukkan kelemahan-kelemahan para filosof pengikut Aristotelian khususnya dalam bidang metafisika. Ia mengkritik dalam dua puluh masalah, tujuh belas masalah ia anggap bid'ah sedangkan yang tiga ia hukumi kafir. Studi-studi bibliografis kontemporer atas karya-karya al-ghazali telah menunjukkan bahwa dia menulis karya *Tahāfut al-Falāsifah* ini pada saat mempelajari ta'limiyyah dan menulis karya yang berkenaan dengan aliran itu yang berjudul *al mustazhiri*⁴⁰. Kemudian karya yang menceritakan tentang sejarah perkembangan alam pikiranya sebagai autobiografiya adalah *al-Munqid min al-Dalāl*. Kitab ini merupakan cerminan yang terakhir terhadap beberapa ilmu yang ia lewati setelah mengalami skeptisisme.

Disamping itu, dalam bidang teologi ia menulis kitab *al-Iqtishād fī al-ʿItiqād*. Buku ini menyatakan keimanan yang harus dimiliki oleh pemegang pemerintahan. Dengan kata lain, buku ini membicarakan tentang hubungan politik

³⁹ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf Al Ghazali: Refleksi*, hlm. 17.

⁴⁰ Osman Bakar, terj. Purwanto, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al Farabi, al Ghazali, al Syairazi* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 185.

dengan teologi. Ia hendak merealisasikan paham yang dibawa oleh al-Asy'ari dan mengadaptasikannya dengan keyakinan masyarakat awam, dengan cara menyederhanakan aqidah agar lebih mudah dipahami dan diterima. Memang, pada waktu itu pemahaman model Mu'tazilah sudah tidak disukai lagi.

Sebenarnya masih banyak karya-karya al-Ghazali yang tidak mungkin untuk dijelaskan satu per satu dalam penelitian ini, namun diantaranya adalah:

1. Karya tentang tasawuf

- a. *Adab al-Sufiyyah*
- b. *Al-Adab fi al-Dīn*
- c. *Al-Arbain fi Uṣūl al-Dīn*
- d. *Al-Imla'an Asykali al-Ihya'*
- e. *Ihya' al-Ulūm al-Dīn*
- f. *Ayyuha al-Walad*
- g. *Bidayah al-Hidayah wa Tadzid al-Nufus bi al-Adab al-Syari'ah*
- h. *Jawahir al-Qur'an wa Dauruhu*
- i. *Khulasu al-Tasawuf*
- j. *Al-Hikmah fi makhluqāt Allāh*
- k. *Al-Risālah al-Laduniah*
- l. *Al-Risālah al-Waḥīyah*
- m. *Fathu al-Ulum*
- n. *Qawā'id al-Asyrah*
- o. *al-Mursiyd al-Amīn ilā al-Mauizihāt al-Mu'minīn*
- p. *Musykilāt al-Anwār*

- q. *Muqasyafah al-Qulūb*
 - r. *Minhaj al-Abidīn ilā al-Jannah*
 - s. *Mizan al-Amal*
2. Karya dalam bidang fiqih dan ushul fiqih
- a. *Asrar al-Hajj*
 - b. *Al-Mustasfa' fi Ilm al-Ushūl*
 - c. *Al-Wajiz bi al-Furu'*
 - d. *Al-Basith fi al-Furu' ala Nihāyah al-Maṭlab li al-Imām Harāmāin*
 - e. *Al-Mankhul min Ta'liqāt al-Ushūl*
 - f. *Al-Wasiṭ al-Muḥiṭ bi Iqṭar al-Basīṭ*
3. Karya dalam bidang mantiq dan filsafat
- a. *Tahafūt al-Falāsifah*
 - b. *Risālah al-Ṭāhir*
 - c. *Miskah al-Anwār*
 - d. *Ma'ārij al-Quds fi Madārij Ma'rifah al-Nafs*
 - e. *Mi'yar al-Ilm fi Manṭiq*
 - f. *Maqāsid al-Falāsifah*
 - g. *Al-Munqid min al-Ḍalāl*
4. Karya dalam bidang aqidah
- a. *Al-Ajwiba al-Gazāliyah fi Masā'il al-Ukhrawiyah*
 - b. *Al-Iqtishād fi al-I'tiqād*
 - c. *Al-Jam'u al-Awām 'an 'Ilm al-Kalām*
 - d. *Al-Risālah al-Qudsiyyah*

- e. *‘Aqīdah Ahl al-Sunnah*
 - f. *Fada’ih al-Baṭīniyyah wa Fadā’il al-Mustaḍhiriyyah*
 - g. *Fasyal al-Tafrīqāt baina al-Islām wa al-Zandaqah*
 - h. *Kimia Al-Sa’ādah*
 - i. *Al-Maqāsid al-Asna fī Syarḥi Asma Allāh al-Husna*
 - j. *Al-Qistas al-Mustaqīm*
5. Karya-karya manuskrip
- a. *Jami’ al-Haqāiq bi Tajribah*
 - b. *Zuhd al-Faṭ*
 - c. *Madkhal al-Sulūk al-Manāzi al-Mulk*
 - d. *Ma’ārij al-Sālik*
 - e. *Haqāiq al-Ukim li Ahl al-Fāhim*
 - f. *Al-Ma’rifatu al-Aqliyyah wa al-Hikmah al-Ilāhiyyah*
 - g. *Faḍāil al-Qur’an.*

BAB III

TEKS AL-GHAZALI TENTANG KEBANGKITAN KEMBALI DALAM KITAB *TAHĀFUT AL-FALĀSIFAH*

A. Teks Asli

- 1 مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ورد الأرواح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحدور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة. فلنقدم تفهيم معتقدتهم في الأمور الأخروية ثم لنعترض على ما يخالف الإسلام من جملة.
- 2 وقد قالوا إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمدياً إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الألم مخلداً وقد ينمحي على طول الزمان.
- 3 ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتاً غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذا تفاوتاً غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والألم السرمدية للنفوس الناقصة الملوثة والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملوثة فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم والزكاء بالعمل.
- 4 ووجه الحاجة إلى العلم أن القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما أن القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر إلى الصور الجميلة وكذلك سائر القوى. وإنما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته.
- 5 والنفس الجاهلة في الحياة الدنيا حقها أن تتألم بفوات لذة النفس ولكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه ويلهيه عن ألمه كالحائف لا يحس بالألم وكالخنذر لا يحس

بالنار فإذا بقيت ناقصة حتى انحط عنه شغل البدن كان في صورة الخدر إذا عرض على النار فلا يحس بالألم فإذا زال الخدر شعر بالألم العظيم دفعة واحدة هجوماً.

والنفوس المدركة للمعقولات قد تلتذ بها التذاذاً خفياً قاصراً عما يقتضيه طباعه وذلك أيضاً لشواغل البدن وأنس النفس بشهواتها. ومثاله مثال المريض الذي في فيه مرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو ويستتهجن الغذاء الذي هو أتم أسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض.

فالنفوس الكاملة بالعلوم إذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض للطعم الألد والذوق الأطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الإدراك فزال العارض فأدرك اللذة العظيمة دفعة. أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص فضاحه ذلك الشخص وهو نائم أو مغمى عليه أو سكران فلا يحس به فتنبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة. وهذه اللذات حقيرة بالإضافة إلى اللذات الروحانية العقلية إلا أنه لا يمكن تفهيمها إلا بأمثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة وهذا كما أنا لو أردنا أن نفهم الصبي أو العين لذة الجماع لم نقدر عليه إلا بأن نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو ألد الأشياء عنده وفي حق العين بلذة الأكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق بأصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثل ليس يحقق عنده لذة الجماع وأن ذلك لا يدرك إلا بالذوق.

والدليل على أن اللذات العقلية أشرف من اللذات الجسمية أمران: أحدهما أن حال الملائكة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والأكل وإنما لها لذة الشعور بكمالها وجمالها الذي حص بها في نفسها في اطلاعها على حقائق الأشياء وقربها من ربي العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فإن الموجودات حصلت من الله على ترتيب وبوسائط فالذي يقرب من الوسائط رتبته لا محالة أعلى مما دونها.

والثاني: أن الإنسان أيضاً قد يؤثر اللذات العقلية على الحسية فإن من يتمكن من غلبة عدو والشماتة به يهجر في تحصيله ملاذ الأنكحة والأطعمة بل قد يهجر الأكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الأمر فيه ولا يحس بألم الجوع. وكذلك المتشوف إلى الحشمة وإلى الرئاسة يتردد بين انخرام حشمته وبين قضاء الوطر من عشيقته مثلاً بحيث يعرفه غيره وينتشر عنه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة ألد عنده بل ربما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقراً خطر الموت شغفاً بما يتوهمه بعد الموت من لذة الثناء والإطراء عليه. فإذن اللذات العقلية الأخروية أفضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. وقال تعالى: " فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين " فهذا وجه الحاجة إلى العلم.

9

والنافع من جملة العلوم العقلية المحضة وهي العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الأشياء منه وما وراء ذلك إن كان وسيلة إليه فهو نافع لأجله وإن لم يكن وسيلة إليه كالتحقيق واللغة والشعر وأنواع العلوم المفترقة فهي صناعات وحرف كسائر الصناعات.

10

وأما الحاجة إلى العمل والعبادة فلزكاء النفس فإن النفس في هذا البدن مصدود عن درك حقائق الأشياء لا لكونه منطبعاً في البدن بل لاشتغالها ونزوعها إلى شهواتها وشوقها إلى مقتضياتها وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الأنس بالمحسوسات المستلذة فإذا تمكنت من النفس فمات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين.

11

أحدهما: أنها تمنعها عن لذتها الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والإطلاع على الأمور الجميلة الإلهية ولا يكون معها البدن شاغل فيلهيها عن التألم كما قبل الموت.

12

والثاني أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها ولذاها وقد استلبت منه الآلة فإن البدن هو الآلة للوصول إلى تلك اللذات فيكون حاله حال من عشق امرأة وألف رئاسة واستأنس بأولاد واستروح إلى مال وابتهج بحشمة فقتلت معشوقته وعزل عن رئاسته وسبي أولاده ونساؤه وأخذ أمواله أعداؤه وسقطت بالكلية حشمته فيقاسي من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الأمل عن عودة أمثال هذه الأمور فإن أمر الدنيا عاد ورائح فكيف إذا انقطع الأمل بفقدان البدن بسبب الموت ؟

ولا ينجي عن التضمخ بهذه الهيئات إلا كف النفس عن الهوى والإعراض عن الدنيا والإقبال بكنه الجد على العلم والتقوى حتى تنقطع علاقتها عن الأمور الدنيوية وهي في الدنيا وتستحكم علاقتها مع الأمور الأخروية فإذا مات كان كالمخلص عن سجن فالواصل إلى جميع مطالبه وهو جنته. ولا يمكن سلب جميع هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فإن الضرورات البدنية جاذبة إليها إلا أنه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال تعالى: " وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ". إلا أنه إذا ضعفت العلاقة لم تشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما اطلع عليه عند الموت من الأمور الإلهية فأما أثر مفارقة الدنيا والتروع إليها على قرب كمن يستنهض من وطنه إلى منصب عظيم وملكر فيعقد ترق نفسه حالة الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما ولكن ينمحي بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة.

ولما لم يكن سلب هذه الصفات فقد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لأن الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الإنفاق فيكون مبدراً ولا أن يكون ممتنعاً عن كل الأمور فيكون جباناً ولا منهمكاً في كل أمر فيكون متهوراً بل يطلب الجود فإنه الوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فإنها الوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الأخلاق

- وعلم الأخلاق طويل والشرعية بالغت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب الأخلاق إلا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هواه فيكون قد اتخذ إلهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم بإشارته لا باختياره فتتهذب به أخلاقه.
- ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعاً فهو الهالك ولذلك قال تعالى: "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها". ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق
- ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق ويتعذب مدة ولكن لا يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لطخته تلطيخاً عارضاً على خلاف جوهر النفس وليس تتجدد الأسباب المحددة فينمحي على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الألم ولا يحظى بالسعادة الكاملة.
- وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته. وأما ما ورد في الشرع من الصور فالقصد ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم ما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم. فهذا مذهبيهم.
- ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع فإننا لا ننكر أن في الآخرة أنواع من اللذات أعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكننا عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس وإنما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل.

ولكن المخالف للشرع منها

- ❖ إنكار حشر الأجساد
- ❖ وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة
- ❖ والآلام الجسمانية في النار
- ❖ وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن.

فما المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذى الشقاوة؟
 وقوله: لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين أي لا يعلم جميع ذلك. وقوله: أعددت
 لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فكذلك
 وجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل
 والموعود أكمل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع.

فإن قيل: ما ورد فيه أمثال ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من
 آيات التشبيه وإخباره أمثال على حد فهم الخلق والصفات الإلهية مقدسة عما يخيله
 عامة الناس.

21

والجواب أن التسوية بينهما تحكم بل هما يفترقان من وجهين:
 أحدهما أن الألفاظ الواردة في التشبيه تحتل التأويل على عادة العرب في
 الاستعارة وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتل
 التأويل فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك
 ما يتقدس عنه منصب النبوة

22

والثاني أن أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة ويد
 الجارحة وعين الجارحة وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التأويل
 بأدلة العقول وما وعد من الأمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب إجراؤه
 على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه.

23

فإن قيل: وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الأجساد كما دل على
 استحالة تلك الصفات على الله تعالى.

24

فنطالبهم بإظهاره.

ولهم فيه مسلكان

المسلك الأول قالوا: تقدير العود إلى الأبدان لا يعدوا ثلاثة أقسام.

25 إما أن يقال: الإنسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب إليه بعض المتكلمين وأن النفس التي هي قائمة بنفسها ومدبرة للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أي امتناع الخالق عن خلقها فتتعدم والبدن أيضاً ينعدم ومعنى المعاد إعادة الله للبدن الذي انعدم ورده إلى الوجود وإعادة الحياة التي انعدمت أو يقال: مادة البدن تبقى تراباً ومعنى المعاد أن يجمع ويركب على شكل آدمي وتخلق فيه الحياة ابتداء فهذا قسم.

26 وإما أن يقال: النفس موجود وتبقى بعد الموت ولكن يرد البدن الأول بجمع تلك الأجزاء بعينها وهذا قسم.

27 وإما أن يقال: ترد النفس إلى بدن سواء كان من تلك الأجزاء أو من غيرها ويكون العائد ذلك الإنسان من حيث أن النفس تلك النفس فأما المادة فلا التفات إليها إذ الإنسان ليس إنساناً بما بل بالنفس. وهذه الأقسام الثلاثة باطلة.

28 أما الأول فظاهر البطلان لأنه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستتاف خلقها إيجاداً لمثل ما كان لا لعين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجد شيء كما يقال: فلان عاد إلى الإنعام أي أن المنعم باق وترك الإنعام ثم عاد إليه أي عاد إلى ما هو الأول بالجنس ولكنه غيره بالعدد فيكون عوداً بالحقيقة إلى مثله لا إليه. ويقال: فلان عاد إلى البلد أي بقي موجوداً خارجاً وقد كان له كون في البلد فعاد إلى مثل ذلك فإن لم يكن شيء باقياً وشيئان متعددان متمثلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود إلا أن يسلك مذهب المعتزلة فيقال: المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود أخرى فيتحقق معنى العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو إثبات للذات مستمرة الثبات إلى أن يعود إليه الوجود وهو محال. وإن احتال ناصر هذا القسم بأن قال: تراب البدن لا يفنى فيكون باقياً فتعاد إليه الحياة.

فنقول عند ذلك يستقيم أن يقال: عاد التراب حياً بعد أن انقطعت الحياة عنه مرة ولا يكون ذلك عوداً للإنسان ولا رجوع ذلك الإنسان بعينه لأن الإنسان إنسان لا بمادته والتراب الذي فيه إذا تبدل عليه سائر الأجزاء أو أكثرها بالغذاء وهو ذاك الأول بعينه فهو باعتبار روحه أو نفسه فإذا عدمت الحياة أو الروح فما عدم لا يعقل عوده وإنما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة إنسانية في تراب يحصل من بدن شجر أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق الإنسان

29

فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أي عاد إلى حالة كانت له من قبل أي إلى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب إلى صفة الحياة. وليس الإنسان انساناً ببدنه إذ قد يصير بدن الفرس غذاء الإنسان فتتخلق منه نطفة يحصل منها إنسان فلا يقال: الفرس انقلب إنساناً بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة وما بقي إلا المادة.

30

وأما القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس ورده إلى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معاداً أي عوداً إلى تدبير البدن بعد مفارقتها لكنه محال إذ بدن الميت يستحيل تراباً أو تأكله الديدان والطيور ويستحيل دماً وبخاراً وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزاجاً يبعد انتزاعه واستخلاصه

31

ولكن إن فرض ذلك اتكالاً على قدرة الله فلا يخلوا إما أن يجمع الأجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الأقطع ومجدوع الأنف والأذن وناقص الأعضاء كما كان وهذا مستقبح لا سيما في أهل الجنة وهم الذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفترة فإعادتهم إلى ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكال. هذا إن اقتصر على جمع الأجزاء الموجودة عند الموت.

32

وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فيه فهو محال من

وجهين:

33 أحدهما أن الإنسان إذا تغذى بلحم إنسان وقد جرت العادة به في بعض البلاد ويكثر وقوعه في أوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعاً لأن مادة واحدة كانت بدنًا للمأكول وصارت بالغذاء بدنًا للأكل ولا يمكن رد نفسيين إلى بدن واحد.

34 والثاني أنه يجب أن يعاد جزء واحد كبداً وقلباً ويداً ورجلاً فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يغتذي بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى الكبد بأجزاء القلب وكذلك سائر الأعضاء. فنفرض أجزاء معينة قد كانت مادة لجملة من الأعضاء فيلبي أي عضو تعاد؟

35 بل لا يحتاج في تقرير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس الناس فإنك إذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بعد طول الزمان أن تراهما جثث الموتى قد تترت وزرع فيها وغرس وصارت حباً وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحماً وتناولها فصارت أبداناً لنا فما من مادة يشار إليها إلا وقد كانت بدنًا لأناس كثيرين فاستحالت وصارت تراباً ثم نباتاً ثم لحماً ثم حيواناً. بل يلزم منه محال ثالث وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان أجسام متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الإنسان بأنفس الناس كلهم بل تضيق عنهم.

وأما القسم الثالث وهو رد النفس إلى بدن إنساني من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين:

36 أحدهما أن المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والأنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تفي بها.

والثاني أن التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي تراباً بل لا بد وأن تترج العناصر امتزاجاً يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن إعادة الإنسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون إنساناً إلا إذا انقسم أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والأخلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادئ الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان.

وبهذا بطل مذهب التناسخ وهذا المذهب هو عين التناسخ فإنه رجوع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الأول. فالمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب.

الاعتراض: أن يقال بم تنكرون على من يختار القسم الأخير ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وأن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين... الخ" وبقوله عليه السلام: أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وبما ورد من الأخبار بشعور الأرواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء. نعم قد دل مع ذلك على البعث والنشور بعده هو بعث البدن. وذلك ممكن بردها إلى بدن أي بدن كان سواء كان من مادة البدن الأول أو من غيره أو من مادة استؤنف خلقها فإنه هو بنفسه لا ببدنه إذ تتبدل عليه أجزاء البدن من الصغر إلى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الإنسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك عوداً لذلك النفس فإنه كان قد تعذر عليه أن يحظى بالآلام واللذات الجسمانية بفقد الآلة وقد أعيدت إليه آلة مثل الأولى فكان ذلك عوداً محققاً.

37

وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا أصل له فإنه بناء على قدم العالم وتعاقب الأدوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عنده متناهية وليست أكثر من المواد الموجودة وإن سلم أنها أكثر فالله تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وإنكاره إنكار لقدرة الله على الأحداث. وقد سبق إبطاله في مسألة حدث العالم.

38

وأما إحالتكم الثانية بأن هذا تناسخ فلا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخاً وإنما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم. فأما البعث فلا ننكره سمي تناسخاً أو لم يسم تناسخاً.

39

وقولكم إن كل مزاج استعداد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع إلى أن حدوث النفس بالطبع لا بالإرادة وقد أبطلنا ذلك في مسألة حدث العالم. كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم أيضاً أن يقال: إنما يستحق حدوث نفس إذا لم تكن ثم نفس موجودة فتستأنف نفس فيبقى أن يقال: فلم لم تتعلق بالأمزجة المستعدة في الأرحام قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا

فيقال: لعل الأنفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد ولا يتم سببها إلا في ذلك الوقت. ولا بعد في أن يفارق الاستعداد المشروط للنفس الكاملة المفارقة الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستفد كمالاً بتدبير البدن مدة والله تعالى أعلم بتلك الشروط وبأسبابها وأوقات حضورها وقد ورد الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به.

المسلك الثاني أن قالوا: ليس في المقدور أن يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث تنعم به الأجسام بأن تتحلل أجزاء الحديد إلى بسائط العناصر بأسباب تستولي على الحديد فتحلله إلى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار في الحلقة إلى أن تكتسب صورة القطن ثم يكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسج على هيئة معلومة. ولو قيل إن قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب لكان محالاً.

نعم يجوز أن يخطر ببال الإنسان أن هذه الاستحالات يجوز أن تحصل كلها في زمان متقارب لا يحس الإنسان بطولها فيظن أنه وقع فجأة دفعة واحدة.

وإذا عقل هذا فالإنسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو ياقوت أو در أو تراب محض لم يكن إنساناً بل لا يتصور أن يكون إنساناً إلا أن يكون متشكلاً بالشكل المخصوص مركباً من العظام والعروق واللحوم والغضاريف والأخلاط والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الأعضاء ولا تكون الأعضاء المركبة ما لم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم

تكن الأخلاط ولا تكون الأربعة ما لم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما يكن حيوان أو نبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ونبات ما لم تكن العناصر الأربعة جميعاً ممتزجة بشرائط مخصوصة طويلة أكثر مما فصلنا جملتها. فإذا لا يمكن أن يتجدد بدن إنسان لترد النفس إليه إلا بهذه الأمور. ولها أسباب كثيرة

أفينقلب التراب إنساناً بأن يقال له كن أو بأن تمهد أسباب انقلابه في هذه الأدوار؟ وأسبابه هي إلقاء النطفة المستخرجة من لباب بدن الإنسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة... حتى يتخلق مضغة ثم علقه ثم جنيناً ثم طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً فقول القائل: يقال له كن فيكون غير معقول إذ التراب لا يخاطب وانقلابه إنساناً دون التردد في هذه الأطوار محال. وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث محالاً.

45

الاعتراض: أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن الإنسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فإنه لو بقي حديداً لما كان ثوباً بل لا بد وأن يصير قطعاً مغزولاً ثم منسوجاً. ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يين لنا أن البعث يكون في أدني ما يقدر إذ يمكن أن يكون جمع العظام وانشاز اللحم وانباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه

46

وإنما النظر في أن الترقى في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة

أو بسبب من الأسباب وكلاهما ممكنان عندنا كما ذكرناه في المسألة الأولى

47

من الطبيعيات عند الكلام على إجراء العادات وإن المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها فتحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها.

وأما الثاني فهو أن نقول: ذلك يكون بأسباب ولكن ليس من شرط أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها ينكرها من يظن أن لا وجود إلا لما شاهده كما ينكر طائفة السحر والنارنجات والطلسمات

48

والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها. بل لو لم ير إنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال: لا يتصور جذب للحديد إلا بخيط يشد عليه ويجذب فإنه المشاهد في الجذب حتى إذا شاهده تعجب منه وعلم أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة.

وكذلك الملحدة المنكرون للبعث والنشور إذا بعثوا ورأوا عجائب صنع الله فيهم ندموا ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جحودهم تحسراً لا يغنيهم ويقال لهم: " هذا الذي كنتم به تكذبون " كالذي يكذب بالخواص والأشياء الغريبة.

بل لو خلق إنسان عاقلاً ابتداءً وقيل له إن هذه النطفة القدرة المتشابهة الأجزاء تنقسم أجزاؤها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وغضروفية وشحمية فيكون منه العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والأسنان على تفاوتهما في الرخاوة والصلابة مع تجاوزهما وهلم جرا إلى البدائع التي في الفطرة لكان إنكاره أشد من إنكار الملحدة حيث قالوا: أنذا كنا عظاماً نخرة..... الآية.

فليس يتفكر المنكر للبعث أنه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهد ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما شاهده. وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطر قطراتها تشبه النطف وتختلط بالتراب فأى بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الأجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الإنكار مستند إلا الاستبعاد المجرد

فإن قيل: الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى: وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر " وقال: " ولن تجد لسنة الله تبديلاً " وهذه الأسباب التي توهمتم إمكانها إن كانت فينبغي أن تطرد أيضاً وتكرر إلى غير نهاية وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية. وبعد الاعتراف بالتكرر

والدور فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبداً على سنن واحد فإن سنة الله لا تبدل فيها. وهذا انما كان أن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة الإلهية والمشيئة الإلهية ليست متعددة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظماً انتظاماً يجمع الأول والاخر علي نسق واحد كما تراه في سائر الأسباب والمسببات

فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد دفعتم القيامة والآخرة وما دل عليه ظواهر الشرع إذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب.

وإن قلتم إن السنة الإلهية بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الإمكان إلى ثلاثة أقسام:

✓ قسم قبل خلق العالم إذ كان الله ولا عالم

✓ وقسم بعد خلقه على هذا الوجه

✓ وقسم به الاختتام وهو المنهاج البعثي

بطل الاتساق والانتظام وحصل التبدل لسنة الله وهو محال فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الأحوال أما المشيئة الأزلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لأن الفعل مضاه للمشيئة والمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان

وزعموا أن هذا لا يناقض قولنا إن الله قادر على كل شيء فإننا نقول إن الله قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة على معنى أنه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا أن يشاء ولا أن يفعل. وهذا كما أنا نقول إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه ويبيع بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى أنه لو شاء لفعل ولكننا نعلم أنه لا يشاء ولا يفعل. وقولنا: لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا إنه قادر

بمعنى أنه لو شاء لفعل فإن الحملات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق إذ قولنا: لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا: ما شاء وما فعل حملتان سالتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية.

فإذن الدليل الذي دلنا على أن مشيئة أزلية وليست متغيرة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرار والعود، وإن اختلف في آحاد الأوقات فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق بالتكرار والعود وأما غير هذا فلا يمكن.

56

والجواب أن هذا استمداد من مسألة قدم العالم وأن المشيئة قديمة فليكن العالم قديماً وقد أبطلنا ذلك وبيننا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهي:

57

- أن يكون الله موجوداً ولا عالم
- ثم يخلق العالم على النظم المشاهد
- ثم يستأنف نظاماً ثانياً وهو الموعود في الجنة
- ثم يعدم الكل حتى لا يبقى إلا الله وهو ممكن لولا أن الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها.

وهذه المسألة كيف ما رددت تنبئ على مسألتين: إحداهما حدث العالم وجواز حصول حادث من قديم. والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب أو إحداث أسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا عن المسألتين جميعاً. والله أعلم.

B. Terjemah

Masalah ke Dua puluh

1 Sanggahan atas pengingkaran para filosof terhadap kebangkitan jasad, kembalinya ruh kepada badan, existensi neraka fisik, existensi surga, kesenangan mata (*hurri al-‘aini*), dan semua hal yang di janjikan oleh Allah kepada manusia. Adapun Pernyataan mereka yaitu, sesungguhnya semua hal itu adalah perumpamaan-perumpamaan yang digambarkan bagi orang-orang awam sebagai pemahaman tentang pahala dan siksa ruhani. Sementara keduanya lebih tinggi tingkatannya dari pada pahala dan siksa jasmani. Hal ini bertentangan dengan keyakinan seluruh kaum muslim. Maka kami akan memaparkan dahulu keyakinan mereka tentang perkara-perkara ukhrowi (*metafisik*), kemudian kami akan menentang semua hal yang bertentangan dengan islam.

2 Mereka mengatakan: “sesungguhnya jiwa akan eternal setelah mati baik dalam keadaan senang maupun sengsara yang tidak bisa di bayangkan karena kebesarannya. Kesengsaraan itu terkadang eternal dan tidak menutup kemungkinan akan hilang dengan perjalanan waktu.

3 Tingkatan manusia dalam derajat kesengsaraan dan kesenangan itu berbeda-beda yang tak terbatas jumlahnya. Sebagaimana berbeda-beda tingkatan duniawi dan kesenangannya. Kesenangan abadi hanya untuk jiwa-jiwa yang suci dan sempurna sedangkan kesengsaraan abadi hanya untuk jiwa-jiwa yang kurang sempurna dan kotor. Sementara kesengsaraan yang bersifat sementara hanya bagi jiwa-jiwa yang sempurna tetapi kotor. Untuk itu jiwa tidak akan memperoleh kebahagiaan secara mutlak kecuali dengan kesempurnaan dan kesucian. Akhirnya kesempurnaan hanya dengan ilmu sementara kesucian itu hanya dengan perbuatan.

4 Pengetahuan dibutuhkan karena kekuatan akal, baik asupan maupun kesenangannya itu ketika menemui objek pemikiran. Sedangkan kekuatan hasrat kesenangannya itu ketika memperoleh hal yang diinginkan, dan kekuatan penglihatan kesenangannya ketika melihat bentuk yang indah. Begitu juga dengan kekuatan-kekuatan yang lain. Akan tetapi kesibukan badan dan hasrat alat indra itu dapat mencegah tersingkapnya hal yang diinginkan.

5 Jiwa-jiwa bodoh di dalam kehidupan dunia akan menerima kesengsaraan dengan hilangnya kesenangan. Akan tetapi dengan kesibukan badan, seseorang akan melupakan jiwanya dan memalingkan perhatian dari kesakitanya, seperti seorang penakut yang tidak merasakan sakit dan orang kedinginan yang tidak merasakan api, untuk itu ketika jiwa tetap tidak sempurna sampai kesibukan badan terputus darinya, maka jiwa akan seperti orang yang kedinginan. Ketika ditimpa api tidak merasakan, tapi ketika dingin itu hilang, ia akan merasakan sakit yang mendalam dengan sekali timpaan.

6 Jiwa-jiwa yang mengetahui objek pemikiran terkadang hanya memperoleh kesenangan serba sedikit dan terbatas dari apa yang dituntut wataknya. Hal ini dikarenakan kesibukan badan dan kecenderungan jiwa terhadap keinginannya (*syahwat*). Contohnya orang sakit yang mulutnya terasa pahit, merasa jijik pada sesuatu yang baik lagi manis dan ingin menjauhi makanan yang paling sempurna

dalam memberikan kesenangan, maka ia tidak akan memperoleh kesenangan itu karena sakit yang ia hadapi.

7 Jiwa-jiwa yang sempurna dengan pengetahuan, ketika beban badan dan kesibukannya terputus darinya sebab kematian, maka perumpamaannya seperti orang yang disuguhi makanan lezat dan rasa yang enak, sementara seseorang tersebut sedang tertimpa penyakit yang dapat mencegah untuk mengetahui kelezatannya, ketika penyakit yang menimpa itu hilang, maka seseorang tersebut akan merasakan kelezatan yang besar sekali, atau seperti seseorang yang sangat mencintai kekasihnya, ketika kekasihnya itu tidur disampingnya sementara ia tidur lelap, atau pingsan, atau mabuk yang tidak merasakan seseorang berada disampingnya. Seketika ia sadar, ia akan merasakan kesenangan yang datang setelah lama menunggu. Semua kesenangan ini hina bila dikaitkan dengan kesenangan spiritual rasional. Kecuali hal itu tidak memungkinkan untuk memberikan pemahaman terhadap manusia dan kecuali dengan contoh perkara yang bisa disaksikan oleh manusia dalam kehidupan ini. Hal ini sebagaimana kita ingin memberikan pemahaman terhadap anak kecil dan *aniin* (orang yang lemah syahwat) tentang kenikmatan seksual dan kita tidak bisa menggambarkan kecuali dengan mencontohkan pada anak kecil itu dengan permainan yang paling nikmat menurutnya. Atau pada *aniin* (orang yang lemah syahwat) dengan makanan yang lezat ketika ia sedang lapar sekali agar mereka bisa membenarkan keaslian wujud kelezatan, tetapi mereka tidak tahu bahwa perkara yang mereka pahami dengan contoh itu bukanlah kenikmatan seksual yang nyata baginya. Karena hal itu tidak bisa diketahui kecuali dengan merasakannya.

8 Bukti bahwa kesenangan akal lebih mulia dari pada kesenangan fisik itu ada dua. *Pertama*, keadaan malaikat lebih mulia daripada binatang buas dan ternak. malaikat tidak memiliki kesenangan fisik, seperti makan, tetapi mereka hanya memiliki kesenangan dari merasakan kesempurnaan dan keindahan yang dikhususkan bagi dirinya dalam penglihatannya terhadap realitas segala sesuatu dan kedekatannya dengan tuhan semesta alam di dalam hal sifat-sifatnya bukan dalam tempat atau tingkatan wujud. Karena semua yang ada serta keteraturannya berasal dari Allah dengan melalui perantara-perantaranya, maka jelas perantara-perantara yang paling dekat denganya lebih tinggi derajatnya.

9 *Kedua*, bahwa manusia terkadang lebih memuliakan kesenangan akal dari pada kesenangan fisik. Seperti orang yang ingin mengalahkan musuhnya dan menginginkan kegembiraan atas bencana baginya. Ia rela meninggalkan kenikmatan seksual dan makanan demi tercapainya keinginannya. Bahkan ia rela meninggalkan makan sepanjang hari untuk memperoleh kesenangan dalam memenangkan catur atau judi, meskipun keduanya itu hina, ia tidak merasakan sakitnya lapar. begitu juga dengan orang yang suka menjaga kehormatan dan otoritasnya. Ia bingung untuk memilih antara menjaga kehormatan atau memenuhi keinginan kekasihnya yang sekiranya diketahui dan tersiar oleh orang lain, kemudian ia memuliakan kehormatan dan meninggalkan pemenuhan hajatnya serta menganggap hal itu hina karena untuk menjaga kehormatannya. Maka hal itu tidak mustahil lebih enak baginya, bahkan terkadang seorang pemberani menyerang sekelompok pemberani karena ia meremehkan bahaya kematian dengan harapan memperoleh apa yang diinginkannya setelah mati, berupa rasa

senang sebab pujian rasa bangga menjadi pahlawan berkat keberaniannya, maka kesenangan akal di akhirat lebih utama dari pada kesenangan fisik di dunia. Tanpa kenyataan itu *rosulullah* tentu tidak menyampaikan firman Allah yang berbunyi: “telah disiapkan untuk hamba-hambaku yang sholeh sesuatu yang tidak tampak mata, tak terdengar telinga, tak terdetik dalam hati manusia” dan firman Allah “jiwa tidak akan mengetahui perkara yang samar baginya berupa *qurrata a’yun* (kesenangan mata)”, maka inilah sebabnya orang butuh terhadap pengetahuan.

10 Dari semua pengetahuan yang paling bermanfaat adalah pengetahuan intelektual murni yaitu pengetahuan tentang Allah SWT., sifat-sifat-Nya, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, tentang cara bagaimana sesuatu mengada serta apa yang ada dibalik semua itu. Jika terdapat suatu pengetahuan yang dapat
mendekatkan terhadap pengetahuan tentang Allah maka itu adalah ilmu yang bermanfaat, akan tetapi jika pengetahuan itu bukanlah ilmu yang dapat
mendekatkan terhadap pengetahuan tentang Allah seperti ilmu nahwu, ilmu bahasa, syair dan ilmu-ilmu yang lain, maka itu hanyalah kesenian-kesenian dan metode-metode sebagaimana kesenian-kesenian yang lain.

11 Amal kebaikan dan ibadah dibutuhkan hanyalah untuk kesuciam jiwa, karena jiwa yang berada dalam badan ini tercegah untuk mengetahui realitas-realitas segala sesuatu, bukan karena terpatrinya jiwa dalam tubuh tetapi karena kesibukannya, kecenderungannya terhadap syahwat, dan kerinduannya terhadap tuntutan-tuntutan tubuh. Kecenderungan dan kerinduan ini adalah keadaan jiwa yang tertancap di dalamnya dan menetap karena lamanya bekerja mengikuti hasrat-hasrat dan terus menerus menyukai kesenangan-kesenangan yang dapat di indra, maka ketika hal itu menetap pada jiwa kemudian tubuh mati, sifat-sifat itu akan tetap melekat padanya dan akan membahayakan karena dua alasan :

12 *Pertama*, sifat-sifat itu akan menghalangi jiwa dari pencapaiannya terhadap kesenangan-kesenangan yang khusus baginya yaitu, kesatuan dengan malaikat dan tersingkapnya hal-hal indah yang ilahiyyah. Dan tidaklah kesibukan badan menyertainya yang kemudian dapat memalingkan perhatiannya dari kesengsaraan, sebagaimana sebelum mati.

13 *Kedua*, ketika ketamakan, kecenderungan terhadap dunia, sebab-sebab dan kesenangannya tetap menyertai jiwa, sementara alatnya hilang-yang mana alat untuk mendatangkan kesenangan adalah badan, maka keadaannya akan seperti orang yang mencintai istrinya, bangga dengan otoritasnya, kasih sayang terhadap anak-anaknya, senang pada hartanya, bangga dengan kedudukannya. Kemudian istrinya dibunuh, otoritasnya hilang, anak-anaknya dipenjara, hartanya diambil oleh musuh-musuhnya, dan semua kehormatannya hilang, dengan kejadian itu seseorang tersebut akan menahan kesengsaraan yang nyata. Keadaan seperti itu di dunia ini tidaklah memutuskan harapannya untuk membangun sesuatu yang dimilikinya. Karena perkara dunia itu akan kembali dan datang lagi, tetapi bagaimana jika harapan itu putus karena terlepasnya badan sebab kematian?

Pengaruh keadaan-keadaan ini tidaklah mudah untuk dihilangkan. Kecuali jiwa dapat mencegah dari hawa nafsunya, berpaling dari dunia, dan menghadapkan dirinya pada usaha-usaha keras untuk memperoleh pengetahuan dan ketaqwaan sampai terputusnya hubungan jiwa dengan hal-hal duniawi sementara ia masih di dunia. Sedangkan hubungannya dengan hal-hal ukhrowi semakin

bertambah kuat, maka ketika ia mati, ia seperti orang yang dibebaskan dari penjara dan menemukan apa yang dicarinya, yaitu surga. Tidaklah mungkin bisa menghapus dan menghilangkan semua sifat-sifat fisik dari jiwa, karena tuntutan-tuntutan badani menarik kearah sifat-sifat tersebut. Namun mungkin saja, untuk melemahkan hubungan-hubungan itu. karena Allah telah berfirman “Dan tidak ada seorangpun dari padamu, melainkan mendatangi neraka itu. Hal itu bagi Tuhanmu adalah suatu kemestian yang sudah ditetapkan”. Ketika hubungan itu lemah, maka potensi untuk memisahkannya bertambah kuat, dan kesenangan akan menjadi besar dengan sesuatu yang tampak ketika mati berupa hal-hal *ilahiyyah*.
 14 Kemudian hal itu akan menghilangkan pengaruh terpisahnya dari dunia dan kecondongannya terhadap dunia dalam waktu yang dekat. Sebagaimana seseorang yang pergi meninggalkan tanah airnya untuk memperoleh kedudukan dan tempat yang tinggi, maka sungguh dirinya merasa iba terhadap keluarga dan tanah airnya kemudian ia akan merasakan kesengsaraan yang sangat, tetapi hal itu akan hilang dengan apa yang ia peroleh berupa kesenangan kebesaran dengan kedudukan yang tinggi dan kekuasaan.

Ketika tidak mungkin membuang sifat-sifat ini, maka di dalam syara’ telah terdapat akhlak untuk berada diantara dua arah yang berhadapan, karena sesungguhnya air yang hangat itu tidak panas dan tidak dingin, seakan-akan jauh dari dua sifat itu. Maka seseorang seharusnya tidak berlebihan di dalam menghemat harta, karena hal itu dapat mengukuhkan ketamakan terhadap harta, tidak berlebihan di dalam berinfaq, karena hal itu pemborosan, tidak mencegah dari semua hal karena itu adalah seorang penakut, dan tidak berlebihan dalam segala hal, karena itu orang yang gegabah. Tetapi seseorang itu hendaknya berusaha untuk dermawan, karena sifat dermawan berada ditengah-tengah antara pelit dan pemborosan. Hendaknya seseorang berusaha untuk berani, karena sifat berani berada ditengah-tengah antara takut dan gegabah. Begitu juga untuk semua budi pekerti.

Pengetahuan tentang akhlaq (moral/ budi pekerti) sangatlah luas. Agama atau syariat telah menjelaskan secara detail. Tidak ada jalan untuk memperbaiki akhlaq kecuali hanya dengan menjaga undang-undang syariat dalam tindakan sampai seseorang itu tidak lagi mengikuti hawa nafsunya, kemudian ia
 16 menjadikan tuhan sebagai motivatornya, bahkan ia akan mengikuti (*taqlid*) syara. Ia bertindak ataupun tidak hanya dengan isyarat syara’ bukan dengan kemauanya sendiri, dengan demikian akhlaqnya akan tertata kembali.

Orang yang tidak memiliki keutamaan akhlaq dan pengetahuan adalah orang yang binasa. Karenanya Allah telah berfirman “sungguh beruntung orang yang telah mensucikan jiwanya dan merugi orang yang telah mengotorinya...”.sedangkan orang yang mengumpulkan keutamaan ilmiyyah dan
 17 amaliyyah adalah orang yang ‘Arif dan ‘Abid. Demikian itu adalah orang yang memperoleh kebahagiaan yang mutlak.

Orang yang memiliki keutamaan ilmiyyah tetapi tidak memiliki keutamaan amaliyyah adalah orang yang alim fasiq. Ia akan disiksa sementara waktu, tidak selamanya, Karena jiwanya telah sempurna dengan pengetahuan, tetapi aksiden-aksiden fisik (*‘awariq badaniyyah*) telah mengotorinya dengan kotoran yang baru
 18 untuk menentang esensi (*jauhar*) jiwa sedangkan sebab-sebab yang baru tidak

dapat memperbaruinya, tetapi hal itu akan hilang dengan perjalanan masa. Sedangkan orang yang mempunyai keutamaan amaliyyah tetapi tidak mempunyai keutamaan ilmiyyah, ia akan selamat dan bebas dari kesengsaraan, tetapi ia takkan mencapai kebahagiaan yang sempurna.

19

Para filosof menyangka: Bahwa begitu orang mati, qiamat bermula baginya. Adapun perkara yang ada dalam syara berupa ungkapan-ungkapan indrawi maka yang dimaksud adalah suatu majaz atau *alegori* belaka, karena sempitnya pemahaman orang-orang tentang kesenangan-kesenangan spiritual. Untuk itu dicontohkan kepada mereka apa yang bisa dipahaminya. Kemudian disebutkan kepada mereka bahwa kesenangan-kesenangan itu sebenarnya jauh di atas apa yang digambarkan padanya. (Inilah pendapat para filosof itu).

20

Maka kami akan menjawab :Sebagian besar dari permasalahan tersebut tidak bertentangan dengan syara. Kami tidak akan mengingkari bahwa di akhirat terdapat berbagai macam kesenangan yang lebih besar dari pada kesenangan indrawi dan kami tidak akan menolak eternalitas jiwa setelah terpisah dengan badan, akan tetapi kami mengetahui permasalahan ini melalui syara. sebagaimana yang terdapat dalam syara tentang kebangkitan kembali (*al-ma'ād*). kebangkitan kembali tidak dapat dipahami kalau permasalahan *eternalitas* jiwa tidak dipermasalahan. Sesungguhnya kami mengingkari pandangan mereka tentang pengetahuan hal-hal ini (akhirat/ *metafisika*) hanya dengan akal, tetapi bertentangan dengan syara, diantaranya yaitu:

- Peningkaran terhadap kembalinya jasad.
- Peningkaran terhadap kesenangan fisik di surga.
- Peningkaran terhadap kesengsaraan fisik di neraka.
- Peningkaran tentang adanya surga dan neraka yang sebagaimana di gambarkan dalam Al Quran

Maka apa sebenarnya yang mencegah kenyataan terpadunya dua kebahagiaan dan kesengsaraan yaitu spiritual dan fisik? Sedangkan Allah sudah berfirman “ maka jiwa tidak akan mengetahui kesenangan mata (*qurratu a'yun*) yang samar bagi mereka”. Maksudnya jiwa tidak akan mengetahui semuanya itu. Sementara firman Allah : “telah aku siapkan untuk hamba-hambaku yang sholeh sesuatu yang tidak tampak mata, tak terdengar telinga, dan tak terdetik dalam hati manusia” demikian pula dengan existensi hal-hal yang mulia ini tidaklah menunjukan penegasian atas yang lainnya, tetapi mengumpulkan keduanya itu lebih sempurna. Karena perkara yang dijanjikan itu paling sempurna. Hal itu mungkin saja, untuk itu kita wajib membenarkan kemungkinan ini sesuai dengan syara' atau agama.

21

Jika dikatakan: Apa yang berlaku di dalam syara' (teks-teks suci) hanya suatu perumpamaan atau *alegori* belaka yang dipergunakan sesuai batas pemahaman orang awam. Sebagaimana berlakunya ayat-ayat dan tradisi-tradisi tasybih (*anthropomorphis*) hanyalah perumpamaan atau allegori yang dipergunakan sesuai batas pemahaman orang awam. Sedangkan sifat-sifat ilahiyyah itu disucikan dari apa yang dikhayalkan orang-orang awam.

Jawabanya: Menyamakan keduanya adalah suatu pendapat semena-mena atau hanya claim saja, karena sebenarnya keduanya itu terpisah ketika dilihat dari dua segi.

22 *Pertama:* lafad-lafad yang terdapat dalam ayat-ayat dan tradisi tasybih memungkinkan pentakwilan di atas metafora-metafora berdasarkan kebiasaan orang arab. Sedangkan diskripsi tentang surga dan neraka beserta keadaanya secara detail itu sampai pada batasan yang tak memungkinkan *ta'wil*. Maka hal itu tak lain hanyalah kandungan teks-teks atas kepalsuan belaka dengan menghayalkan sesuatu yang bertentangan dengan fakta untuk kemasalahatan orang banyak, padahal perkara itu adalah sesuatu yang disucikan asal kenabian (*nubuwwah*).

23 *Kedua:* argumen-argumen rasional telah membuktikan kemustahilan adanya tempat, dimensi, bentuk fisik, tangan organik atau yang melukai, mata organik, tempat gerak dan diam bagi Allah SWT, maka hal itu wajib membutuhkan *ta'wil* dengan dalil-dalil rasional. Tetapi hal-hal yang menyangkut akhirat yang dijanjikan Allah tidak mustahil bagi kekusaan Allah. Untuk itu wajib menerapkan perkara itu pada dhohirnya teks (sesuai teka yang diturunkan) tetapi berdasar dengan arti yang jelas.

24 **Jika dikatakan:** Dalil-dalil rasional telah membuktikan kemustahilan kebangkitan jasad, sebagaimana telah membuktikan kemustahilan sifat-sifat anthropomorphis bagi Allah.

Maka kami meminta mereka untuk menjelaskan dalil-dali tersebut.

Mereka menjelaskan dengan dua cara:

Pertama: mereka mengatakan “kemungkinan kembalinya jiwa ke badan itu ada tiga.

25 *Pertama,* Sebagaimana pendapat sebagian *mutakallimun*, manusia itu ibarat tubuh, dan kehidupan adalah suatu aksiden (*'ardh*) yang berdiri bersamanya. Sedangkan jiwa yang berdiri dengan sendirinya sekaligus mengatur tubuh itu tidak berwujud sama sekali. Adapun arti kematian adalah terputusnya kehidupan, maksudnya tercegahnya pencipta dari ciptaanya. Maka kehidupan telah lenyap, begitu juga dengan tubuh. Untuk itu kebangkitan kembali bermakna pengembalian Allah atas tubuh yang telah lenyap, pengembalian existensi tubuh, dan pengembalian kehidupan yang telah lenyap. Atau dapat dikatakan bahwa materi tubuh itu tetap sebagai tanah, dan bahwa kebangkitan kembali itu berarti dikumpulkan dan disusunnya tanah atas bentuk manusia, dimana kehidupan diciptakan seperti semula.

26 *Kedua,* Jiwa itu ada dan akan kekal setelah mati. Badan yang asli akan dikembalikan dengan terkumpulnya bagian-bagian badan yang semula.

27 *Ketiga,* Jiwa akan dikembalikan kepada badan, baik adanya badan itu tersusun dari bagian-bagian yang asli ataupun tidak. Untuk itu yang akan kembali adalah manusia itu sendiri, sejauh jiwa adalah jiwa itu sendiri. Adapun materi tidak menarik perhatian jiwa, karena manusia bukanlah manusia dalam arti materi akan tetapi dalam arti jiwa.

Mereka menganggap ketiga kemungkinan tersebut salah

Bagian yang pertama, jelas salahnya.karena ketika kehidupan dan badan tidak ada, maka penciptaanya kembali merupakan suatu hal yang sama tetapi tidak

identik dengan apa yang telah ada. Akan tetapi (kata) “kembali” yang dipahami itu dikira-kirakan keabadian suatu hal serta kebaruan hal lain. Sebagaimana dikatakan seseorang telah kembali memperoleh kenikmatan, maksudnya bahwa orang yang diberi kenikmatan itu tetap. Ia meninggalkan kenikmatanya kemudian kembali padanya. Artinya seseorang telah kembali kepada perkara yang ia miliki semula. Tetapi dengan jumlah yang berbeda. Maka seseorang itu secara hakikat telah kembali kepada yang seperti, bukan kepada aslinya. Dikatakan juga seseorang telah kembali ke negaranya, artinya ia tetap ada meskipun diluar negaranya. Sungguh seseorang itu semula telah berada di negaranya kemudian ia kembali kepadanya. jika sesuatu itu tidak kekal dan dua hal itu berbilang sekaligus sama yang di sela-selani waktu, maka sebutan dengan kata “ kembali” itu tidak sempurna. Kecuali ditempuh dengan pendapat golongan mu’tazilah, dikatakan bahwa hal yang ditiadakan adalah sesuatu yang tetap sedangkan wujud adalah keadaan yang ditampakkan baginya sesekali waktu, kemudian menghilang di waktu yang lain, lalu kembali lagi, maka makna kembali menjadi jelas dengan dasar kekalnya dzat, akan tetapi madzab mu’tazilah menghilangkan ketiadaan yang mutlak, yakni ketiadaan yang asli dan mereka menetapkan dzat selamanya sampai wujud kembali kepadanya. Dan hal itu mustahil. Meskipun pembela bagian yang pertama ini mempertahankan dengan mengatakan debu badan ini tidak akan rusak (*fana’*) tetapi akan kekal, maka kehidupan akan kembali padanya.

Kami akan menjawab: Dalam hal demikian, adalah benar ketika hendak mengatakan debu kembali hidup setelah beberapa waktu kehidupan terputus darinya. Tetapi hal itu bukanlah pengembalian bagi manusia atau kemunculan manusia dengan aslinya, karena sesungguhnya manusia itu bukanlah manusia sebab materinya yang debu tersusun di dalamnya, Karena semua bagian (fisik) manusia atau sebagian besar darinya berubah sebab makanan. Dan ia seperti dirinya yang pertama karena ruh dan jiwanya. Maka ketika kehidupan dan ruh telah hilang, kembalinya tidak bisa dirasionalkan tetapi hanya penciptaan yang semisalnya. Ketika Allah menciptakan kehidupan manusiawi dari debu yang diperoleh dari badan pepohonan, atau kuda atau tumbuh-tumbuhan, maka hal itu adalah permulaan penciptaan manusia.

Entitas yang tidak ada sama sekali, tidak bisa dirasionalkan kembalinya, entitas yang kembali adalah sesuatu yang ada (*maujud*). Maksudnya kembali kepada keadaan yang ada sebelumnya, artinya kembali kepada keadaan yang seperti itu. Adapun hal yang kembali -kepada sifat kehidupan- adalah debu. Dan manusia itu bukanlah manusia sebab tubuhnya, karena terkadang tubuh kuda itu menjadi makanan bagi manusia, dari makanan tercipta menjadi sperma (*nutfah*). Kemudian dari sperma terbentuk manusia. Namun tak bisa dikatakan bahwa kuda itu telah berubah menjadi manusia. Tetapi kuda itu adalah kuda sebab bentuknya bukan karena materinya. Sungguh bentuk itu telah lenyap dan tidaklah tersisa kecuali hanya materinya.

Bagian kedua, kemungkinan kekalnya jiwa dan kembalinya kepada tubuh yang asli. Jika hal itu diperhatikan, maka dapat berarti “kembali” (*ma’ād*). Maksudnya kembali untuk mengatur tubuh setelah terpisah, tetapi hal itu mustahil karena tubuh manusia yang mati itu berubah menjadi debu, atau dimakan ulat-ulat

dan burung-burung dan berubah menjadi darah, asap, udara, dan bercampur dengan udara, asap, air yang ada di alam, dengan percampuran yang sulit untuk dilepaskan dan dimurnikan.

32 Apabila hal itu dianggap sebagai bentuk kapasrahan atas kekuasaan Allah, maka tidak terlepas adakalanya bagian-bagian tubuh yang telah mati saja yang akan dikumpulkan. Untuk itu tidak boleh tidak bagian-bagian yang putus, hidung, telinga yang lepas, anggota-anggota tubuh yang cacat harus dikumpulkan sebagaimana adanya semula. Akan tetapi hal ini hina, apalagi bagi orang-orang surga, meskipun mereka adalah orang-orang yang diciptakan dalam keadaan cacat di awal fitrah (penciptaan). Maka pengembalian mereka pada keadaan yang ada saat kematian yang merupakan lelucon adalah bencana yang besar. Hal ini jika dibatasi pada penyusunan kembali bagian-bagian tubuh yang ada pada saat mati.

Apabila penyusunan kembali itu dari semua bagian-bagian tubuh yang ada pada seluruh masa hidupnya, maka hal itu mustahil karena dua alasan.

33 *Pertama*, apabila manusia itu makan daging manusia lain-kebiasaan yang berlaku disebagian Negara yang banyak terjadi pada musim paceklik- maka, pengumpulan kembali bagian tubuh dari kedua manusia tersebut secara bersamaan akan kesulitan, karena materi yang terdapat dalam tubuh orang yang dimakan terserap sebagai makanan menjadi tubuh si pemakan, Untuk itu tidak mungkin mengembalikan dua jiwa sekaligus pada satu tubuh.

34 *Kedua*, bahwa bagian yang sama wajib dikembalikan lagi sebagai hati, jantung, tangan dan kaki. Karena hal itu telah ditetapkan dengan penelitian kedokteran bahwa bagian-bagian anggota tubuh memperoleh makanan dari bagian yang lain dengan sisa makanannya. Hati memperoleh makanan dari bagian jantung. Begitu juga dengan anggota-anggota yang lain. Apabila kita akan mengira-irakan bagian-bagian yang khusus yang telah menjadi materi untuk semua anggota tubuh, maka anggota apa (bagian yang hilang) yang akan dikembalikan?

35 Bahkan hal tersebut tidak perlu pengulangan tentang perubahan yang pertama, memakanya manusia pada manusia lain, karena ketika engkau memikirkan bagian luar kuburan yang dihuni (mayit), maka engkau akan mengetahui setelah waktu yang lama bahwa debu kuburan itu merupakan tubuh-tubuh yang mati yang telah menjadi debu, kemudian di tanami lalu menjadi biji dan buah, kemudian di makan binatang lalu menjadi daging, kemudian daging kita makan lalu menjadi tubuh-tubuh kita, maka tidak ada sesuatu materipun yang dapat ditunjukkan selain materi itu telah menjadi tubuh bagi orang-orang banyak kemudian berubah dan menjadi debu kemudian berubah menjadi tumbuhan kemudian menjadi daging kemudian menjadi binatang. Bahkan hal itu ditetapkan sebagai kemustahilan yang ketiga, yaitu bahwa jiwa-jiwa yang terpisah dari badan itu tidak terbatas, sementara tubuh-tubuh itu terbatas, maka meteri-meteri -yakni materi manusia- itu tidak akan memenuhi jiwa-jiwa manusia seluruhnya, bahkan materi itu kesulitan dari jiwa-jiwa manusia tersebut.

36 **Bagian yang ketiga**, kembalinya jiwa kepada tubuh manusia dari materi apapun jua dan dari debu apapun yang cocok. Hal itu mustahil karena dua alasan:

Pertama, materi-materi yang menerima existensi (*kawn*) dan kehancuran (*fāsād*) itu terbatas pada bagian terdalam lintasan bulan, tidak mungkin untuk

menambahnya dan meteri-meteri itu terbatas sedangkan jiwa-jiwa yang terpisah dari badan itu tidak terbatas, maka materi-materi itu tidak akan memenuhinya.

Kedua, debu selama tetap menjadi debu itu tidak menerima pengaturan dari jiwa, tetapi ada unsur-unsur tertentu yang harus dicampur satu sama lain sehingga menyerupai komposisi sperma. Bahkan kayu dan besi pun tidak menerima pengaturan ini. Untuk itu tidak mungkin dapat mengembalikan manusia sementara badannya dari kayu dan besi, bahkan takkan menjadi manusia kecuali ketika bagian-bagian tubuh manusia itu terbagi-bagi kepada daging, tulang, dan campuran-campuran. Ketika tubuh dan campuran itu siap menerima jiwa. Maka ia berhak menerima jiwa yang baru (*hudūsu nufus*) dari prinsip-prinsip yang merupakan pemberi-pemberi jiwa. Oleh karena itu dua jiwa akan mendatangi satu tubuh. Dengan hal ini faham *al-Tanāsukh* (reinkarnasi) tertolak. Pendapat di atas merupakan esensi faham tanasukh tersebut. Karena sesungguhnya madzab itu mengembalikan kepada asumsi bahwa setelah terlepas dengan badan, jiwa akan sibuk mengatur tubuh yang lain, bukan tubuhnya yang semula. Maka argument yang menunjukkan atas kesalahan faham tanasukh itu akan menunjukkan kesalahan pendapat di atas.

Sanggahan terhadap hal di atas dapat dikemukakan sebagai berikut:

Dengan apa anda mengingkari orang yang memilih bagian yang terakhir ini (kemungkinan yang ketiga) sementara orang itu berpendapat bahwa jiwa akan immortal setelah kematian dan ia merupakan substansi yang berdiri sendiri. Padahal hal itu tidak bertentangan dengan syara', bahkan syara' telah menunjukkannya di dalam firman Allah “ Dan janganlah sekali-kali kamu mengira orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu mati, tetapi mereka hidup di sisi tuhanya, mereka diberi rizki, suka ria.....” dengan sabda Nabi “ ruh-ruh orang sholeh akan berada pada serombongan burung-burung hijau yang bergelantungan di bawah singgasana (*'arsy*)”, kemudian dengan khobar-khobar (tradisi-tradisi) yang berlaku yaitu tentang merasakannya ruh-ruh terhadap kebajikan-kebajikan dan sedekah-sedekah (yang diberikann atas namanya), pertanyaan malaikat munkar dan nakir, siksa kubur dan lain sebagainya. Semua itu menunjukkan immortalitas jiwa. Bersamaan hal itu agama atau syara' juga menunjukkan adanya kebangkitan kembali dan qiyamat setelah semuanya terjadi. Adapun kebangkitan itu adalah kebangkitan tubuh. Ini mungkin saja dengan kembalinya jiwa kepada tubuh. Baik tubuh itu berasal dari materinya tubuh yang pertama (asli) ataupun materi tubuh yang lain atau materi yang pertama kali di ciptaka karena disebut manusia itu sebab jiwanya bukan badanya. Hal ini dikarenakan bagian-bagian tubuh manusia itu mengalami perubahan dari kecil menjadi besar, kurus menjadi gemuk. Dengan semua perubahan itu komposisi kehidupan manusia berbeda-beda, sementara manusia masih tetap menjadi manusia seperti adanya. Inilah kekuasaan Allah. Oleh karenanya hal itu adalah pengembalian badan kepada jiwanya. Untuk itu jiwa seseorang akan terhalang memperoleh kesengsaraan-kesengsaraan dan kesenangan-kesenangan fisik karena hilang alatnya (yakni tubuh). Dan nantinya alat yang serupa itu akan dikembalikan lagi kepadanya. Maka hal itulah pengembalian yang sebenarnya (*haqīqi*).

Apa yang mereka ungkapkan bahwa kemustahilan kebangkitan kembali ini karena adanya jiwa-jiwa itu tidak terbatas sedangkan materi-materi terbatas

38 hanyalah kemustahilan yang palsu. Karena hal itu dibangun atas dasar eternalitas alam dan pergantian gerak putar yang terus menerus. Sedangkan orang yang tidak mempercayai eternalitas alam itu berpendapat bahwa jiwa-jiwa yang terpisah dari tubuh terbatas dan tidak lebih banyak dari materi yang ada. Namun meskipun pendapat bahwa jiwa lebih banyak itu diterima. Tetapi Allah itu maha kuasa untuk menciptakan makhluk yang baru. Mengingkari hal itu berarti mengingkari kekuasaan Allah untuk mengadakan sesuatu yang baru. Sanggahan tentang hal ini sudah dibahas di dalam masalah barunya alam (*hudūs al-‘ālam*).

39 Adapun pemustahilan anda yang kedua, tentang pendapat ini merupakan faham *tanasukh* itu sebatas pada penamaan saja. Sementara apa saja yang diberlakukan syar’i, kita wajib membenarkannya, meskipun hal itu hendak menjadi faham tanasukh. Kami sesungguhnya mengingkari ajaran tanasukh hanya di dunia ini. Sedangkan pada kebangkitan kami tidak mengingkarinya. Baik itu disebut ajaran tanasukh ataupun tidak.

40 Adapun pernyataan anda bahwa setiap campuran tubuh (keadaan jasmani) siap menerima jiwa mengimplikasikan akan ada jiwa yang baru dari prinsip-prinsipnya, dapat diartikan bahwa adanya jiwa yang baru itu secara alami bukan dengan kehendak tuhan. Kami telah menolak hal itu dalam permasalahan barunya alam. Bagaimana!! Sementara boleh saja mengikuti pendapat mereka, tetapi hendaknya dikatakan sesungguhnya barunya jiwa itu menjadi nyata yaitu ketika jiwa yang sudah ada (lama) itu tidak berada di tempatnya, maka akan datang jiwa yang baru, untuk itu hendaknya dikatakan kenapa anda tidak menghubungkan dengan keadaan-keadaan jasmani yang disiapkan (untuk menerima jiwa) di dalam rahim-rahim sebelum kebangkitan, bahkan di dunia ini.

41 **Maka dapat dikatakan:** Mungkin saja jiwa-jiwa yang terpisah menghendaki persiapan-persiapan suatu bentuk lain. Sementara sebab-sebab persiapan itu tidak sempurna kecuali pada waktu itu. Mungkin saja persiapan yang disyaratkan bagi jiwa-jiwa yang sempurna dan terpisah berbeda dengan persiapan yang disyaratkan bagi jiwa-jiwa yang baru pertama kali yang tidak berfungsi secara sempurna untuk mengatur tubuh dalam beberapa waktu. Allah lebih mengetahui syarat-syarat itu, sebab-sebabnya, waktu-waktu datangnya, dan syara’ telah menetapkannya. Hal itu mungkin, maka wajib pembenarannya.

42 **Kedua,** mereka mengatakan: Tidaklah mungkin bisa merubah besi menjadi pakean yang di tenun sekiranya tubuh-tubuh itu nyaman memakainya, kecuali dengan menceraikan beraikan besi menjadi lembaran-lembaran beberapa elemen dengan sebab-sebab yang dapat mengalahkan besi, maka sebab-sebab itu akan menceraikan beraikan besi menjadi lembaran-lembaran beberapa partikel, kemudian partikel-partikel itu dikumpulkan dan disesuaikan dalam bentuk-bentuk penciptaan sampai diperoleh bentuk-bentuk kapas, kemudian kapas dibentuk menjadi benang, kemudian benang dibentuk menjadi susunan yang diketahui yaitu tenunan atas bentuk yang diketahui. Jika dikatakan : sesungguhnya merubah besi menjadi kain kapas adalah sesuatu yang mungkin dengan tanpa merubah dalam bentuk-bentuk ini secara tertib, maka hal itu mustahil.

43 Ya, boleh terdetik di benak manusia bahwa perubahan-perubahan ini dapat berhasil dalam waktu yang singkat yang lamanya tidak bisa dirasakan oleh

manusia. Maka seseorang itu akan menyangka hal itu terjadi secara langsung sekaligus.

44 Ketika hal ini dimengerti, maka manusia yang dibangkitkan jika tubuhnya dari batu atau yaqut, atau mutiara, atau debu murni, maka tubuh itu takkan menjadi manusia, bahkan tidak dapat dibayangkan tubuh itu menjadi manusia. Kecuali tubuh itu dibentuk dengan bentuk yang khusus, tersusun dari tulang, urat-urat atau otot, daging-daging, tulang-tulang rawan, isi-isi perut, dan bagian-bagian tersendiri yang mendahului bagian-bagian yang tersusun, maka tubuh tidak akan ada selama bagian-bagian tubuh tidak ada. Bagian-bagian tubuh takkan ada selama tulang, daging, dan urat atau otot tidak ada. Bagian-bagian tubuh yang sederhana takkan ada selama isi-isi perut tidak ada. Isi-isi perut yang empat takkan ada selama tidak ada materinya yang berasal dari makanan. Makanan takkan pernah ada selama hewan-hewan dan tumbuh-tumbuhan tidak ada, yakni daging dan biji-bijian. Hewan-hewan dan tumbuh-tumbuhan takkan ada selama unsur-unsur yang empat itu tidak ada semua, yaitu unsur-unsur yang empat yang tercampur dengan syarat-syarat khusus yang luas yang lebih banyak dari apa yang kami rinci jumlahnya. Jadi, tidak mungkin tubuh manusia itu membarui agar jiwa kembali padanya. Kecuali dengan hal-hal ini yang mempunyai sebab-sebab yang banyak.

45 Apakah debu berubah menjadi manusia hanya dengan mengatakan “jadilah” (*kun*) ? atau dengan mengatur sebab-sebab perubahan debu dalam beberapa siklus ? dan sebab-sebabnya yaitu bertemunya air mani (*nutfah*) yang keluar dari inti sari tubuh manusia di dalam rahim, sampai meminta bantuan dari darah haid, dari makanan, untuk beberapa lama sampai berubah menjadi gumpalan darah (*‘alāqoh*), kemudian sepotong daging (*mudgoh*) lalu menjadi embrio, kemudian menjadi bayi, kemudian pemuda, kemudian orang tua (umur tiga puluh sampai lima puluh tahun), kemudian kakek-kakek (umur di atas lima puluh tahun), maka pernyataan hanya dengan mengatakan jadilah (*kun*) debu berubah menjadi manusia itu tidak masuk akal. Karena tidak ada yang dapat dikatakan kepada debu dan perubahannya menjadi manusia tanpa melewati fase-fase pembentukan ini adalah mustahil. Dan melewati fase-fase pembentukan ini tanpa melaksanakan sebab-sebab tertentu juga mustahil. Maka kebangkitan itu mustahil terjadi.

46 **Sanggahan:** Kami sepakat bahwa kemajuan (perubahan) bentuk-bentuk ini adalah sebuah keharusan, Sehingga debu menjadi tubuh manusia. sebagaimana keharusan bentuk-bentuk tertentu sehingga besi bisa menjadi kain, karena apabila besi tetap menjadi besi, ia takkan menjadi pakean. sebaliknya ia harus menjadi kapas terlebih dahulu yang dipintal kemudian di tenun. Tetapi hal itu mungkin terjadi dalam waktu yang sekejap atau sebentar. Tidak pernah dijelaskan kepada kita bahwa kebangkitan itu lebih singkat-singkatnya sesuatu yang pasti terjadi. Karena mungkin adanya kebangkitan itu adalah pengumpulan daging, pemberian daging, dan menumbuhkannya dalam waktu yang lama. Hal itu tidak perlu diperdebatkan.

Sesungguhnya pandangan tentang kemajuan atau perubahan pada fase-fase ini dapat tercapai hanya dengan kekuasaan tanpa perantara atau dengan salah satu sebab dari beberapa sebab. Menurut kami keduanya mungkin saja, sebagaimana

47 perkara yang kami sebutkan di dalam masalah yang pertama yakni ilmu alam, ketika membahas peristiwa peristiwa yang biasa terjadi. Dan bahwa perkara yang keberadaanya saling berhubungan itu tidak harus berhubungan, akan tetapi boleh keluar dari kebiasaan yang terjadi. Hal-hal itu bisa tercapai karena kekuasaan Allah tanpa ada sebab-sebabnya.

Kedua kami hendak mengatakan hal itu (perubahan melalui fase-fase) bergantung dengan sebab-sebab. Tetapi adanya sebab itu harus diketahui bukanlah menjadi syaratnya, karena di dalam tempat penyimpanan hal-hal yang dikuasai Allah itu terdapat hal-hal yang misterius, aneh, yang tidak bisa diungkap, yang ditolak oleh orang yang menganggap bahwa hal yang ada hanyalah hal yang dapat disaksikan. Sebagaimana penolakan segolongan orang terhadap adanya sihir, santet, jimat atau mantra, mukjizat-mukjijat, dan keramat-keramat. Dan semua hal itu adalah sesuatu yang tetap -secara kesepakatan- yang berasal dari sebab-sebab yang aneh yang tidak bisa diungkap, bahkan jika seandainya seseorang belum pernah melihat manusia magnetik yang dapat menarik besi, kemudian hal itu diceritakan kepadanya maka dia pasti akan mengingkarinya, kemudian akan mengatakan: tidak bisa dibayangkan tertariknya besi kecuali dengan benang yang diikatkan pada besi itu kemudian ditariknya, karena seseorang itu hanya pernah menyaksikan tertariknya besi dengan benang. Sehingga ketika seseorang itu menyaksikan manusia magnetik itu maka ia akan takjub dan mengerti bahwa ilmunya terbatas pada sekitar keajaiban-keajaiban kekuasaan Allah.

Demikian juga orang-orang Ateis yang mengingkari adanya kebangkitan. Ketika mereka bangkit dari kubur kemudian melihat keajaiban-keajaiban yang diciptakan Allah kepada mereka, maka mereka akan menyesal dengan penyesalan yang tidak bermanfaat baginya. Mereka akan menyesali atas pengingkarnya dengan penyesalan yang tiada gunanya. Kemudian akan dikatakan kepada mereka :” inilah apa yang kalian dustakan” seperti orang yang mendustakan hal-hal yang khusus dan aneh.

Seandainya seseorang diciptakan dalam keadaan berakal sejak awal (kelahiran) kemudian dikatakan kepadanya : sesungguhnya sperma yang kotor ini yang serupa bagian-bagiannya itu terbagi di dalam rahim manusia kepada beberapa anggota tubuh yang berbeda-beda, berupa daging, urat syaraf, tulang, otot, tulang rawan, lemak. Kemudian sebagian dari anggota itu terdapat mata yang terdiri atas tujuh tingkatan yang berbeda-beda di dalam tubuh kemudian ada juga lidah dan gigi-gigi yang kelembutan dan kekerasannya berbeda-beda satu sama lainnya meskipun sama. Begitu seterusnya sampai pada penciptaan-penciptaan yang ada dalam fitrah manusia. maka orang tersebut akan mengingkari lebih keras dari pada pengingkaran orang Ateis ketika mengatakan: “ \apakah (akan dibangkitkan) setelah kami mati kemudian menjadi tulang yang hancur.....”.

Orang yang mengingkari kebangkitan itu tidaklah berpikir bahwasanya dari mana ia tahu batasan sebab-sebab existensi pada hal yang ia saksikan. Dan tidak diragukan lagi bahwa metode di dalam menghidupkan tubuh-tubuh itu tidaklah seperti apa yang ia saksikan. Telah disebutkan di sebagian khobar (tradisi): bahwa pada waktu kebangkitan, hujan yang tetesan-tetesanya menyerupai sperma akan membanjiri bumi. Kemudian tetesan itu akan bercampur

dengan debu. Maka mana yang diragukan hal yang semacam ini terdapat di dalam sebab-sebab *ilahiyyah*. sementara kita tidak dapat menyingkapkannya. Maka hal itu akan berimplikasi pada kebangkitan tubuh-tubuh dan kesediannya untuk menerima jiwa-jiwa yang dibangkitkan kembali. Apakah ada dasar untuk pengingkaran kebangkitan tersebut, selain kemustahilan (argumen)itu sendiri.

52 **Jika dikatakan:** Perbuatan *ilahiyyah* mempunyai satu pola keberlakuan yang ditetapkan dan tidak berubah-ubah. Oleh karena itu Allah berfirman: “ kami tidak akan mengutus kecuali hanya satu perbuatan seperti kedipan mata” dan firmanya juga “Engkau tidak akan pernah menemukan perubahan pada sunnatu Allah”. Jika sebab-sebab ini yang anda khayalkan kemungkinannya dapat ditemukan, Maka seharusnya sebab-sebab itu terlaksana dan berulang-ulang sampai tiada batas. Dan sistem yang ada di alam ini berupa kemunculan dan perkembangan (*tawallud dan tawālud*) tetap tak terbatas. Setelah pengulangan dan perputaran diakui, maka tidak diragukan lagi pola hal-hal seperti itu berubah pada setiap jutaan tahun misalnya. Tetapi perubahan itu juga kekal selamanya sepanjang satu arah jalan yang sama. karena sunnatu Allah itu tidak berubah. Hal ini ada karena perbuatan *ilahiyyah* muncul atas kehendak *ilahiyyah*. Kehendak *ilahiyyah* tidak mempunyai arah atau dimensi yang khusus, sehingga perbedaan atau perubahan sistemnya itu dikarenakan perbedaan dimensi-dimensinya, maka perbuatan yang muncul dari kehendaknya bagaimanapun bentuknya adalah sebuah sistem yang memadukan hal pertama dan terakhir atas satu keteraturan. Sebagaimana engkau melihat sebab dan musabbab yang lain.

53 Jika engkau menerima kontinuitas perkembangan dan kelahiran berdasarkan apa yang disaksikan sekarang atau engkau menerima kembalinya pola ini meskipun setelah jangka waktu yang lama atas jalan pengulangan dan perputaran, maka engkau pasti akan menolak qiyamat, dan akhirat serta apa yang telah ditunjukkan dhohirnya teks-teks syara’, Karena penerimaan itu berimplikasi pada existensi kita ini akan didahului kebangkitan yang berkali-kali dan akan kembali berulang kali. Demikianlah hal itu seterusnya secara tertib.

54 Apabila engkau mengatakan sesungguhnya ketetapan *ilahiyyah* itu dapat berubah kepada jenis lain dan tidak akan kembali sama sekali. Dan bahwa masa kemungkinan itu terbagi menjadi tiga bagian:

Pertama, sebelum penciptaan alam, karena Allah ada sementara alam belum ada.

Kedua, setelah penciptaan alam bersamaan existensi Allah.

Ketiga, bagian yang mengakhiri masa yaitu proses kebangkitan.

Maka, keseragaman dan keteraturan itu tertolak, sementara perubahan itu tercapai bagi ketetapan Allah. Tetapi hal itu mustahil. Karena perubahan ini mungkin terjadi dengan kehendak yang berbeda sesuai dengan perbedaan keadaan. tetapi kehendak yang azali itu mempunyai satu pola keberlakuan yang di tetapkan, dan tidak akan berubah-ubah. Karena perbuatan *ilahiyyah* itu terlaksana karena kehendak. Sementara kehendaknya itu pada arah yang sama tidak berubah- ubah sebab berhubungan pada beberapa waktu.

Mereka (para filosof) menyangka bahwa hal ini tidak bertentangan dengan pernyataan kami: sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu. Maka kami menegaskan : Sesungguhnya Allah itu berkuasa untuk menciptakan kebangkitan

55 dan qiyamat serta segala hal yang mungkin, dalam artian jika Allah berkehendak maka dia tentu berbuat. Tidaklah menjadi syarat untuk membenarkan pernyataan kami bahwa Allah harus berkehendak dan berbuat. Hal ini sebagaimana pernyataan kami bahwa Si Anu mampu untuk memotong lehernya sendiri, dan merobek perutnya sendiri. Hal itu dapat dibenarkan dalam arti bahwa jika dia berkehendak maka dia pasti berbuat, akan tetapi kita tahu bahwa dia tidak berkehendak dan tidak berbuat. Untuk itu pernyataan kami “dia tidak berkehendak” dan “dia tidak berbuat” tidaklah bertentangan dengan perkataan kami “sesungguhnya dia mampu” dalam arti jika dia berkehendak maka dia tentu berbuat. Karena proposisi-proposisi kategoris tidaklah bertentangan dengan proposisi-proposisi hipotesis, sebagaimana disebutkan dalam logika (*mantiq*). Karena pernyataan kami jika dia berkehendak dia tentu berbuat adalah proposisi hipotesis afirmatif sedangkan pernyataan kami dia tidak berkehendak dan tidak berbuat adalah dua proposisi kategoris negatif. Proposisi negatif kategoris tidak bertentangan dengan proposisi hipotesis afirmatif.

56 Jadi dalil atau argumen yang menunjukkan kami bahwa kehendak-Nya adalah azali (*eternal*) juga menunjukkan pada kami bahwa perjalanan hal *ilahiyyah* tidaklah ada kecuali dengan tersistem dan terseragam dengan pengulangan dan pengembalian, tetapi jika hal itu berbeda pada suatu waktu, maka perbedaannya juga atas dasar keteraturan dan keseragaman dengan pengulangan dan pengembalian. Selain itu tidaklah mungkin.

Jawaban: Bahwa hal ini berdasar pada masalah *eternalitas* alam, yaitu jika kehendak itu *eternal*, maka alam juga *eternal*. Sungguh kami menolak hal itu dan kami menjelaskan bahwa ada tiga asumsi yang tidak diragukan di dalam akal yaitu :

- Allah itu ada sementara alam belum ada.
 - Kemudian alam diciptakan dengan keteraturan yang kita saksikan. Lalu keteraturan itu diperbarui dengan keteraturan yang kedua yaitu hal yang di janjikan di dalam surga.
 - Kemudian semuanya ditiadakan sehingga hanya Allah yang tetap ada.
- 57 Hal itu mungkin terjadi. Meskipun terkadang syara' atau agama menetapkan bahwa pahala dan siksa, maksudnya surga dan neraka itu tidak ada akhir baginya.

Masalah ini bagaimanapun diputar balikan dan didasarkan pada dua persoalan :

Pertama, barunya alam (*hudūsu al-‘ālam*), dan tercapainya sesuatu yang baru berasal dari yang terdahulu.

Kedua, keadaan yang keluar dari kebiasaan dengan penciptaan akibat-akibat tanpa sebab-sebab, atau penciptaan sebab-sebab dengan cara lain yang tidak biasa. Dan kami telah menyelesaikan dua masalah ini semuanya. *Wallahu a'lam*.

BAB IV

AL-GHAZALI DAN KEBANGKITAN JASMANI

A. Pandangan Filsuf dalam Pemahaman al-Ghazali

1. Pandangan Filsuf tentang Kebangkitan Kembali

Di era pertengahan, mengenai benar atau tidaknya perkara kebangkitan kembali memang tidak lagi menjadi perdebatan hangat dikalangan para filsuf maupun teolog. Pasalnya hal tersebut sudah dapat diterima secara aksiomatik di kalangan masyarakat muslim. Namun demikian bukan berarti mereka telah selesai bersilang pendapat, justeru malah sebaliknya, perdebatan masih terus berlanjut. Mereka balik mempermasalahkan apakah persoalan kebangkitan kembali tersebut terjadi hanya pada jiwa atau sekaligus raga.

Para filsuf menyatakan, sebagaimana ditulis al-Ghazali, bahwa seseorang yang telah mati jiwanya akan tetap abadi baik itu dalam keadaan senang maupun sengsara dengan keadaan yang tak dapat dibayangkan. Sementara tubuh yang sudah tidak berfungsi dikarenakan hilangnya kehidupan akan mengalami kehancuran, oleh sebab itu kebangkitan kembali akan terjadi hanya pada jiwa.¹

Sebenarnya argumentasi para filsuf yang dimaksudkan oleh al-Ghazali dalam *Tahāfut* ini ternyata lebih dari sekedar argumentasi Ibn Sina. Hal yang demikian pun dapat dijumpai dalam kitab *Mizān al-‘Amāl*, di sana tampak jelas bahwa menurut al-Ghazali, Ibn Sina telah mengingkari kebangkitan jasad.

¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah* Sulaiman dunia (ed.) (Kairo: Dār al-Ma’ārif, tt.), hlm. 282.

Memang dalam kitab *al-Syifā*, Ibn Sina sendiri telah menetapkan bahwa dirinya menerima adanya kebangkitan jasad, akan tetapi dalam *al-Risālah al-Uḍḥawīyyah fī Amr al-Ma'ād* menetapkan bahwa dirinya tidak menerima adanya kebangkitan jasad.² Sungguh sesuatu yang membingungkan dari Ibn Sina, namun tidaklah demikian bagi al-Ghazali. Menurutnya, apa yang ditulis oleh Ibn Sina dalam kitab *al-Syifā* sebenarnya ditujukan untuk orang-orang awam. Sementara ketetapan yang ada dalam *al-Risālah* merupakan cerminan dari hal-hal yang ia yakini kebenarannya (ditujukan untuk orang-orang yang sedrajat denganya). Hal ini sebagaimana yang diungkapkan Ibn Sina dalam *muqaddimah* kitab *Mantīq al-Musyriqīn (al-Risālah al-Uḍḥawīyyah fī Amr al-Ma'ād)*³

Tentang keabadian jiwa Ibn Sina telah menetapkan di dalam kitabnya *al-Najāt* bahwa jiwa tidak akan mati sebab matinya badan dan jiwa pun tidak akan rusak setelah berpisah dengan badan. Palsunya setiap sesuatu yang rusak dikarenakan rusaknya sesuatu yang lain berarti ia bergantung kepadanya sementara jiwa tidak tergantung pada tubuh dalam maujudnya. Setelah ditetapkan jiwa adalah esensi yang ada dengan sendirinya.⁴

Penetapan itu didukung oleh bukti lain, yaitu: bukti perpisahan (*burhān al-infisāl*) dan bukti keluasan (*burhan al-basaṭah*), keduanya mempunyai kesimpulan bahwa jiwa akan kekal setelah tubuh mati, karena jiwa adalah sebuah substansi yang terpisah dari tubuh sehingga ia tidak tergantung dengan tubuh yang

² Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal* Sulaiman Dunya (ed.) (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964) hlm. 139.

³ Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 141.

⁴ Ibnu Sina, *Kitāb al-Najāh* Madjid Fahri (ed.) (Beirut: Dār al-Ifāq al-Jadīdah, tt.), hlm. 223.

rusak. Kemudian dalam *al-Risālah fī Ma'rifah al-Nafs al-Naṭīqah* ia menambahkan bukti yang ketiga, yaitu bukti persamaan (*burhan al-musyabihah*). Bukti tersebut didasarkan atas teorinya tentang akal sepuluh, di mana jiwa keluar dari akal faal sebagai pemberi bentuk. Akal faal merupakan esensi aqliyah yang azali dan kekal, sehingga sesuatu yang diakibatkan olehnya pun akan kekal seiring dengan kekekalan penyebabnya. Oleh karena itu, jiwa merupakan esensi yang muncul dengan sendirinya sebagai akibat dari proses emanasi dan mengetahui dirinya sendiri.⁵

Argumentasi yang menguatkan mereka (para filsuf) adalah bahwa kesenangan dan kesengsaraan sebagai balasan perbuatan di dunia yang dijanjikan oleh Allah itu bersifat spiritual, karena kesenangan spiritual lebih berharga dari pada kesenangan fisik.⁶ Sementara itu hanya jiwa yang dapat menerima sesuatu yang sifatnya spiritual sedangkan raga hanya akan menghalangi jika dibangkitkan. Keterkaitan raga dengan hal-hal yang bersifat materi memang dapat menghambat jiwa untuk memperoleh kesenangan rohani dan mengetahui hakikat sesuatu yang metafisik. Oleh karena itu Rasulullah telah bersabda bahwa *Allah berfirman, "Telah aku persiapkan untuk hamba-hamba-Ku yang saleh sesuatu yang tidak*

⁵ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbīqih* ter. Yudian Wahyudi dkk. (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm. 260-263.

⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 283. Keterangan yang ada pada kitab *Tahāfut al-Falāsifah* ini sesuai dengan argumentasi yang disampaikan Ibn Sina dalam kitabnya *al-Isyārah wa al-Tanbihāt* bagian ke-8 bahwa kesenangan batin lebih berharga dari pada kesenangan lahir. Hal ini dicontohkan seperti permainan judi dapat melupakan makan meskipun lapar dan dicontohkan pula bahwa keadaan malaikat lebih mulia dari keadaan binatang buas. Lihat, Ibn Sina, *al-Isyārah wa al-Tanbihāt mā Sarḥi Nasīruddin al-Ṭusi, fī Qismi al-Rābi'* Sulaiman Dunya (ed) (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1968), hlm. 8-10.

*dapat dilihat oleh mata, tidak bisa di dengar oleh telinga, dan tidak terdetik dalam hati manusia”.*⁷

Sedangkan menurut keterangan dari teks suci, penggambaran kesenangan dan kesengsaraan di akhirat berbentuk fisik, sebagaimana yang dikemukakan al-Ghazali. Mereka menganggap hal itu hanya bertujuan memberikan perumpamaan kepada orang-orang, karena sulitnya memahami pengetahuan tentang kesenangan dan kesengsaraan spiritual ini. Sebagaimana ketika kita ingin memberikan pengetahuan kepada anak-anak tentang kenikmatan seksual dengan cara memberikan perumpamaan permainan yang ia sukai. Oleh karenanya ayat-ayat itu mereka takwilkan sebagaimana ditakwilkan ayat-ayat tasybih (*antropomorfisme*).⁸ Mereka memaknai ayat-ayat itu dengan menggunakan makna majazi bukan makna yang hakiki, karena syara adalah sebuah undang-undang yang diturunkan melalui nabi untuk seluruh ummat, hal ini tentunya disampaikan sesuai apa yang bisa dipahami oleh mayoritas ummatnya.⁹

Apa yang mereka lakukan sebenarnya merupakan salah satu bentuk usaha memadukan agama dan filsafat, dalam pengetian bagaimana Islam dijelaskan dengan cara berpikir dan metode filsafat yang bertitik tolak pada rasio dan dalil-dalil *aqli*. Hal itu dikarenakan al-Qur'an dengan tegas telah menetapkan tentang *al-hasyr* (hari dikumpulkannya seluruh umat manusia), *al-nasyr* (hari di

⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 284.

⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 291. Lihat juga, Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 142.

Antropomorfisme berasal dari bahasa Yunani *antrophos* (manusia) dan *morphe* (bentuk). Secara istilah berarti gambaran tentang Tuhan dalam istilah yang bersifat pribadi atau berbentuk pribadi manusia. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2002). hlm. 59.

⁹ Ibn Sina, *Risālah al-Uḍḥawīyyah fī Amri al-Ma'ad* (Mesir: Dār al-Fikr al-Arābi, tt.), hlm. 46.

mana manusia digiring menuju ke pengadilan Allah), *al-ba'aṣ* (hari semua manusia dibangkitkan dari kubur) dan kiamat. Barang siapa yang mengingkari hal itu berarti mengingkari salah satu sendi agama dan menghancurkan ide penghitungan dan pertanggung jawaban amal manusia.¹⁰ Sementara bentuk kebangkitan kembali dari kubur di dalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara tegas, apakah kebangkitan itu terjadi hanya pada jiwa atau beserta raga.

Bahkan al-Qur'an menegaskan bahwa kebangkitan di akhirat tidak dapat diketahui oleh manusia, sebagaimana firman Allah, *"Kami telah menentukan kematian di antara kamu dan Kami sekali-sekali tidak akan dapat dikalahkan.¹¹ Untuk menggantikan kamu dengan orang-orang yang seperti kamu (dalam dunia) dan menumbuhkan kamu kelak (di akhirat) dalam keadaan yang tidak kamu ketahui."¹²*

2. Penolakan Filsuf terhadap Kemungkinan Kebangkitan Jasmani.

Sebagaimana yang ditulis al-Ghazali, dalam pandangan mereka, kebangkitan kembali yang ditetapkan oleh orang-orang yang sepakat dengan menyertakan tubuh, tidak akan lepas dari tiga kemungkinan yaitu :¹³

¹⁰ Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah*, hlm. 254.

¹¹ QS. *al-Waqi'ah*, 60.

¹² QS *al-Waqi'ah*, 61.

¹³ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 295-296. Lihat juga, Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 139.

1. Materi tubuh yang telah menjadi debu disusun kembali dengan kehidupan yang baru, bukan kehidupan yang ada sebelumnya di dunia. Inilah arti kebangkitan (*ma'ad*).
2. Jiwa manusia akan tetap abadi setelah mati. Kemudian dikembalikan kepada tubuh yang semula dengan semua bagian-bagiannya yang sama persis.
3. Jiwa manusia akan dikembalikan kepada tubuh, baik itu tubuh yang berasal dari materi bagian-bagiannya yang asli ataupun tubuh yang berasal dari materi bagian-bagian yang lain, karena disebut manusia bukanlah sebab materinya, akan tetapi sebab jiwanya.

Sebenarnya ketiga kemungkinan ini mereka kemukakan sebagai cara penolakan mereka terhadap kebangkitan jasmani. Mereka berusaha menolak ketiga kemungkinan ini dengan menggunakan argumentasi yang serasional mungkin yaitu:

Kemungkinan yang pertama mereka tolak dengan pengertian kata “kembali” (*al-'audu*) yang dipahaminya. Mereka memahami kata itu mengandung arti membarunya hal pada sesuatu yang tetap. Sebagaimana dikatakan seseorang itu telah kembali ke negaranya, artinya seseorang itu tetap ada meskipun berada di negara asing yang sebelumnya berada di negaranya, kemudian kembali ke negaranya lagi. Atau seseorang telah kembali kaya, artinya orang kaya itu tetap. Ia pergi meninggalkan kekayaannya, kemudian kembali pada kekayaannya itu. Sementara tubuh yang telah meninggalkan kehidupan adalah sesuatu yang tidak tetap, ia akan hancur dengan perjalanan masa. Oleh karena itu, tidak mungkin tubuh yang sudah hancur akan kembali hidup lagi. Maka ketika tidak ada sesuatu

yang tetap dan dua hal yang berbilang tetapi sama, penyebutan dengan kata “kembali” tidaklah tepat.¹⁴

Kemungkinan yang kedua, bagi mereka terjadinya (kemungkinan kedua) tidak lepas dari dua hal: *pertama*, tubuh yang dikembalikan adalah materi atau bagian tubuh yang ada pada saat mati, meskipun hal itu dapat di sebut dengan kata “kembali”, mereka tetap menolaknya dengan alasan tubuh yang telah mati sudah dimakan ulat atau berubah menjadi debu ataupun berubah menjadi udara, darah, asap, atau mungkin bercampur dengan hal-hal itu yang sulit di pisahkan satu sama lain. Apabila hal ini dianggap sebagai bentuk kekuasaan Allah, maka ketika seseorang mati dalam keadaan cacat, bentuk pengembalianya harus dalam keadaan cacat pula, akan tetapi hal ini hina bila terjadi pada orang-orang penghuni surga, meskipun keadaan cacat itu ada sejak kelahiran.¹⁵

Kedua, tubuh yang dikembalikan adalah bagian tubuh atau materi yang ada pada keseluruhan masa hidupnya. Hal ini bagi mereka tidak mungkin terjadi karena dua alasan:

1. Bagaimana cara mengumpulkan materi-materi yang ada pada seorang kanibal (manusia pemakan daging manusia lain). Hal ini menjadi sulit karena materi yang terdapat dalam tubuh orang yang dimakan menjadi tubuh si kanibal, jika materi yang bercampur dipisahkan, maka ada sebagian tubuh yang akan hilang, tetapi jika materi itu tidak dipisahkan maka tubuh siapa

¹⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 296.

¹⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 297. Lihat juga, Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 139.

yang akan dikembalikan, dan tentunya tidak mungkin mengembalikan dua jiwa pada satu tubuh.¹⁶

2. Bagaimana cara mengembalikan salah satu bagian tubuh manusia, jika bagian tubuh yang satu memperoleh makanan dari sari-sari makanan tubuh yang lain (menurut penelitian kedokteran). Semisal jantung memperoleh makanan dari hati. Bagian apa yang akan dikembalikan ketika materi bagian yang satu menjadi materi bagian yang lain? Bahkan, ketika kita memikirkan bagian luar kuburan maka kita akan tahu bahwa debu yang ada dikuburan itu adalah bagian dari tubuh-tubuh yang telah mati. Kemudian ketika ditanami pohon akan menghasilkan buah-buahan, jika buah-buah ini dimakan binatang ternak maka akan menjadi daging binatang tersebut, jika daging itu dikonsumsi manusia, maka akan menjadi tubuh manusia. Untuk itu materi siapa yang akan dikembalikan?¹⁷

Kemungkinan yang ketiga mereka tolak dengan dua alasan, yaitu:

1. Dari keterangan di atas, materi bagian yang satu menjadi materi bagian yang lain atau materi tubuh yang satu menjadi materi tubuh yang lain, mengimplikasikan bahwa materi itu terbatas. Sementara jiwa-jiwa yang terpisah dari badan tidak terbatas, maka materi-materi manusia itu tidak dapat memenuhi jiwa-jiwanya.¹⁸

¹⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 297-298. Lihat juga, Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 139.

¹⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 297-298. Lihat juga, Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 139.

¹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 298.

2. Debu tidak bisa diatur oleh jiwa, selama ia tetap menjadi debu, tetapi ia harus dicampur dengan unsur-unsur yang sama dengan komposisi mani (*nutfah*), karena manusia itu anggota tubuhnya terbagi menjadi daging, tulang dan campuran-campuran yang ada di dalam tubuh. Ketika tubuh itu tersusun sempurna dan siap menerima jiwa maka ia berhak untuk memperoleh jiwa yang baru. Dengan demikian satu tubuh akan dimasuki dua jiwa.¹⁹

Alasan seperti ini dapat melemahkan konsep *al-tanassukh*.²⁰ Sementara kemungkinan yang ketiga tentang kembalinya tubuh ini secara hakikat sama dengan konsep *al-tanassukh* (reinkarnasi). Maka alasan yang dapat membatalkan konsep *al-tanassukh* ini juga dapat membatalkan kemungkinan yang ketiga tentang kembalinya tubuh tersebut.²¹

Penolakan Ibn Sina terhadap pengembalian jiwa ke tubuh ini dikemukakan dengan cara menjelaskan kemustahilan konsep *al-tanassukh*. Sebagaimana yang ia tulis dalam kitabnya *al-Isyārat* bahwa penitisan jiwa kedalam tubuh yang baru itu mustahil terjadi karena setiap susunan tubuh yang sempurna menuntut adanya jiwa untuk memenuhinya. Jika penitisan jiwa itu

¹⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 298.

²⁰ *al-Tanassukh* (reinkarnasi) yaitu suatu faham penitisan jiwa kepada tubuh yang baru setelah berpisah dengan tubuh yang lama.

²¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 299.

diterima, maka akan ada dua jiwa yang akan memenuhi satu tubuh. Sementara satu tubuh diatur oleh dua jiwa itu mustahil.²²

3. Penolakan Filsuf terhadap Proses Terbentuknya Jasmani

Selain menolak kebangkitan jasmani dengan argumentasi-argumentasi di atas, mereka juga menolak kebangkitan jasmani dengan argumentasi proses terbentuknya tubuh manusia.

Analogi yang mereka berikan adalah bahwa besi tidak bisa berubah menjadi baju yang sempurna dan nyaman dipakai manusia tanpa melalui proses-proses perubahan, seperti besi dihancurkan dahulu menjadi beberapa lembar elemen dengan mesin penggiling besi kemudian elemen-elemen itu dikumpulkan dan disesuaikan dengan bentuk kapas, lalu kapas dibentuk menjadi benang, kemudian benang ditenun sesuai bentuk pakaian yang diinginkan. Maka mustahil jika besi itu dapat berubah menjadi baju yang layak kita pakai tanpa melalui proses pembuatan itu.²³

Ketika proses perubahan besi menjadi baju itu kita bawa pada proses terbentuknya tubuh manusia, maka mustahil debu bisa menjadi tubuh manusia tanpa melalui proses perubahan tertentu hanya dengan mengatakan jadilah (*kun*), maka jadi (*yakūn*). Bahkan tidak bisa di bayangkan jika debu itu menjadi manusia tanpa dibentuk dengan bentuk yang khusus (tersusun dari urat-urat, daging, tulang rawan, campuran yang ada di dalam tubuh dan bagian-bagian lain). Maka tak

²² Ibn Sina *al isyarat wa al tanbihat maa sarhi nasiirudin al thusi, fi qismi al raabi'*(ed) sulaiman dunya, (mesir: dar al maarif, 1968) hlm. 37.

²³ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 301.

ada tubuh tanpa adanya bagian-bagian itu, tidak ada bagian-bagian itu tanpa adanya makanan, makanan tidak ada tanpa adanya hewan dan tumbuhan, hewan dan tumbuhan tidak ada tanpa adanya debu atau tanah.²⁴

Pembentukan-pembentukan itu mustahil terjadi tanpa adanya sebab-sebab tertentu seperti bertemunya mani (*nutfah*) yang keluar dari intisari tubuh manusia di dalam rahim sampai meminta bantuan dari darah haid dan makanan untuk beberapa waktu, kemudian sampai menjadi segumpal darah (*mudgah*), lalu menjadi segumpal daging (*'alaqah*), kemudian embrio, lalu bayi, kemudian menjadi orang tua terus sampai menjadi kakek-kakek, maka tidak mungkin membuat tubuh baru manusia tanpa melalui pembentukan atau sebab-sebab tertentu. Oleh karena itu kebangkitan tubuh mustahil terjadi.²⁵

Apa yang mereka permasalahan, sebenarnya berdasarkan pada penafsiran al-Qur'an tentang penciptaan dan perkembangan manusia di dunia. Mereka menuntut adanya persamaan penyusunan tubuh di akhirat dengan di dunia sebagaimana firman Allah:

“Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (adapula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah.”²⁶

²⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 301-302.

²⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 301.

²⁶ Q.S. *al-Hajj*: 5

B. Kritik al-Ghazali terhadap Pandangan Filsuf

Sebagaimana ditulis al-Ghazali bahwa Allah telah menciptakan manusia terdiri dari dua substansi yang berbeda yaitu jiwa dan raga (jism). Raga merupakan bagian dari alam, terkonstruksi menempati ruang dan mengalami kerusakan sedangkan jiwa adalah sesuatu yang immaterial yang berdiri sendiri, berasal dari alam *amr*, tidak menempati ruang dan sebagai penggerak alat-alat atau raga.²⁷

Meskipun demikian, jiwa tidaklah berada di dalam badan maupun di luar badan bahkan ia tidak bersatu dengan badan ataupun terpisah dengannya. Keduanya mempunyai hubungan kesetaraan dalam wujud, satu sama lain saling menjadi partner wujud sebagaimana alat penggerak dan yang menggerakkan. Oleh karena itu, kerusakan badan tidak menyebabkan kerusakan pada jiwa.²⁸ Keterangan ini dapat disimpulkan bahwa al-Ghazali sepakat dengan teori keabadian jiwa, ia tidak mengingkari apa yang ditetapkan oleh para filsuf tentang keabadian jiwa setelah terpisah dari tubuh.

Sebagaimana yang ditulis al-Ghazali, ia hanya mengingkari filsuf dari cara mereka memperoleh pengetahuan tentang keabadian jiwa itu, yakni melalui akal *an sich* tanpa mempertimbangkan teks-teks agama. Sehingga teori keabadian jiwa itu berimplikasi pada hal-hal yang bertentangan dengan teks-teks agama

²⁷ Al ghazali, abu hamid, *al-Risālah al-Ladūniyyah fī Majmu' al-Rasā'il al-Imām al-Ghazali* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.), hlm. 241. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002). hlm. 142.

²⁸ Ahmad Ali Riyadi, *Psikologi Sufi al-Ghazali*, (Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008), hlm. 68.

(syara)²⁹ seperti salah satunya adalah pengingkaran mereka terhadap kebangkitan jasmani.³⁰

Sementara itu Allah telah berfirman, “*Bahwa jiwa tidak akan bisa mengetahui kesenangan mata (qurrah a’yun) yang samar baginya*”. Maka tidak mungkin jasmani sebagai organ yang dapat mengetahui kesenangan mata tidak dibangkitkan bersama jiwa. Sedangkan ayat yang hanya mengisaratkan kesenangan spiritual misalnya seperti: “*Telah aku persiapkan untuk hamba-hamba-Ku yang saleh sesuatu yang tidak dapat di lihat oleh mata, tidak bisa di dengar oleh telinga, dan tidak terdetik dalam hati manusia.*” Hal ini tidaklah berarti bahwa sesuatu yang dapat diketahui oleh alat indra tidak diperuntukan baginya, sehingga menegasikan kebangkitan jasmani, akan tetapi terkumpulnya kedua hal tersebut justru lebih sempurna, karena sesuatu yang dijanjikan oleh Allah sebagai balasan perbuatan di dunia adalah sesuatu yang paling sempurna. Oleh karena itu kebangkitan akan terjadi pada jiwa dan raga.³¹

Mereka menakwilkan ayat-ayat tersebut dengan cara menyamakannya dengan ayat-ayat tentang *antropomorfisme*, bagi al-Ghazali, hal ini adalah sebuah kesalahan besar. Penakwilan ayat-ayat *antropomorfisme* merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh orang-orang arab untuk menyifati Tuhan dengan sifat-sifat manusia, karena ayat-ayat tersebut tidak bisa dipahami kecuali dengan menggunakan takwil. Berbeda dengan ayat-ayat siksa dan pahala, pemaknaan

²⁹ Syara’ adalah risalah yang di bawa oleh Nabi Muhammad baik berupa al-Qur’an maupun Hadis.

³⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 287.

³¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 289-290.

dengan makna hakiki sudah bisa dipahami, karena apa yang dijanjikan Allah sebagai balasan perbuatan di dunia berupa siksa dan pahala tidaklah mustahil bagi kemahakuasaan-Nya. Oleh karena itu gambaran siksa dan pahala secara fisik bukanlah sebagai perumpamaan yang dicontohkan bagi manusia, tetapi hal itu akan sangat mungkin untuk terjadi.³²

Sebenarnya al-Ghazali tidak melarang penakwilan ayat-ayat metafisika selama penakwilan itu mengikuti kaidah-kaidah yang ia tentukan dalam kitabnya *Qanūn al-Ta'wīl*. Karena menurutnya, banyak orang yang melakukan takwil justeru malah terjebak dalam *ekstrimisme* untuk mengebiri teks demi rasio atau mengebiri rasio demi teks dan ada juga yang moderat yakni dengan berambisi menyeimbangkan keduanya meski pada realitasnya mereka memenangkan salah satu sumber rasio atau teks. Sementara bagi yang memenangkan rasio dan menjadikan teks sebagai pelengkap, mereka tidak serius dalam melakukan penyelidikannya dengan akal. Sedangkan bagi yang memenangkan teks dan menjadikan rasio sebagai pelengkap tidak serius penelitiannya terhadap teks.³³

Dari berbagai macam model penakwilan ini, al-Ghazali memasukkan para filsuf ke dalam golongan orang-orang yang berkonsentrasi pada rasio semata. Mereka meninggalkan teks karena bertentangan dengan akalanya, mereka mau menerima teks selama tidak bertentangan dengan akal. Oleh karena itu, ketika teks itu bertentangan dengan akal mereka berasumsi bahwa hal itu merupakan

³² Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 292.

³³ Abu Hamid al-Ghazali, *Qanūn al-Ta'wīl fī Majmu' al-Rasā'il al-Imām al-Ghazali*, (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.), hlm. 625. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, hlm. 501.

gambaran yang dilukiskan oleh nabi untuk orang-orang awam karena sulitnya pemahaman terhadap balasan spiritual.

Adapun filsuf yang melakukan penakwilan model seperti ini, yang berkaitan dengan pokok-pokok kepercayaan yang penting, al-Ghazali mengafirkannya. Karena baginya, mereka telah merubah pengertian-pengertian lahiriah tanpa adanya dalil yang pasti. Seperti misalnya pengingkaran kebangkitan jasad pada hari kiamat dan pengingkaran adanya kesenangan dan kesengsaraan fisik di akhirat.³⁴ Perubahan makna secara lahiriah ini mengimplikasikan adanya kebohongan pada diri rasul dalam menyampaikan risalah dari Allah kepada seluruh umat. Hal ini berarti, mereka mengingkari bahwa Muhammad sebagai utusan Allah. Oleh karena itu, al-Ghazali menganggap apa yang mereka lakukan adalah sebuah bentuk kekafiran.

Adapun model yang dapat di benarkan secara metodologis adalah model yang dapat mensintesis antara penyelidikan teks dan rasio. Seseorang harus dapat memposisikan teks dan rasio sebagai ordinat serta mengingkari adanya kontradiksi diantara keduanya, karena dengan akal kebenaran syara dapat diketahui. Hanya saja model ini sangat sulit untuk dicapai, bahkan al-Ghazali sendiri selama seumur hidup merasakan kemudahan hanya sebagian kecil kasus, sedangkan sebagian besar ia merasakan kesusahan dalam mencapai kebenaran model ini.³⁵

³⁴ Nurcholis Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 179-180.

³⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Qanūn al-Ta'wil fī*, hlm. 626. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, hlm. 502.

Model sintesis ini merupakan wujud konsepsi teologi al-Ghazali yang lebih cenderung *asy'arisme* yaitu suatu model yang bersifat moderat memposisikan teks dan rasio pada kedudukan yang sama. Bahkan dari mata rantai intelektual al-Ghazalilah yang meghiasai sejarah perkembangan *asy'arisme* setelah mendapat dukungan pertama dari Bani Saljuk yang telah berhasil menggulingkan Bani Buwayh. Hampir semua ahli sepakat untuk memasukan al-Ghazali ke dalam barisan para teolog pendukung *asy'arisme*. Tidak sekedar itu, Syed Amer Ali seorang modernis India menilai al-Ghazali telah memberikan idealisme kepada *asy'arisme* yang sebelumnya merupakan semacam teologi formalistis.³⁶

al-Ghazali memberikan tiga batasan bagi model yang terakhir ini. *Pertama*, jangan berambisi mengetahui semua hal karena Allah telah berfirman, “*Dan tidaklah kamu diberi pengetahuan kecuali sedikit.*” *Kedua*, jangan mendustakan argumentasi akal secara prinsipil sebab akal tidak bisa didustakan, karena dapat berakibat pendustaan ketetapan *syara'*. *Ketiga*, jangan menentukan takwil dalam kondisi pertentangan kemungkinan-kemungkinan sebab penentuan maksud Allah dan rasul-Nya dengan sekedar sangkaan dan persepsi sangat berbahaya. Maksud pembicara hanya bisa diketahui jika ia mengemukakan maksudnya atau hal itu bisa didekati dengan menentukan hipotesis-hipotesis, kemudian ditentukan salah satunya dengan bukti argumentatif.³⁷ Batasan-batasan ini yang menyebabkan al-Ghazali melarang penakwilan terhadap ayat yang berkenaan dengan akhirat. Karena permasalahan akhirat hanya diketahui oleh

³⁶ M. Zurkani Jahja, *teologi al-Ghazali: pendekatan metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 3-4.

³⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Qanūn al-Ta'wil fī*, hlm. 627. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, hlm. 503-504.

Allah dan rasul-Nya. Maka seseorang wajib mengimani apa yang disampaikan oleh Rasulullah.

Apa yang disampaikan oleh Rasulullah berupa al-Qur'an maupun Hadis yang berkenaan dengan kebangkitan kembali bagi al-Ghazali sudah cukup jelas untuk membuktikan adanya kebangkitan jasad setelah mati. Dalam kitabnya *Faṣal al-Tafrīqah*, al-Ghazali juga melarang penakwilan ayat-ayat tentang akhirat ini. Bahkan para filsuf pun sebenarnya juga mengetahui bahwa ayat-ayat itu tidaklah masuk ke dalam bentuk takwil (*interpretative*), tetapi mereka berpendapat bahwa untuk kemaslahatan agar orang-orang dapat meyakini kebangkitan kembali, oleh karena sulitnya pemahaman ini secara rasional, Rasulullah boleh menjelaskan mereka dengan pemahaman yang mudah mereka terima dan hal ini bukanlah suatu kebohongan karena demi kebaikan orang lain. Meskipun keadaan yang sebenarnya tidaklah seperti apa yang dikatakan Rasul. Pendapat seperti ini merupakan pendustaan yang terang-terangan terhadap Rasul, kemudian dicari alasan bahwa rasul tidak berdusta.³⁸ Meskipun al-Ghazali juga meyakini bahwa setiap pesan Allah yang diwahyukan Rasul tidak semuanya bisa diterapkan secara acak pada setiap manusia, memang setiap ayat mempunyai *audiens*-nya (*mukhattab*) masing-masing. Tetapi hal itu bukan berarti Rasul boleh merubah ayat-ayat yang telah diwahyuka-Nya.³⁹

³⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Faṣl al-Tafrīqah: fī Majmu' al-Rasā'il al-Imām al-Ghazali*, (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.), hlm. 264. Lihat juga, Nurcholis Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, hlm. 180.

³⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Qistas al-Mustaqīm: fī Majmu' al-Rasā'il al-Imām al-Ghazali* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.), hlm. 195. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, hlm. 84.

Dalam *Qawā'id al-Aqā'id fī al-Tauhīd*, al-Ghazali telah menuliskan bahwa Allah akan menolak kesempurnaan iman seseorang hanya dengan kesaksian tauhid “tiada Tuhan selain Allah” tanpa diiringi kesaksian kepada Rasul-Nya “ Muhammad adalah utusan Allah”. Sementara iman seseorang terhadap Rasul tidak akan diterima selama ia tidak meyakini apa yang disampaikan tentang kehidupan paskakematian. Oleh karena itu, beliau mewajibkan kepada seluruh manusia untuk membenarkan apa yang disampaikan Rasul dalam masalah-masalah dunia dan akhirat seperti adanya siksa kubur atas jasad dan ruh.⁴⁰

al-Ghazali menolak pengingkaran para filsuf terhadap kebangkitan jasmani karena hal tersebut sebenarnya sangat mungkin terjadi dengan kekuasaan Allah. Baik Allah akan mengembalikan dari bagian tubuh yang asli ataupun bagian tubuh yang lain atau bahkan menciptakan tubuh yang baru, semuanya terserah Allah. Percampuran antara bagian materi yang satu dengan bagian materi yang lain atau percampuran dengan tanah, tidak ada kesulitan bagi Allah untuk membangkitkannya.

Kemungkinan pertama yang mereka tolak dengan meninjau pemahaman kata “kembali” yaitu membarunya hal pada sesuatu yang tetap, sementara tubuh yang mati tidak ada yang tersisa. Pernyataan tersebut sebenarnya telah dibantah oleh al-Ghazali bahwa tubuh yang mati masih menyisakan materi berupa debu.

⁴⁰ Al ghazali, abu hamid, *Qawā'id al-Aqā'id fī al-Tauhīd fī Majmu' al-Rasā'il al-Imām al-Ghazali* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.), hlm. 177. Lihat juga, Kamran Asy'ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, hlm. 80.

Debu kembali kepada keadaan yang sebelumnya ada pada dirinya, yaitu sifat kehidupan.⁴¹

Al-Ghazali menganggap bahwa pengembalian itu bukanlah pengembalian manusia, karena yang disebut manusia bukanlah karena materi atau tubuhnya tetapi karena jiwanya. Hal ini disebabkan materi atau tubuh manusia itu selalu berubah-ubah dikarenakan makanan dan bisa saja tubuh manusia itu terbentuk dari materi lain yang menjadi makanannya. Untuk itu ketika tubuh kuda menjadi makanan bagi manusia kemudian tercipta mani (*nutfah*) sebab tubuh kuda tersebut, lalu akan menjadi manusia baru lagi, maka tidak dapat dikatakan bahwa kuda telah berubah menjadi manusia, karena disebut kuda bukanlah sebab materinya tetapi sebab bentuknya. Oleh karena itu materi manusia akan selalu tetap ada meskipun berubah-ubah.⁴²

Kemungkinan kembalinya tubuh yang kedua, tidaklah terlalu diperhatikan oleh al-Ghazali. Hal ini terbukti bahwa al-Ghazali tidak memberikan sanggahan ataupun jawaban yang begitu jelas tentang bagaimana tubuh yang asli dapat dikembalikan sementara ia sudah berubah menjadi bentuk lain ataupun bercampur dengan sesuatu yang lain yang sulit untuk dipisahkan. Tubuh asli mana yang akan dikembalikan, apakah tubuh yang terakhir sebelum mati, atau tubuh selama masa hidupnya. Jika tubuh ketika ia mati, bagaimana jika ia dalam keadaan cacat, apakah pantas untuk ahli surga. Jika tubuh selama masa hidupnya bagaimana mengembalikan tubuh seorang kanibal? Sementara tubuhnya bercampur dengan tubuh orang lain. Kemudian Bagaimana mengembalikan

⁴¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 297.

⁴² Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 296-297.

bagian tubuh manusia sementara ia memperoleh makanan dari sari makanan bagian tubuh lain (menurut ilmu kedokteran).

Semua pertanyaan-pertanyaan itu, tidak diberikan jawaban yang jelas oleh al-Ghazali, tetapi ia mengembalikan pada kekuasaan (*qudrah*) Allah, dengan kekuasaan-Nya tidak ada yang sulit bagi-Nya. Terserah bagaimana cara Allah mengembalikan tubuh dari materi yang asli atau materi lain yang akan dikembalikan, karena disebut manusia itu sebab jiwanya bukan badan atau materinya sebagaimana keterangan diatas tentang perubahan tubuh manusia.

Kemungkinan kembalinya tubuh yang ketiga, mereka tolak dengan argumen keterbatasan materi dan ketidakterbatasan jiwa. Sementara bagi al-Ghazali penolakan tersebut tidak mempunyai dasar yang kuat. Hal ini, baginya hanya berdasar pada keqadiman alam, oleh karena itu bagi orang yang mengingkari keqadiman alam pastilah berpendapat jiwa itu terbatas sebagaimana materi.⁴³ Sementara jika keterbatasan materi dapat diterima, al-Ghazali menolak argumen mereka dengan mengembalikan pada kekuasaan Allah yang sangat mampu untuk menciptakan materi yang baru.

Sementara perkataan filsuf bahwa akan terjadi dua jiwa yang masuk pada satu tubuh ketika tubuh yang tersusun kembali berhak untuk memperoleh jiwa yang baru, mengimplikasikan bahwa proses masuknya jiwa ke dalam tubuh itu terjadi secara alami bukan merupakan kehendak Allah. Hal ini berarti mereka menafikan peran Allah di dalam menciptakan manusia.⁴⁴

⁴³ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 300.

⁴⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 300.

Mereka sungguh menyamakan proses penerimaan jiwa pada waktu kebangkitan setelah mati dengan waktu pertama kali manusia diciptakan. Di mana setiap tubuh yang tersusun sempurna, siap menerima jiwa, berhak untuk mendapatkan jiwa baru. Namun ditinjau dari segi sebab mewujudnya antara jiwa dan tubuh tidaklah mempunyai keterkaitan yang saling menyebabkan. Karena menurut al-Ghazali jiwa tidak terikat dengan badan dan sebaliknya, badan juga tidak terikat dengan jiwa. Maka jiwa dan badan tidaklah ada hukum sebab akibat antara satu dengan yang lain. Tetapi wujud keduanya merupakan *al-jud al-ilahi* (kemurahan Tuhan) yang disebut *al-qudrah*.⁴⁵

Proses terciptanya jiwa terjadi setelah adanya kesiapan *al-nuṭfah*⁴⁶ untuk menerimanya, tidaklah berarti bahwa badan merupakan sebab wujud bagi jiwa, akan tetapi adanya kesiapan menerima itu hanyalah momentum keluarnya jiwa bersama badan dan setiap susunan tubuh akan keluar bersama jiwa.⁴⁷ Namun demikian al-Ghazali berpendapat bahwa tubuh yang berhak memperoleh jiwa yang baru adalah tubuh yang belum mempunyai jiwa,⁴⁸ sebagaimana pada proses penyusunan tubuh pertama kali, sedangkan susunan tubuh pada waktu kebangkitan tidak akan memperoleh jiwa yang baru di karenakan ia sudah

⁴⁵ Ahmad Ali Riyadi, *Psikologi Sufi al-Ghazali*, hlm. 69.

⁴⁶ Kata *al-nuṭfah* disini bukanlah sel benih pada laki-laki, melainkan sel benih yang telah menyatu dengan sel telur wanita pada rahimnya. Pada saat dan kondisi tertentu, ia mempunyai kesiapan untuk menerima *al-nafs*. Lihat, Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali* (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 77.

⁴⁷ Ahmad Ali Riyadi, *Psikologi Sufi al-Ghazali*, hlm. 70.

⁴⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 300.

mempunyai jiwa yang mengatur dirinya sebelum mati yang akan kembali saat tubuh di hidupkan lagi.

Kebangkitan kembali bukanlah suatu penciptaan baru (reproduksi / *tawālud*), akan tetapi sebuah rekontruksi dari bagian-bagian yang ada sebelumnya. Rekontruksi ini siap menerima jiwa yang kedua kalinya, di mana jiwa itu adalah jiwa yang muncul pertama kali. Hal ini karena hubungan kesetaraan keduanya. Al-Ghazali memberikan perumpamaan seperti pengendara perahu yang tenggelam dan bagian-bagian perahu itu terpisah, pengendaranya sendiri berenang ke sebuah pulau. Kemudian bagian-bagian perahu itu dikembalikan pada bentuknya semula dan menjadi kokoh. Lalu pengendara itu kembali menggunakan perahu sesukanya.⁴⁹

Dengan demikian argumen mereka yang dapat melemahkan konsep *al-tanassukh* ini bagi al-Ghazali tidak dapat membatalkan kemungkinan yang ketiga yaitu kembalinya jiwa pada tubuh manusia dari materi manapun. Baik ini sama dengan konsep *al-tanassukh* atau tidak, meskipun al-Ghazali sendiri mengingkari konsep *al-tananssukh* yang terjadi di dunia. Karena baginya kebangkitan tubuh manusia itu telah ditetapkan oleh syara’

Tentang pembentukan manusia melalui perubahan beberapa bentuk, sebenarnya di sepakati oleh al-Ghazali, Karena sebagaimana besi tidak mungkin dapat berubah sekaligus menjadi baju. Hal itu tentunya terjadi setelah besi diubah menjadi berbagai macam bentuk. Sama halnya debu, ia tidak mungkin berubah

⁴⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Madnūn bih ‘alā Gairi Ahlih fī al-Tauhīd: fī Majmu’ al-Rasāil al-Imām al-Ghazali* (Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.), hlm. 374. Lihat juga, Kamran Asy’ad Irsyadi, *Samudra Pemikiran al-Ghazali*, hlm. 323-324.

menjadi manusia dalam waktu sekaligus, tetapi harus diubah terdahulu menjadi beberapa bentuk sampai tercipta bentuk manusia. Namun demikian al-Ghazali tetap yakin bahwa dengan kekuasaan Allah perubahan kedalam beberapa bentuk ini dapat terjadi tanpa adanya perantara ataupun sebab-sebab tertentu. Sebagaimana alam yang sehari-hari berjalan sesuai dengan aturannya, terkadang terjadi suatu peristiwa yang tidak sesuai dengan aturannya tanpa adanya suatu sebab yang berhubungan denganya. Hal ini bagi al-Ghazali terjadi sebab kekuasaan Allah.⁵⁰

Seandainya sebab-sebab itu menjadi suatu keharusan untuk setiap kejadian, namun bagi al-Ghazali tidaklah menjadi suatu keharusan sebab-sebab itu dapat diketahui manusia, karena peristiwa yang terjadi dengan kekuasaan Allah terkadang bersifat misterius yang tidak bisa diketahui sebab-sebabnya oleh manusia. Terlebih persoalan metafisika, hal ini pasti akan ditolak oleh orang yang berfaham materialisme, karena baginya sesuatu yang ada adalah sesuatu yang tampak.⁵¹

Al-Ghazali mengibaratkan orang yang tidak mengetahui sebab-sebab atau proses terjadinya manusia, sama halnya dengan orang-orang yang tidak bisa mengetahui sebab-sebab terjadinya sihir, santet, mukjizat bahkan seorang magnetis yang dapat menarik besi tanpa alat sama sekali. Mereka pasti akan mengingkari sebagaimana orang-orang yang mengingkari kebangkitan jasad, karena mengira berubahnya debu menjadi manusia hanya dengan mengatakan

⁵⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 302.

⁵¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 302.

jadi? (*kun*) maka jadilah (*yakun*),⁵² padahal proses terjadinya itu terdapat beberapa sebab, hanya saja sebab-sebab itu tidak bisa diketahui manusia.

al-Ghazali lebih berpegang pada ayat kemahakuasaan Allah yang mampu menciptakan sesuatu dengan sekaligus seperti firmanya: “*Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "kun (jadilah), fayakun (maka jadilah ia)."*”.⁵³ Seandainya hal ini mengharuskan adanya sebab, maka sebab-sebab itu tidak bisa diketahui oleh manusia. Hal ini mungkin sekali bagi Allah.

C. Orientasi al-Ghazali

Setiap pendapat yang keluar dari seseorang pasti terpengaruhi oleh situasi kondisi atau historisitas tertentu. Sebagaimana al-Ghazali, kritik yang dilontarkan dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah* tidaklah lepas dari pengaruh-pengaruh tersebut. Penolakan al-Ghazali atas tesis kebangkitan kembali hanya terjadi pada jiwa adalah sebagai upaya untuk membuktikan bahwa Allah adalah pencipta yang maha kuasa. Karena dalam hal pengingkaran kebangkitan jasmani menafikan kekuasaan Allah untuk menciptakan tubuh manusia setelah mati yang hancur lebur bersama tanah. Susun pikir yang diajukan al-Ghazali ialah bangkitnya jiwa yang disertai raga merupakan bukti kekuasaan Allah untuk menciptakan tubuh manusia yang telah hancur menjadi tanah. Maka dalam hal ini al-Ghazali dengan cerdiknyanya memperlihatkan kelemahan-kelemahan filsafat

⁵² Abu Hamid al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, hlm. 303.

⁵³ Q.S. *al-Nahl*: 40

dengan melalui dalil-dalil agama, karena ia mempunyai maksud mengembalikan persoalan kebangkitan kembali ini pada tuntutan agama.

Persoalan eskatologi merupakan salah satu cabang filsafat, lebih tepatnya masuk dalam kategori metafisika. Bagi al-Ghazali filsafat metafisis ini merupakan penantang utama agama, yang bertujuan menggantikan kedudukan agama dan mengeluarkannya dari lingkaran kekuasaan. Filsafat metafisis membuat target untuk menjadikan filsafatnya sebagai mercusuar dan menempatkan ajaran agama pada posisi yang lebih rendah oleh karena itu, sanggahan yang dilakukan al-Ghazali sebenarnya tidak bermaksud hendak mendirikan dan membangun teori baru atau mendirikan sebuah aliran baru, akan tetapi yang menjadikan tujuan al-Ghazali adalah untuk mengumandangkan kemenangan agama atas filsafat. Sehingga dia dapat menghidupkan ilmu-ilmu agama dengan mengkolaborasikan dalil-dalil akal atau bahkan dengan senjata filsafat sendiri.

Al-Ghazali sendiri sebenarnya tidak menolak sama sekali dalil-dalil rasio, bahkan tidak benar bila tuduhan tentang kritiknya terhadap filsafat merupakan pengingkarnya terhadap filsafat, karena al-Ghazali meyakini bahwa akal adalah asas dari *al-naql* (periwayatan). Tanpa akal kenabian dan syari'at tidak akan ditetapkan, sekalipun keduanya terdapat perselisihan dalam penerapannya, secara hakiki akal dan syara' tidak ada pertentangan karena keduanya sama-sama cahaya dari Allah.⁵⁴

⁵⁴ Yusuf Qardhawi, al-Ghazali antara pro dan kontra terj. Hasan Abrori (Surabaya: Penerbit Pustaka, 1996), hlm. 71.

Segala sesuatu yang diperoleh melalui pendengaran dan teks, harus difikir terlebih dahulu oleh akal. Jika terjadi pertentangan antara keduanya, maka ia harus ditakwilkan oleh akal secara logis dan tentunya akal tidak diperbolehkan mempersepsikan kepastian yang sudah didengar dari wahyu, dikhawatirkan bisa bertentangan dengan logika. Bila akal harus berhenti karena tidak dapat menjelaskan secara logis, maka akalpun harus mempercayainya atas dasar petunjuk teks mengingat ketidakmampuan akal di dalam memberikan keterangan yang bisa diterima secara rasional.⁵⁵

Metode yang digunakan al-Ghazali ini tidaklah lepas dari pengaruh ajaran teologinya yang *asy'arisme*. Bahkan apa yang dikatakan oleh mayoritas ahli bahwa ia adalah pendukung dan penyebar ajaran-ajaran *asy'ariyyah* sesuai dengan metode yang ia gunakan dalam menafsirkan ayat-ayat metafisika, meskipun dengan menambahkan idealismenya.

Atas dasar pemikiran diatas, al-Ghazali menerapkan secara tekstual seperti permasalahan kebangkitan kembali, kesengsaraan dan kesenangan sebagai balasan hidup di dunia dan hal-hal lain yang berkenaan dengan masalah akhirat, karena masalah-masalah tersebut merupakan masalah yang mungkin menurut hukum akal. Jika wahyu datang dengan dalil yang pasti mengenai masalah tersebut, maka akal wajib membenarkannya.

Keterangan diatas sebenarnya dapat disimpulkan bahwa al-Ghazali juga mempunyai tujuan yang sama dengan para filsuf muslim yaitu mengolaborasikan keterangan-keterangan syara' dengan akal, akan tetapi pada posisi penempatannya,

⁵⁵ Yusuf Qardhawi, al-Ghazali antara pro, hlm. 82.

al-Ghazali lebih mengedepankan keterangan-keterangan syara' dari pada akal, sedangkan para filsuf seperti Ibn Sina lebih mengedepankan akal dari pada syara'.

Kepentingan politik dari kritik al-Ghazali sebenarnya masuk juga di sana, di mana al-Ghazali hidup pada zaman Khalifah al-Mustazhir yang di masa itu terdapat beberapa aliran yang menjadi pemberontak kekuasaan khalifah tersebut, oleh karena itu khalifah telah memerintahkan al-Ghazali untuk mengarang sebuah buku yang berisi kritikan-kritikan terhadap aliran pemberontak itu. Salah satunya yaitu aliran Taklimiyah (Batiniyah) yang ajarannya mengikuti filsafat Ismailiyyah, dimana filsafat Ismailiyyah ini dibangun atas dasar argumen-argumen Ibn Sina, oleh karena itu dalam *Tahāfut* al-Ghazali lebih menekankan kritiknya pada pendapat Ibn Sina, seperti pengingkaran kebangkitan jasmani salah satunya.

Studi-studi bibliografis kontemporer atas karya-karya al-Ghazali telah menunjukkan bahwa dia menulis karya filsafat yang berjudul *Maqāsid al-Falāsifah* dan *Tahāfut al-Falāsifah* pada saat dia mempelajari Taklimiyyah dan menulis karya yang berkenaan dengan aliran itu yang berjudul *al-Mustaziri*.⁵⁶ Hal ini memungkinkan adanya keterkaitan karya filsafatnya dengan aliran yang sedang dia pelajari khususnya dari segi politik.

Perintah khalifah terhadap al-Ghazali untuk terjun ke dalam kancah perjuangan dengan menggunakan penanya mempunyai tujuan politis agar dapat menghilangkan pengaruh para pemberontak terhadap rakyat, sehingga rakyat dapat direbut kembali untuk berpihak kepada pemerintah, bahkan agar mereka

⁵⁶ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quthb al-Din al-Syrazhi* terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1998), hlm 185.

berbalik menentang para pemberontak itu, meskipun disisi lain para pemberontak semakin gencar menjalankan pengaruhnya, bahkan mereka melakukan pengacauan dan pembunuhan di mana-mana.

Usaha yang dilakukan khalifah untuk membasmi para pemberontak tak sebanding dengan aksi-aksi mereka. Terlebih lagi kelemahan-kelemahan pemerintahan terjadi di mana-mana sehingga khalifah merasa kewalahan untuk menghadapinya. Sementara al-Ghazali sudah mulai merasakan bahwa aksi-aksi teror kini tertuju padanya disebabkan buku-buku karangannya yang menentang mereka. Maka al-Ghazali segera memutuskan untuk meninggalkan ibu kota Baghdad dan berhenti dari seluruh jabatannya, terutama jabatan rektor Universitas Nizamiyah.

D. Kritik terhadap al-Ghazali

Tak dapat dipungkiri bahwa kehebatan al-Ghazali di belahan dunia telah diakui oleh kalangan intelektual baik yang pro maupun yang kontra. Penguasaan terhadap keilmuan dalam semua bidang menyebabkan banyak ilmuwan yang mencoba memahami dan mendalami pemikiran-pemikirannya meskipun demikian, tak sedikit kritik yang ditujukan kepadanya karena keinginannya untuk mempertahankan sendi-sendi agama.

Jika kita cermati buku *Tahāfut al-Falāsifah* itu, maka akan diketahui bahwa sanggahan yang dilontarkan al-Ghazali tentang pengingkaran kebangkitan jasmani lebih banyak didasarkan atas alasan-alasan syara' daripada atas

argumentasi pikiran (akal). Hal ini sesuai dengan orientasi al-Ghazali yang ingin memposisikan agama di atas filsafat.

Dengan alasan-alasan syara' tersebut al-Ghazali tidak bisa memberikan sanggahan secara keseluruhan dengan argumentasi yang rasional. Ia selalu mengembalikan permasalahan kepada kekuasaan Allah ketika permasalahan itu tidak bisa dijelaskan secara rasional. Terbukti pada permasalahan yang kedua ia tidak memberikan jawaban yang begitu jelas bagaimana mengembalikan materi tubuh yang satu yang bercampur dengan materi tubuh yang lain atau bagian tubuh yang satu yang menerima sari makanan dari bagian tubuh yang lain. Akan tetapi al-Ghazali menanggapi semua permasalahan itu hanya dengan mengembalikan kepada kekuasaan Allah yang mampu melakukan segala hal.

Kelemahan al-Ghazali memang dapat terlihat ketika ia dihadapkan pada permasalahan yang sudah ditetapkan oleh syara' maka secara tidak langsung ia telah menghilangkan fungsi akal, karena akal hanya bisa menunjukan sifat kemungkinannya saja dengan adanya keimanan terhadap kemahakuasaan Allah. Hal itu seolah-olah al-Ghazali telah membawa kembali permasalahan metafisika ini (kebangkitan kembali) ke dalam ranah teologi yang sebelumnya telah diusung oleh para filsuf dari dunia teologi ke dalam dunia filsafat.

Kritik bagi al-Ghazali juga dapat dilihat dari ketidakkonsistennya dalam membagi manusia menjadi empat golongan, sebagaimana yang tercantum dalam *Mizān al-Amāl*. Satu golongan di antaranya adalah orang-orang yang meyakini adanya kebangkitan jasmani dengan ditandai adanya kesenangan dan kesengsaraan yang bersifat fisik di akhirat. Golongan ini adalah golongan orang-

orang muslim yang kaffah. Sementara golongan yang lain adalah golongan para sufi, yaitu mereka yang meyakini kebangkitan ruhani saja dengan dasar bahwa kelezatan hakiki adalah kelezatan ruhani, sedangkan siksa yang sebenarnya adalah siksa jiwa. Hal ini dikarenakan jasmani akan rusak setelah terputus hubungannya dengan ruh, sedangkan jasmani dan ruh merupakan alat untuk merasakan segala rasa dan ketika jasmani itu rusak maka ia tidak akan berfungsi lagi sebagai perasa segala sesuatu.⁵⁷

Keterangan diatas menimbulkan tanda tanya yang besar, apakah mungkin al-Ghazali mengeluarkan kaum sufi dari golongan orang-orang muslim yang kaffah? apakah ini berarti ia mengeluarkan dirinya sendiri dari kelompok kaum sufi, sementara ia sendiri menempuh jalan sufi, bahkan ia telah menilai tasawuf sebagai jalan yang paling benar. Bagaimana mungkin jalan yang paling benar ia klaim sebagai bentuk kekafiran.

Klaim kafir yang ditujukan al-Ghazali terhadap para filsuf yang mengingkari kebangkitan jasmani memang terlihat terburu-buru, karena di dalam al-Qur'an maupun Hadist sendiri tidak ditemukan teks yang menerangkan cara kebangkitan secara jelas. Yang ada hanyalah kebangkitan sebagai salah satu peristiwa Hari Kiamat. Manusia hanya diwajibkan mempercayai adanya kebangkitan saja tetapi tidak diwajibkan untuk mempercayai kebangkitan jasmani. Maka pelabelan kafir harusnya ditujukan bagi orang yang tidak mempercayai adanya kebangkitan kembali saja.⁵⁸

⁵⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Mizān al-Amal*, hlm. 182-185.

⁵⁸ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf al-Ghazali: Refleksi Petualangan Intelektual Dari Teolog, Filsuf Hingga Sufi* (Jakarta: Putra Harapan, 1999), hlm. 146.

Dengan demikian, sebenarnya antara al-Ghazali dan filsuf hanyalah berbeda dalam hal interpretasi saja. Penakwilan yang dilakukan oleh para filsuf sebenarnya tidak membuat mereka kafir, karena tidak ada nash yang secara jelas menyatakan bentuk kebangkitan secara jelas sehingga penakwilan mereka tidaklah bertentangan dengan syari'at dan risalah yang dibawa nabi Muhammad. Bahkan al-Ghazali sendiri juga melakukan takwil tetapi ia lebih berpegang pada ayat yang lebih dekat dengan kebangkitan jasmani, karena ia meyakini bahwa Tuhan mampu untuk melakukan segala hal.⁵⁹

Kesimpulan yang dapat diambil dari perbedaan antara filsuf dan al-Ghazali adalah mereka sama-sama meyakini adanya kebangkitan kembali setelah mati. Oleh karenanya, manusia wajib meyakini hal itu tanpa mengaitkannya dengan bentuk kebangkitan itu sendiri beserta dengan jasmani maupun ruhani.

⁵⁹ Fadjar Noegraha Syamhoedie, *Tasawuf al-Ghazali*, hlm. 148.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan beberapa uraian di atas, ada beberapa hal yang menjadi kesimpulan dari pembahasan kajian eskatologi ini, terutama pada pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani dalam kitab *Tahāfut al-Falāsifah*.. Beberapa kesimpulan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, jiwa dalam pandangan al-Ghazali sebenarnya tidak ada perbedaan dengan para filsuf seperti Ibnu Sina. Mereka sama-sama menetapkan keabadian jiwa. Bahwa rusaknya badan tidak menyebabkan rusaknya jiwa dan keduanya merupakan dua substansi yang berbeda. Hanya saja al-Ghazali tidak sepakat dengan pandangan Ibnu Sina yang hanya ditopang oleh argumentasi rasional tanpa mempertimbangkan teks-teks *syara'*, sehingga berimplikasi pada penolakan terhadap kebangkitan jasmani.

Kedua, al-Ghazali menetapkan bahwa kebangkitan kembali akan terjadi pada jiwa dan raga. Hal ini sudah ditetapkan oleh *syara'* bahwa Allah akan memberikan balasan (pahala dan dosa) di akhirat yang bersifat fisik dan spiritual. Sedangkan mengenai bagaimana caranya Allah akan mengembalikan jasad atau materi yang mana yang akan dibangkitkan, semuanya diserahkan kepada Allah SWT. Karena demikian, al-Ghazali memahami bahwa makhluk yang disebut manusia bukan semata-mata karena jasad atau materinya, tetapi juga karena jiwanya.

Ketiga, pandangan al-Ghazali tentang kebangkitan jasmani lebih banyak didasarkan atas dalil-dalil *syara'* dan sedikit menggunakan dalil akal. Ia membawa permasalahan kebangkitan kembali ini pada ranah teologi, sehingga ia melarang keras terhadap penakwilan ayat-ayat eskatologi karena hal ini hanya bisa diketahui melalui rasul (wahyu) dan kita wajib mengimaninya. Mengingkari hal ini berarti tidak beriman kepada rasul, untuk itu wajib dihukumi kafir menurutnya.

Keempat, sesuai dengan kesimpulan ketiga, rupanya al-Ghazali berorientasi untuk mengembalikan permasalahan akhirat kepada tuntutan agama. Ia ingin menempatkan posisi agama di atas filsafat, meskipun ia tidak menolak rasio. Baginya, rasio hanyalah sebuah alat untuk menjelaskan teks-teks agama, tanpa rasio agama memang tidak bisa dipahami, akan tetapi rasio tidak bisa menafikan keterangan teks-teks agama.

B. Saran –saran

1. Penulis menyadari betul dalam penulisan skripsi ini masih banyak sekali terdapat kekurangan dan sangat jauh dari kesempurnaan. Saran untuk penelitian selanjutnya, penulis melihat bahwa konsepsi tentang kebangkitan jasmani ini sangat erat kaitannya dengan moralitas umat beragama (khususnya Islam), karena menyangkut perihal balasan amal perbuatan. Memang umat Islam, berdasarkan doktrin yang diajarkan oleh agamanya, harus meyakini bahwa Allah pasti akan memberikan balasan bagi amal perbuatan manusia di dunia. Dengan kata lain, siapa yang

meyakini pasti akan selalu berbuat baik dan sebaliknya, siapa yang ingkar atau imannya lemah, akan berbuat sebaliknya.

2. Kajian eskatologi khususnya mengenai kebangkitan kembali dalam pandangan al-Ghazali, merupakan kajian yang sangat rumit. Hal ini terjadi karena *terms* (istilah-istilah) al-Ghazali sangat membingungkan, terutama dalam pembahasaannya terhadap hal-hal metafisik. Oleh karena itu, bagi peneliti selanjutnya yang akan mengkaji pemikiran al-Ghazali tentang eskatologi dibutuhkan kesabaran dan ketelitian secara serius.
3. Semoga kehadiran penelitian (skripsi) tentang *Kebangkitan Jasmani dalam Pandangan al-Ghazali* dapat memberikan manfaat dan kontribusi lebih bagi pengembangan khazanah Islam, khususnya dalam disiplin ilmu filsafat. Terakhir, Saran dan kritik dari pembaca sangat penulis harapkan.

DAFTAR PUSTAKA

Adian, Donny Gahral. *Matinya Metafisika Barat*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2001.

Ahmad, Zainal abidin. *Riwayat al-Ghazali*. Jakarta: bulan bintang , 1975.

Al Ghazali, Abu Hamid. *Fasl al-Tafriqah: fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *al-Madnūn bih 'alā Gairi Ahlih fi al-Tauhīd: fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali*. Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *al-Munqid min al-Ḍalāl fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *al-Qistas al-Mustaqīm: fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *al-Risālah al-Ladūniyyah fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali* Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *Mizān al-Amal* Sulaiman Dunya (ed.) Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1964.

_____ *Mutiara Ihya Ulumuddin*, terj Irwan Kurniawan.. Bandung: Mizan, 2004.

_____ *Qanūn al-Ta'wil fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *Qawā'id al-Aqā'id fi al-Tauhīd fi Majmu' al-Rasail al-Imām al-Ghazali*, Kairo: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tt.

_____ *Tahāfut al-Falāsifah* Sulaiman dunia (ed.). Kairo: Dār al-Ma'ārif, tt.

_____ *Samudra Pemikiran al Ghazali*. terj. Kamran Asy'ad Irsyadi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

Alamudin, Adib. *Konsep Manusia Dalam Pandangan Al Ghazali*. Skripsi Fakultas Ushulludin Uin Sunan Kalijaga, 2003. n

- Al-Qur'an dan Terjemahan. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1971.
- Asri, Hasan. *Nukilan Pemikiran Islam Klasik: Gagasan Pendidikan Al Ghazali*. Yogyakarta: tiara wacana, 1999.
- Asyari, Musya. *Filsafat Islam; Sunah Nabi Dalam Berfikir*. Yogyakarta: LESFI, 2000.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al Farabi, Al Ghazali, Al Syraz*. terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1998.
- Bakker, Anton, dkk. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Gie, Liang. *Ilmu Politik Pembahasan Tentang Pengertian Kedudukan , Lingkungan Dan Metodologi*. Jogjakarta: Ysit, 1990.
- Hanafi, Achmad. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1969.
- Hatta, Mohamad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: UI-pres, 1986.
- Jahja, H.M. Zurkani. *Teologi al Ghazali. Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Kartini. *Pengantar Metode Riset Sosial*. Bandung: Mandar Maju, 1996.
- Katsoff, Louis. *Pengantar Filsafat*. terj. Hartono hadi kusumo. Jakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Leaman, Oliver. *Filsafat Islam Sebuah Pendekatan Tematis*. Bandung : Mizan, 2002.
- _____. *An Introduction To Medieval Islamic*. terj. M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali, 1989.
- M. Nopenri. *Kritik Epistemologi Al Ghazali Dalam kitab al-Munqid min al-Dalāl*. Skripsi Fakultas Ushulludin Uin Sunan Kalijaga, 2005.
- Madjid, Nurcholis. (ed). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1985.

- Madkour, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbīquh* ter. Yudian Wahyudi dkk. Jakarta: Rajawali, 1991.
- Masduki, Mahfudz. *Spiritualitas dan Rasionalitas al Ghazali* Yogyakarta: TH. Prees UIN sunan kalijaga, 2005.
- Mustofa, A, *Filsafat Islam* Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Muzammil. *Kritik al Ghazali Terhadap Konsep Keqodiman Alam*. Skripsi Fakultas Ushulludin Uin Sunan Kalijaga. 2001.
- Nasr, S.H. *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat Dan Gnosis*. terj. Suharsono. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Nasution, Muhammad Yasir. *Manusia Menurut al Ghazali*. Jakarta: Rajawali, 1988.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.
- Nurjaman, Jaja. *Skeptisisme al Ghazali*. Skripsi Fakultas Ushulludin Uin Sunan Kalijaga, 2006.
- Othman, Ali Isa. *Manusia Menurut al Ghazali*. terj. Johan Smit, dkk.. Bandung: Pustaka, 1987.
- Purwantana, dkk., *Seluk Beluk Filsafat Islam*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994.
- Qardhawi, Yusuf. *al Ghazali Antara Pro dan Kontra*. terj. Hasan Abrori, Surabaya: Penerbit Pustaka, 1996.
- Rachman, Budhi Munawar. *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Riyadi, Ahmad Ali. *Psikologi Sufi Al Ghazali*. Yogyakarta: Panji Pustaka, 2008.
- Said, Muhammad. *Pandangan al-Ghazali tentang Ilmu Kalam dalam Kitab al-Munqid min al-Dalāl*, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006
- Sibawaihi. *Eskatologi Al-ghazali dan Fazlur Rahman, Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika, 2004.

Sina, Ibnu. *Kitāb al-Najāh* Madjid Fahri (ed.) Beirut: Dār al-Ifāq al-Jadīdah, tt.

_____ *al-Isyārah wa al-Tanbihāt mā Sarḥi Nasīruddin al-Ṭusi, fī Qismi al-Rābi'* Sulaiman Dunya (ed). Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1968.

_____ *Risālah al-Uḍḥawīyyah fī Amri al-Ma'ad* Mesir: Dār al-Fikr al-Arābi, tt.

Surur, Thaha Abdul Baqi. *Alam Pemikiran Al Ghazali*. Jakarta: Bulan Bintang, 1969.

Syamhoedie, Fadjar Noegraha. *Tasawuf Al Ghazali: Refleksi Petualangan Intelektual Dari Teolog, Filosof, Hingga Sufi*, Jakarta: Putra Harapan, 1999.

Zar, Sirajudi. *Filsafat Islam, Filsuf Dan Filsafatnya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.

.

CURRICULUM VITAE

Nama : Mukhamad Syamsul Huda
Tempat / Tanggal Lahir : Kendal, 23 November 1987
Agama : Islam
Orang Tua Ayah : Achmad Sanadi
Ibu : Badriyah
Pekerjaan : Wiraswasta
Alamat Asal : Dukuh Sari Raya, Rt 04, Rw 03, Ngampel Kulon,
Ngampel, Kendal Jawa Tengah , 51357.
No Telepon : (0294) 3689585/ No. Hand Phone : 085225426036
Alamat Yogyakarta : Ponpes Al Luqmaniyyah, Jln Babaran, Gg.
Cemani, kalangan, UH. V, Yogyakarta, 55161.

Jenjang Pendidikan Formal:

- | | |
|-------------------------------------|------------|
| 1. TK. Mardi Putra Ngampel Kulon | Lulus 1993 |
| 2. SD N II Ngampel Kulon | Lulus 1999 |
| 3. SLTP NU 04 Sunan Abinawa Ngampel | Lulus 2002 |
| 4. MA Darul Amanah Sukorejo, Kendal | Lulus 2005 |
| 5. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta | Lulus 2009 |

Pendidikan Non Formal :

- | | |
|---|----------------|
| 1. TPA Tarbiyatu al Sibyan | Lulus 1999 |
| 2. MDA Asyafiiyyah Ngampel | Lulus 1999 |
| 3. Tarbiyatu al Muallimin al Islami Darul Amanah Kendal | Lulus 2005 |
| 4. Pendidikan Guru TPA | Lulus 2005 |
| 5. Ponpes Al Luqmaniyyah Yogyakarta | 2005- sekarang |

Pengalaman Organisasi :

1. Bendahara Organisasi Pesantren Darul Amanah (OPDA)
2. Pengurus Pramuka Darul Amanah
3. Pengurus Persatuan Silat Darul Amanah (PERSIDA)
4. Wakil Ketua Pengurus Ponpes Al Luqmaniyyah