

# **TELAAH EPISTEMOLOGI ATAS PEMIKIRAN KEAKHIRATAN AL-GHAZÂLÎ DALAM *AL-DURRAH* *AL-FÂKHIRAH FÎ KASYF ‘ULÛM AL-ÂKHIRAH,* “*AL-MADHNÛN BIHÎ ‘ALA GHAIR AHLIHÎ*”, DAN *TAHÂFUT AL-FALÂSIFAH***

Sibawaihi

## *Abstract*

*This study analyzes al-Ghazâlî's eschatological thought in his works: Al-Durrah al-Fâkhirah fî Kasyf 'Ulûm al-âkhirah, “Al-Madhnûn bihî ‘Ala Ghair Ahlihî”, and Tahâfut al-Falâsifah. The study employs the epistemological approach to inquire sources, methods, and approaches applied by al-Ghazâlî in formulating his eschatological ideas in his three works. It is applied by observing the relation between theology, sociology, and economy and his works. Questions submitted in this study are: 1) What are the sources, the methods and the approaches applied by al-Ghazâlî in formulating his eschatological ideas? 2) How is the relation between the three aspects and al-Ghazâlî's eschatological thought in his works?*

*From this study the writer finds that: (a) The sources used by al-Ghazâlî in his three eschatological works are: text (*Al-Quran* and *al-Hadith*), reason and intuition. The method is mistico-theology by using argument modes: narration, parable and dialectic. The approach is normative-theological approach; (b) There is a connection between the three aspects and al-Ghazâlî's works. In theology, al-Ghazâlî was an adherent and even defender of Ash'ariyya, the school believed by sultans. Certainly, what are written in al-Ghazâlî's eschatological texts are doctrines of Ash'ariyya. The indication is the nuance of texts is fatalistic that, for example, teach the intercession (*syafâ‘ah*) from the pious man. The texts teach nuance of dichotomy as well which in the case of eschatology contrast the worldly life to the after-death life. In sociology, it is necessary to relate it to the fact that al-Ghazâlî was “the argumentator*

*of Islam" (hujjah al-Islâm). He had the right to be an argumentator in theology. His duty as a "rector" of Nizhamiyah had strengthen his position both in the administration and the society. But in economy, its connection is extremely not seen.*

**Keywords:** Persoalan epistemologi, ulama klasik, Al-Ghazali, filsafat

## I. Pendahuluan

Seorang ilmuwan Suriah kontemporer, Mu<sup>hammad</sup> Syâhrûr, berkata: Muslim modern, karena kemajuan peradaban dan ilmu pengetahuannya, memiliki perangkat pemahaman metodologis yang lebih baik dibandingkan dengan Muslim terdahulu—bahkan Muslim di era Rasulullah (Syâhrûr, 1992: 44; 472). Alasannya, sejalan dengan perkembangan peradaban umat manusia, Muslim dewasa ini memiliki aneka macam perangkat keilmuan semisal sosiologi, antropologi, dan psikologi yang tidak dimiliki oleh generasi terdahulu. Jika perangkat-perangkat mutakhir ini diterapkan untuk membantu memahami al-Quran, niscaya lautan ilmu yang dihamparkan al-Quran dapat diarungi.

Pendapat Syahrûr tersebut tidak berlebihan, sebab selaras dengan itu Fazlur Rahman mensinyalir bahwa al-Qur'an laksana puncak gunung es yang terapung. Yang terlihat hanya 10%, sedangkan sisanya yang 90% terendam di bawah permukaan air. Sisa yang 90% ini masih diselubungi oleh keterbatasan metodologis dan proses reifikasi sejarah yang panjang di kalangan umat Islam (Rahman, 1986: 46). Proses reifikasi ini telah membentuk lapisan kerak geologi yang tebal, dan sangat sulit untuk ditembus. Akibatnya, warisan ulama klasik menjadi khazanah tuah yang *immune* untuk dikritisai apalagi dibantah. Pun, membatasi gerak Muslim untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan apa yang hanya diwariskan oleh ulama tempo dulu, sama halnya mengamputasi kemampuan akal manusia untuk memahami ayat-ayat Tuhan.

Jika ini benar, maka betapa umat Islam selama ini sesungguhnya telah membelenggu keyakinannya sendiri dengan apa yang hanya dieksplorasi oleh ulama klasik. Padahal, khazanah bertuah itu boleh jadi sarat dengan kepentingan, politik dan kekuasaan misalnya. Tesis Michel Foucault dalam kaitan ini patut diapresiasi, bahwa ilmu pengetahuan memiliki relasi yang kuat dengan kekuasaan. Tesis ini dapat diverifikasi dengan melihat konteks kehidupan Muslim masa lalu. Abû Hâmid al-Ghâzâlî, misalnya, sosok yang terus diagung-agungkan sepanjang masa, pernah

ménulis kitab *Fadhâ'il al-Mustazhhiriyah wa Fadhâ'ih al-Bâthiniyyah* (Keutamaan-keutamaan Mazhab yang Dianut oleh Sultan Al-Mustazhhir dan Kebobrokan-kebobrokan Mazhab Batini). Dari judulnya saja sudah terlihat bahwa al-Ghazâlî tengah membela sebuah kekuasaan. Ini karena al-Ghazâlî sangat dekat dengan penguasa ketika itu. Pada kasus lain, al-Imâm al-Syâfi'i sarat dengan nuansa Arabisme ketika menelurkan ide-ide fiqhnya, demikian temuan Nasr Abu Zaid (1997).

Oleh karena itu, menjadi suatu keniscayaan bagi generasi belakangah untuk mencermati kembali pemikiran atau gagasan ulama masa lalu yang sepanjang ini telah diterima atau bahkan dibakukan secara massif. Reifikasi yang disinyalir tadi harus segera dibongkar. Maka, penelitian ini hendak mengkaji salah satu pemikiran yang terdokumentasikan dalam karya, yang dipandang memiliki pengaruh yang besar di kalangan Muslim. Karya itu lahir dari sebuah realitas sosio-historis masa lalu namun jejaknya menancap sangat kuat dewasa ini. Berdasar penelusuran penulis, pemikiran itu berkenaan dengan masalah keakhiranat, dan tokoh yang dianggap berperan besar di balik itu adalah al-Ghazâlî. Salah satu karya tokoh ini, *Al-Durrah al-Fâkhîrah fi Kasyf 'Ulûm al-âkhirah*, diklaim sebagai satu di antara lima karya yang memiliki pengaruh terbesar dalam bidang eskatologi Islam (Smith & Haddad, 1981: 34). Untuk itu penulis menetapkan pemikiran dalam *Al-Durrah* untuk diteliti. Pembahasan al-Ghazali tentang masalah keakhiranat tidak hanya dalam karya itu tapi secara khusus juga dikupas dalam *Al-Madhnûn bihi 'Ala Ghair Ahlihi*. Karena itu karya ini pun menjadi sumber primer penelitian ini. Selanjutnya, mengingat pentingnya arti *Tahâfut al-Falâsifah* dalam konteks keakhiranat ini, maka—meski tidak khusus membahas masalah akhirat—penulis memasukkan juga kitab ini sebagai sumber primer.

Namun, usaha untuk melakukan penyelidikan terhadap pemikiran dalam suatu karya tulis keagamaan bukanlah pekerjaan sederhana. Apalagi teks keagamaan “klasik” yang ditulis oleh seorang yang, baik dari kapasitas intelektual maupun dari kapasitas ‘ubûdiyyah-nya, sangat diagung-agungkan di lingkungan internal Muslim. Karena itu penulis menggunakan prosedur epistemologi, suatu perangkat yang diasumsikan dapat menghindari segala macam kepentingan. Soal-soal semisal apa sumber, bagaimana metode dan pendekatan, pola argumen, serta bagaimana pergulatan budaya yang melingkupi, semuanya dipertanyakan secara mendasar dalam epistemologi (Runes, 1976: 219; Hamlyn, 1972: 8-9). Epistemologi merupakan

persoalan yang fundamental dalam lingkup kajian filsafat, sebab perangkat pemahaman fundamental dalam mengkaji segala hal secara kritis ini berada dalam wilayah konseptual-filosofis.

Setelah menjadi perbincangan hangat pada abad pertengahan di kalangan filsuf Muslim, epistemologi pernah menghiasi isu debat utama kalangan pemerhati keilmuan di Eropa Kristen. Isu yang akhirnya menggalang terciptanya arus modernisme ini berujung pada transisi dari pengetahuan spekulasi metafisis ke arah pengetahuan rasional. Hal ini dengan jelas terindikasikan dalam karya-karya semisal John Locke, Rene Descartes, dan Immanuel Kant. Kaum modernis Eropa telah menjawab persoalan di sekitar interaksi antara filsafat sebagai epistemologi atau fondasi pengetahuan dengan wilayah-wilayah kehidupan seperti masyarakat, etika, dan sejarah. Begitu urgennya persoalan epistemologi ini, maka menurut Ibrahim Abu-Rabi, patut dikecam kaum modernis awal Islam yang mencampakkan warisan intelektual dan tradisi sosial masa lalunya—sehingga tidak memiliki referensi atau acuan pondasi epistemologis—yang pada gilirannya mengalami kesepian teoretis dan konseptual (Abu-Rabi', 1996: 248).

Dengan demikian, penelitian ini hendak menjawab dua pertanyaan berikut:

1. Apa sumber, metode, model argumen, dan pendekatan yang diterapkan al-Ghazâlî dalam memformulasikan ide-ide keakhiratannya dalam *Al-Durrâh al-Fâkhîrah fî Kasyf 'Ulûm al-âkhirah*, “Al-Madhnûn bihî ‘Ala Ghair Ahlîhî”, dan *Tahâfut al-Falâsifah*?
2. Bagaimana proses pergulatan epistemologis yang melingkupi pemikirannya tersebut? Di sini asumsi al-Jâbirî tentang adanya relasi yang kuat antara pemikiran dengan kepentingan teologis, sosiologis, dan ekonomis akan coba dikaji.

Yang menjadi landasan penulis dalam memotret dan mengklasifikasikan masalah keakhiratan ini konsep eskatologi Islam secara umum. Eskatologi Islam secara sederhana diklasifikasikan menjadi dua bagian: akhir dunia dan akhirat. Dalam konteks akhir dunia, pembahasan eskatologi Islam tertuju pada konsep mengenai Kiamat. Namun sebelum Kiamat ini, dikenal pula figur-firug eskatologis (*eschatological figures*) Islam, yaitu: Ya'jûj dan Ma'jûj, Imam Mahdi, Dajjâl, dan Ísâ a.s (Hamblin & Peterson, 1995: 440-2). Sedangkan dalam konteks akhirat, pembahasannya tertuju pada konsep hari kebangkitan, konsep Pengadilan, serta konsep Surga dan Neraka. Dalam pembahasan akhirat ini, sebagian besar ahli tafsir juga menyebutkan detail mengenai kepercayaan kepada alam barzakh (alam antara)

antara kematian, kebangkitan, dan pengadilan akhir. Terkait dengan konsep kematian, terdapat indikasi di dalam al-Qur'an bahwa pengalaman dan wujud eksistensial manusia terdiri dari dua kematian dan dua kehidupan. Kematian pertama ialah masa sebelum manusia dilahirkan, sedang kematian kedua adalah kematian setelah manusia dilahirkan. Adapun kehidupan pertama adalah kehidupan di dunia, sedang kehidupan kedua adalah kehidupan di akhirat. Kematian pertama, karena terkesan mitologis, dan bukan merupakan rangkaian kehidupan, maka tidak termasuk dalam bidang garapan eskatologi; bidang garapannya dimulai sejak kematian kedua. Begitulah agaknya gambaran umum tentang eskatologi Islam. Hal ini sebagaimana yang ditulis antara lain oleh William J. Hamblin dan Daniel C. Peterson (1995: 440-2), Toshihiko Izutsu (1964: 90-4), H.P. Owen (1972: 48-9), dan Cyril Glasse (1989: 107-10). Dari semua sumber acuan teoretis ini, penulis mengklasifikasikannya menjadi: a. Kematian; b. Alam barzakh; c. Hari kiamat; dan d. Surga dan neraka. Dalam hal ini penulis membatasi diri untuk tidak membahas figur-firug eskatologi Islam.

Untuk epistemologi, penulis harus kembali pada pembahasan dasarnya yang mempersoalkan sumber. Secara umum, epistemologi menempatkan akal, indra, dan intuisi sebagai sumber pengetahuan. Ketiganya berada dalam posisi yang setara. Namun ketika konsepsi ini diarahkan pada keilmuan keagamaan tertentu maka suatu pergeseran fundamental pun terjadi. Islam, meski tidak menafikan ketiga sumber pengetahuan tersebut, memiliki sumber khas yang mengungguli sumber-sumber lainnya. Sumber ini adalah wahyu, atau Al-Quran. Pola hubungan yang terjalin pun, karenanya, tidak lagi setara melainkan yang satu mengungguli yang lain. Dalam bahasa ushul fiqh, al-Quran berfungsi sebagai *al-ashl* (yang pokok), sedangkan fungsi sumber-sumber lainnya hanyalah sebagai *furu'* (cabang-cabang dari yang pokok). Pakar-pakar Muslim pun ketika mencoba memetakan pola hubungan di antara sumber-sumber pengetahuan yang ada, uraiannya tertuju pada usaha untuk memposisikan antara wahyu di satu sisi dengan akal, indra, dan intuisi di sisi lain. Fakta seperti inilah yang kemudian meyakinkan seorang Muhammad 'Âbid al-Jâbirî untuk memastikan bahwa sistem pengetahuan (*episteme*) yang berkembang pesat dalam lingkungan keilmuan Islam adalah sistem pengetahuan *bayâni*, sistem pengetahuan yang mengedepankan otoritas teks (Jâbirî, 1990: 13-39). Bahkan peradaban Islam diklaimnya sebagai peradaban teks. Klaim ini di-juxtapose dengan klaim bahwa Barat berkembang pesat dengan sistem pengetahuan rasional. Di kemudian hari fakta ini menjadi penentu bagi kemajuan dunia Barat di satu sisi dan keterpurukan

dunia Islam di sisi lain. Ini terus berlangsung dalam waktu yang sudah lama.

Kesadaran di kalangan Muslim bukannya tidak ada tapi pergulatan mencari otentisitas, terutama di kalangan bangsa-bangsa Arab, terus saja dipelihara bahkan dikedepankan. Otentisitas Arab umumnya bertumpu pada persoalan ‘*aqîdah* (dalam wilayah teologi atau agama), *qabilah* (dalam wilayah sosial), dan *ghanîmah* (dalam wilayah ekonomi). Ketiga unsur ini menjadi kebanggaan otentik yang melekat pada bangsa-bangsa Arab-Islam. Ketiga unsur itu pulalah yang menjadi pemicu bagi ketertinggalan bangsa Arab atas bangsa lainnya terutama Barat. Karena itu, ketiga unsur itu mestinya diganti dengan sesuatu yang mengedepankan nilai-nilai rasionalitas dan demokrasi (Jâbirî, 2000).

Puncak “ketidak sadaran” Muslim ini semakin merekah dalam ranah intelektual setelah Palestina (Arab) diinvansi oleh Israel pada tahun 1967. Dalam pengamatan al-Jâbirî, kekalahan Arab dari Israel itu berdampak pada meluasnya budaya irasionalisme. Bangsa Arab tidak lagi mengandalkan akal untuk meraih kesuksesan dalam proyek keilmuan. Akibatnya, gerakan-gerakan Islam yang berorientasi salafi pun muncul sebagai bentuk ketidakpuasan pada gagalnya penguasa dalam menangani berbagai realitas sosial, termasuk menghadapi musuh. Karena itu, menjustifikasi pendapat Fazlur Rahman di atas, dunia Islam sesungguhnya telah mengalami proses reifikasi sejarah yang panjang, proses yang diasumsikan menyertai setiap pemikiran yang muncul di kalangan Muslim.

Pergulatan dalam ranah ‘*aqîdah*, *qabilah*, dan *ghanîmah* yang dimunculkan al-Jâbirî ini, karenanya, juga menjadi landasan teoretik dalam menganalisis validitas pemikiran al-Ghazâlî.

## II. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan *library research* (penelitian yang diolah berdasarkan data-data dari sumber kepustakaan). Sumber primernya adalah *Al-Durrâh al-Fâkhîrah*, “Al-Madhnûn bihî ‘Ala Ghair Ahlîhi”, dan *Tâhâfut al-Falâsifah* karya al-Ghazâlî. Sumber primer ini diteliti sedalam-dalamnya dengan menggunakan pendekatan epistemologis. Pendekatan ini menekankan dimensi historis-filosofisnya. Dimensi historis diniscayakan penggunaannya untuk melihat kemungkinan adanya keterkaitan antara uataian pemikiran al-Ghazâlî dengan suasana historis yang mengitarinya. Tentu saja pemikiran itu tidak berdiri sendiri, karena di belakangnya bertengger sesosok tokoh besar abad pertengahan yang telah berhasil menancapkan

pengaruh sedemikian kuat di kalangan umat Islam. Karenanya landasan teoretik model al-Jâbirî yang mencoba melihat Islam (Arab) dalam tiga otentisitas: ‘*aqîdah*, *qabilah*, dan *ghanîmah* kiranya sangat relevan diterapkan atau diujikan.

Untuk mengevaluasi pemikiran al-Ghazâlî di atas digunakan telaah epistemologi, dengan mempertanyakan sumber, metode dan pendekatan, serta model argumen. Penulis membatasi menjadi empat sub pembahasan, yang didasarkan pada hasil pembacaan penulis terhadap karya-karya tentang epistemologi sebagaimana yang ditulis oleh D.W. Hamlyn (1972: 8 dst.), Louis O. Kattsoff (1987: 76), Thomas E. Hosinski (1992: 150), dan Dagobert Runes (1976: 219). Kerangka teoretik yang dipakai mengacu pada Sari Nuseibeh yang membagi metode epistemologi Islam menjadi: (a) filosofis, yang berakar dari rasionalitas; (b) *kalâm*, yang berakar dari sintesis antara teks dan rasionalitas; dan (c) mistis, yang berakar dari intuisi (Nuseibeh, 1996: 824-840).

Sari Nuseibeh menempatkan sumber-sumber pengetahuan yang ada dalam posisi yang tidak tersubordinasi. Kendatipun diakui bahwa sebagai *al-ashl*, al-Qur'an meminggirkan akal, indra, dan intuisi, namun dalam penelaahan epistemologi semua sumber pengetahuan yang ada ditempatkan dalam posisi yang sejajar. Sehingga, sangat mungkin sumber atau metode yang dipakai al-Ghazâlî tidak tunggal. Pendekatan yang diacu bersifat bebas, dalam pengertian, pembahasan yang dilakukan tidak dibatasi dalam lingkup filsafat semata, melainkan secara umum dalam lingkup ilmu-ilmu keislaman. Prosedur ini dimungkinkan, mengingat dekatnya pendekatan yang biasa dipakai oleh seorang tokoh dengan pendekatan-pendekatan lainnya. Misalnya, di samping filsafat juga ada ilmu tafsir atau ilmu hukum. Karya-karya klasik umumnya memakai pendekatan interpretasi, namun masing-masing berbeda dalam coraknya. Karya al-Râzî, misalnya, bercorak filosofis; al-Ghazâlî bercorak kalam-mistik; dan al-Syâthîbî bercorak hukum. Semua ini tergantung pada hasil telaah keilmuan yang diasumsikan dan diverifikasi.

Untuk model atau pola argumen, hal itu sangat terkait dengan metode. Seorang tokoh yang menghasilkan karya biasanya memiliki kecenderungan pola argumen yang berbeda dengan tokoh lain. Pola ini dimaksudkan untuk memperkuat pernyataan-pernyataan yang dibangun dalam karyanya. Sebagai contoh, bisa dinyatakan bahwa al-Ghazâlî umumnya memakai pola argumen narasi, perumpamaan, dan dialektis. Berbeda dengan Fazlur Rahman, yang cenderung memakai pola argumen analitis-kritis, logis, dan historis. Kecenderungan-kecenderungan inilah yang

akan diteliti apakah sejauh mempresentasikan pikiran-pikirannya, al-Ghazâlî masih setia dengan Teks Otoritatif (al-Qur'an), ataukah sudah menyimpang dan mengarah pada sumber rujukan lain. Sumber lain yang dimaksud boleh jadi Teks lain semisal Taurat dan Injil atau malah lebih mendominasikan akal (pengaruh filsafat) atau intuisi.

Analisis atas karya-karya al-Ghazâlî tersebut sebagai sumber primer tidaklah dilakukan secara *an sich*, melainkan memperkuat analisis itu dengan melihat karya-karya al-Ghazâlî lainnya, terutama yang membahas masalah yang relevan. Karya-karya al-Ghazâlî dalam hal ini disebut sebagai sumber sekunder, sebagai pelengkap dan pembanding bagi sumber primer. Selain dalam kitab *Al-Durrâh al-Fâkhîrah fî Kasyf 'Ulûm al-Âkhirah*, "Al-Madhnûn bihî 'Ala Ghair Ahlihî" dan *Tâhâfut al-Fâlâsîfah*, pemikiran al-Ghazâlî tentang masalah-masalah akhirat ditemukan juga dalam kitab *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, risalah "Al-Ajwibah al-Ghâzâliyyah fî al-Mâsâ' il al-Ukhrâwiyyah", dan sebagainya. Untuk kepentingan analisis, sumber sekunder ini diperluas cakupannya pada karya-karya al-Ghazâlî lainnya yang tidak harus berkenaan dengan masalah-masalah keakhiratan. Ini diperlukan untuk memperkuat pondasi analisis berdasarkan kerangka teoretik.

Karena baik sumber primer maupun sumber sekunder penelitian ini murni menggunakan penelusuran perpustakaan, maka dimensi filosofis menjadi urgen untuk diperhatikan. Pertama, dimensi filosofis menjadikan pendekatan epistemologis representatif untuk melihat suatu pemikiran dalam nafas yang kritis-fundamental. Kedua, penelitian ini lebih merupakan penelitian filsafat, ketimbang penelitian sejarah, sosial, budaya, ataupun politik (Bakker & Zubair, 2000: 61). Sebab mempertanyakan sumber, metode dan pendekatan, serta pola argumen tertentu menggiring pada terkuaknya sebuah epistemologi pemikiran. Epistemologi ini merupakan lahan strategis yang diperbincangkan dalam studi filsafat. Pendekatan dalam dimensi filosofis, dengan demikian, dilakukan melalui prosedur analisis kritis terhadap sumber penelitian. Analisis kritis ini dimaksudkan sebagai upaya untuk menguraikan istilah-istilah dan pernyataan-pernyataan sedemikian rupa, sehingga penulis dapat melakukan pemeriksaan secara konsepsial atas makna-makna yang dikandung. Karenanya, prosedur ini juga dimaksudkan sebagai upaya untuk mengumpulkan berbagai macam pengetahuan (data) yang dapat diperoleh, untuk selanjutnya dapat ditemukan satu kesatuan pendapat yang lebih utuh dan lengkap. Pada akhirnya, metode filosofis-historis ini mengandaikan terkuaknya hakikat sebuah objek penelitian.

### III. Hasil dan Analisis

Al-Ghazâlî adalah seorang tokoh besar Muslim sepanjang sejarah. Sedemikian besarnya, hingga W. Montgomery Watt meyakini bahwa al-Ghazâlî adalah Muslim terbesar nomor dua setelah Muhammad (Watt, 1992: 85). Kuatnya keyakinan ini lantaran pengaruh al-Ghazâlî yang demikian besar di dunia Islam.

Masa al-Ghazâlî adalah masa yang penuh dengan pertikaian di antara berbagai aliran, baik Islam maupun non-Islam. Di bidang politik, Daulah Abbasiyah yang sebelumnya dikuasai bani Buwaih, saat itu dikuasai Bani Saljuq. Jika Bani Buwaih banyak memberi bantuan kepada Muktazilah lantaran ia beraliran Syi'ah, maka Bani Saljuq ke arah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah sebab ia termasuk dalam aliran ini. Namun dalam realitas, Syi'ah masih kuat berpengaruh di masyarakat, di samping para filsuf dengan berbagai aliran pula. Selain itu, terdapat pula kaum mutakallimun yang tidak henti-hentinya mengadakan perdebatan. Mereka semua ini ditambah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah meramaikan suasana dengan ajang debat keyakinan dan keilmuan. Masa ini juga dikenal masa banyak didirikan madrasah oleh Nizam al-Mulk, yang tersebar di banyak kota seperti Baghdad, Basrah, Isfahan, Naisabur, dan Balkh. Tujuan pendiriannya tentu saja untuk membela mazhab resmi negara (Ahl al-Sunnah). Al-Ghazâlî, yang mengajar bahkan memimpin salah satu madrasah ini tentu saja ikut terlibat di dalamnya. Pada saat itulah al-Ghazâlî banyak menunjukkan perannya untuk membela mazhab resmi negara. Akibatnya, tak pelak al-Ghazâlî menjalin kedekatan khusus dengan sultan yang berkuasa.

Meski dekat dengan penguasa, namun dorongan terbesar al-Ghazâlî dalam belajar dan mengajar adalah pencariannya yang sungguh-sungguh pada ilmu pengetahuan. Hal ini terlihat dari perjalanan hidupnya yang semula adalah seorang *faqih*, lalu berubah menjadi filsuf, dan kemudian menjadi sufi. Pada saat terakhir inilah karya-karya yang terkesan konservatif, dan mensubordinasikan pemikiran-pemikiran diskursif, termasuk di antaranya dihasilkannya karya-karya yang bermuansa eskatologis, bermunculan. Dalam masalah keakhiratan ini, al-Ghazâlî memiliki catatan legendaris tersendiri, yaitu klaimnya bahwa kebangkitan di akhirat kelak bukan hanya spiritual semata, melainkan juga raga. Klaim inilah yang kelak menjadi salah satu yang mengantarkannya pada keyakinan bahwa filsafat itu haram, sebab filsafat tidak mengakui kebangkitan raga, sehingga pelaku filsafat (filsuf) adalah kafir (Ghazâlî, 1990: 51, 28-90).

Melalui pendekatan epistemologi dengan penekanan pada dimensi historis-filosofis, al-Qur'an sesungguhnya menjadi acuan utama bagi penggalian konsep-konsep keilmuan Islam secara keseluruhan. Untuk memahami suatu pemikiran, hal yang sama sekali tidak boleh dilupakan adalah *setting* sosio-historis yang melingkupi sang tokoh. Sebab seperti kata Abu Zaid, formulasi intelektual apapun yang memancar dari seorang tokoh tidak dapat dipisahkan dari problematika sosial yang melingkupinya. Dengan kata lain, munculnya sebuah gagasan pemikiran memiliki relasi signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan berbagai fenomena yang berkembang di masyarakat. Aspek ini menjadi penting sebab latar belakang kesejarahan munculnya pemikiran akan diketahui.

Sistematika pembahasan karya-karya al-Ghazâlî yang diteliti adalah:

a. *Al-Durrah al-Fâkhîrah fi Kasyf 'Ulûm al-Âkhirah*

1. Awal penciptaan kematian pertama dan kehidupan kedua
2. Kematian kedua adalah kematian di dunia
3. Kematian orang beriman
4. Kematian orang durhaka
5. Siksa kubur dan pertanyaan Munkar-Nakir
6. Keadaan orang di dalam kubur
7. Hari Kiamat
8. Kiamat yang terjadi di antara dua tiupan
9. Keadaan manusia sesudah tiupan kedua
10. Syafaat para rasul
11. Syafaat Nabi Muhammad Saw.
12. Keadaan para rasul pada Hari Pehitungan
13. Hari guncangan besar
14. Orang beriman bisa melihat Allah Swt.
15. Cara berdoa ketika hari kiamat dan perbedaan tafsir yang muncul.

Teks ini sudah pernah diterbitkan di Kairo pada tahun 1280 H, 1303 H, 1308 H, 1323 H, 1925 M, dan 1346 H. Bahkan pernah diterjemahkan dan diterbitkan ke dalam bahasa Jerman dengan judul *Die Kostbar Perle über Tod und Jenseits, übersetzt von* oleh M. Brugsch. Hannover, 1924 ('Atha, 1992: 16). Namun yang dipakai dalam penelitian ini adalah teks yang disunting oleh Mu<sup>hammad</sup> 'Abd al-Khâliq 'Abd al-Qâdir Ah<sup>mad</sup> 'Athâ, Beirut:

Mu'assasah al-Kutub al-Tsaqâfiyyah, 1992.

- b. "Al-Madhnûn bihî 'Ala Ghair Ahlîhî". Teks ini merupakan salah satu bagian dari kumpulan risalah al-Ghazâlî yang terhimpun dalam Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996). Teks ini diawali dengan pendahuluan, lalu masuk pada pembahasan, yaitu:
1. Ilmu ketuhanan (*rubûbiyyah*), diikuti dengan enam pasal:
    - a) Beberapa penjelasan ayat-ayat al-Qur'an,
    - b) Rezeki adalah sesuatu yang telah ditentukan jaminannya
    - c) Orang yang tidak mengerti hakekat impian
    - d) Perbedaan antara *al-Wâhid* dan *al-Ahad*, serta makna *al-Shamad*
    - e) Pembicaraan tentang sifat-sifat Allah
    - f) Tugas Allah kepada hamba-hamba-Nya
    - g) Dua bagian tentang jati diri mukallaf
    - h) Tentang makhluk
  2. Seputar malaikat (di sini langsung dibahas tentang malaikat, jin dan syaitan, lalu diikuti dengan satu pasal, yaitu: Terjadinya senyawa satu dengan yang lain.
  3. Mukjizat dan perilaku para Nabi, yang diikuti dengan sebuah pasal: tentang *syafa'at*.
  4. Perihal kondisi yang terjadi setelah kematian, yang langsung diikuti delapan pasal:
    - a) Siksa kubur
    - b) Kiamat
    - c) Kembalinya jiwa kepada raga
    - d) *Mizân*
    - e) *Hisâb*
    - f) *Shirath*
    - g) Surga
    - h) Ziarah dan *tawâshul*.
  - (a) *Tahâfut al-Falâsifah*. Teks yang dipakai di sini adalah yang disunting oleh Sulaimân Dunyâ (Kairo: Dâr al-Mâ'ârif, 1966). Teks ini sesungguhnya tidak secara khusus membahas masalah keakhiratan, melainkan mencoba menjawab 20 tesis para filsuf yang dianggap al-Ghazâlî telah menyimpang, yaitu: 1)

Sanggahan atas teori eternitas (*azaliyah*) alam; 2) Sanggahan atas teori ketakberakhiran ('*abadiyah*) alam; 3) Penjelasan tentang ketakjujuran para filsuf dalam pernyataan bahwa Allah adalah pencipta alam dan alam adalah ciptaan-Nya; 4) Tentang ketidakmampuan para filsuf untuk menetapkan Pencipta alam; 5) Tentang ketidakmampuan para filsuf untuk membangun argumen atas kemustahilan dua Tuhan; 6) Sanggahan atas pandangan para filsuf tentang negasi sifat-sifat Tuhan; 7) Sanggahan atas pandangan para filsuf bahwa dzat pertama tidak bisa dibagi pada genus (*jins*) dan deferensia (*fashl*); 8) Sanggahan atas pandangan para filsuf bahwa Prinsip Pertama adalah *mawjud* sederhana tanpa kualifikasi (*bilâ mâhiyah*); 9) Tentang ketidakmampuan para filsuf untuk menjelaskan bahwa Prinsip Pertama bukan tubuh (*jism*); 10) Penjelasan bahwa teori eternitas alam dan tidak adanya pencipta adalah pandangan yang niscaya bagi para filsuf; 11) Ketidakmampuan para filsuf untuk menetapkan bahwa Prinsip Pertama mengetahui yang lain; 12) Ketidakmampuan para filsuf untuk menetapkan bahwa Prinsip Pertama mengetahui zatnya; 13) Sanggahan atas pandangan para filsuf bahwa Prinsip Pertama tidak mengetahui hal-hal partikular; 14) Tentang teori mereka bahwa langit adalah makhluk hidup yang bergerak berdasar kehendak; 15) Sanggahan atas teori para filsuf tentang tujuan gerakan langit; 16) Sanggahan pandangan para filsuf jiwa langit mengetahui semua yang particular; 17) Sanggahan atas teori para filsuf tentang kemustahilan sesuatu yang keluar dari kebiasaan; 18) Tentang teori para filsuf bahwa jiwa manusia adalah substansi yang berdiri sendiri, bukan tubuh atau aksiden; 19) Tentang teori para filsuf bahwa jiwa manusia tidak mungkin binasa; 20) Sanggahan atas pengingkaran para filsuf atas kebangkitan jasad serta merasakan kenikmatan di surga dan kesengsaraan di neraka secara jasmani.

Namun dari 20 tesis yang dibahas dalam buku ini, yang berkenaan dengan masalah keakhiratan hanyalah tesis ke-20, yaitu tentang kebangkitan jasad serta surga dan neraka yang dirasakan secara indriawi. Tesis ini bahkan menjadi tiga masalah terpenting karena menyangkut keimanan seseorang: jika seseorang menafikannya maka ia menjadi kafir.

Hasil penelusuran atas teks-teks keakhiratan al-Ghazâlî ini adalah sebagai berikut:

### a. Kematian

Penggunaan metode yang bersifat naratif mendominasi pembahasan al-Ghazâlî. Ini ditemukan tidak hanya dalam hal kematian tapi dalam seluruh bagian yang menjadi diskusinya. Dalam hal kematian, misalnya, ia menuturkan tentang proses yang dilalui manusia ketika kematian. Pada saat sakaratul maut, ada empat malaikat yang datang: satu malaikat yang akan mencabut nyawa dari kaki sebelah kanan, satu yang akan mencabut dari kaki sebelah kiri, satu yang akan mencabut dari tangan sebelah kanan, dan satu lagi akan mencabut dari tangan sebelah kiri. Selanjutnya ia menggambarkan berbagai kenyamanan dan kepedihan yang akan dialami manusia. Bagi orang kafir, misalnya, nyawanya akan lepas dari tubuhnya laksana lepasnya tusuk berduri dari kain wol yang basah. Sang mayit mengira perutnya penuh duri, seakan-akan nyawanya keluar dari lubang jarum, seakan-akan pula langit runtuh di atas bumi kemudian merasa terjepit di tengah-tengahnya (al-Ghazâlî, 1992: 22-3).

Tak kalah menarik menurut al-Ghazâlî, yang bertugas sebagai pencabut nyawa adalah Malaikat ‘Izrâ’il. Ini bisa dibandingkan dengan klaim M. Quraish Shihab bahwa: “Sangat populer di kalangan kaum muslimin, malaikat yang bertugas mencabut ruh bernama ‘Izrâ’il. Tetapi sesungguhnya nama ini tidak ditemukan dalam al-Qur'an maupun hadits yang shahih.” (Shihab, 2001: 61).

Al-Ghazâlî ingin menghidupkan gambaran ketakutan tentang pedih dan seramnya kematian itu. Pada gilirannya, ketakutan ini diandaikan dapat meningkatkan ketakwaan kepada Allah Swt. Kematian adalah jalan menuju kehidupan yang sejati, yaitu akhirat. Kehidupan dunia tidaklah sejati. Al-Ghazâlî seringkali mensubordinasikan dunia di bawah akhirat. Dalam karyanya yang lain, ini dipertegas dengan mempertentangkan dunia dari akhirat. Ia mengibaratkan dunia dan Akhirat sebagai dua wanita yang dimadu; jika seseorang dapat menggembirakan yang satu maka yang lainnya akan kecewa. Al-Ghazâlî juga mengumpamakan keduanya sebagai dua arah yang berlawanan, *masyriq* (timur) dan *maghrib* (barat); jika seseorang cenderung pada salah satunya maka tentu akan berpaling dari yang lainnya (al-Ghazâlî, 1989: 29). Perumpamaan seperti ini akan berimplikasi pada konsepsi bahwa dunia kontradiktif dengan akhirat, dan dunia menghalangi seseorang untuk mengerjakan amalan-amalan akhirat (ibadah), sebab dunia dan akhirat merupakan dua ‘wujud’ yang tidak dapat disatukan, atau bahkan tidak mungkin dapat direkonsiliasikan.

### b. Alam barzakh

Al-Ghazâlî menggambarkan bahwa sebelum manusia dihadapkan pada pengadilan akhirat, terlebih dulu mereka diinterogasi oleh beberapa malaikat di alam barzakh (kubur), masing-masing adalah Rummân, Munkar dan Nakîr, untuk ditanyakan kepadanya mengenai kualitas akidah keislamannya. Bila kualitasnya buruk —dalam arti tidak atau kurang mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan para malaikat tersebut— ia akan memperoleh siksaan, tapi sebaliknya, bila kualitasnya baik, maka ia akan memperoleh nikmat. (al-Ghazâlî, 1992: 35 dst.).

Manusia di alam barzakh ini mengalami empat kondisi, yang disesuaikan dengan kualitas masing-masing perbuatannya: *pertama*, ada yang duduk di atas tumitnya sampai matanya hancur berantakan, sementara jasadnya sendiri bengkak dan kembali jadi tanah. Setelah proses ini, ia akan berputar di alam malakut di bawah langit dunia. *Kedua*, ada yang diberi oleh Allah rasa kantuk sehingga ia tidak bangun dan tidak mengetahui tentang apa yang terjadi sampai kelak terjadinya peniupan terompet pertama. Di antara orang-orang ini ada yang berada di kuburnya hanya dua atau tiga bulan, setelah itu jiwanya akan naik ke atas burung yang terbang menuju surga. *Ketiga*, ada orang yang apabila jasadnya telah hancur, rohnya akan naik menuju terompet sangkakala dan terus menempel di sana hingga terompet tersebut ditupukan. *Keempat*, khusus bagi para nabi dan wali pilihan Allah, di antara mereka ada yang terus berkeliling di muka bumi sampai hari kiamat. (al-Ghazâlî, 1992: 42)

### c. Hari kiamat

Paling tidak, ada tiga hal yang menarik diungkap dari pembahasan al-Ghazâlî dalam konteks kiamat ini:

- 1) Lukisan terjadinya kiamat. Al-Ghazâlî menjelaskan peristiwa kiamat secara panjang lebar dengan lukisan yang menggetarkan dan menyentuh: langit diledakkan, bintang-bintang digugurkan, lautan dinyalakan, kuburan disingkapkan, dan peristiwa-peristiwa dahsyat lainnya (al-Ghazâlî, 1992: 45). Nama kiamat saja dikembangkan menjadi 99 nama. Di sini banyak hal yang diungkap al-Ghazâlî, sesungguhnya tidak ditemukan dalam al-Quran. Misalnya, selain menyebut nama-nama malaikat yang ditunda kematianya pada saat kiamat, ia juga memaparkan bahwa setelah semua makhluk mati, Allah pertama kali menghidupkan Malaikat Isrâfil lalu memerintahkannya meniup sangkakala yang kedua. Jarak antara peniupan pertama dengan yang kedua adalah 40 tahun! (al-Ghazâlî, 1992: 49)

Angka 40 ini sebetulnya menyisakan tanda tanya; atas dasar apa ia memastikan 40 tahun? Tahun dunia atau akhiratkah, ataukah sekedar kiasan? Pertanyaan yang sama juga diajukan Quraish Shihab dalam menanggapi ulama yang mengklaim angka 40 tahun (Quraish, 2001: 72).

- 2) Kebangkitan-kembali. Al-Ghazâlî memahami bahwa manusia terdiri dari dua substansi yang terpisah yaitu jiwa dan raga. Pemahaman ini merupakan imbas dari tradisi yang berkembang di masanya yang sebelumnya diakui juga oleh para filsuf Muslim (*falâsifah*) semisal al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Perbedaannya adalah jika *falâsifah* menganggap bahwa kebangkitan-kembali hanya terjadi pada jiwa, maka al-Ghazâlî menganggap bahwa kebangkitan terjadi pada keduanya (jiwa dan raga). Perbedaan ini bahkan pada gilirannya berdampak pada pengkafiran al-Ghazâlî terhadap para filsuf yang tidak mengakui kebangkitan raga (al-Ghazâlî, 1966: 289-90; al-Ghazâlî, 1990: 351).
  - 3) Syafaat. Al-Ghazâlî meyakini masih dimungkinkannya seorang pendosa untuk menerima syafaat dari para nabi, orang-orang saleh, dan para wali, sehingga orang tersebut dapat diselamatkan (al-Ghazâlî, 1992: 26; al-Ghazâlî, t.th.: 559).
- (b) Surga dan neraka.

Dalam konteks ini, al-Ghazâlî lagi-lagi menaburi penjelasannya tentang berbagai hal yang dapat mendukung keimanan seseorang bahwa surga dan neraka itu betul-betul ada dan bisa dirasakan secara indriawi. Penekanan ini penting baginya sebab kalangan filsuf terkesan tidak mengakui kenikmatan sensual dari surga atau kepedihan indriawi dari neraka. Pada akhirnya ia mempertegas kembali klaim pengkafirannya terhadap para filsuf itu (al-Ghazâlî, 1990: 355-6; al-Ghazâlî, 1966: 287).

Secara umum, pembahasan al-Ghazâlî mengenai masalah akhirat ini sangat luas dan bahkan terkesan tautologis. Usaha seperti ini agaknya menjadi trend tipikal abad pertengahan, lebih-lebih al-Ghazâlî sendiri adalah seorang hujjah al-Islam yang bertugas menjaga akidah umat Islam. Ia berhadapan dengan masyarakat yang amat butuh model penjelasan seperti itu. Karena itu, arah pembahasannya pun lebih bersifat metafisis-teologis. Berbeda halnya dengan usaha yang dibangun di era modern, sudah beranjak memasuki pembahasan yang lebih menonjolkan dimensi etis-antropologis Islam. Maka implikasi logis yang bisa timbul dalam pembahasan eskatologis semacam itu boleh jadi akan mendorong sikap takwa yang berdampak pada perilaku saleh, namun kesalahan yang muncul lebih merupakan akibat dari ketakutan terhadap api neraka atau dambaan sensual terhadap kenikmatan surgawi.

Pembahasan keakhiratan al-Ghazâlî tersebut jika ditinjau dari telaah epistemologis maka hasilnya adalah:

- a. Sumber. Secara hierarkis, al-Ghazâlî menggunakan teks sebagai sumber otoritatif, lalu kemudian diikuti oleh akal, dan sumber-sumber lainnya jika diperlukan. Yang menarik adalah banyak sekali riwayat yang ditampilkan al-Ghazâlî yang tidak ditemukan sumbernya dalam al-Quran ataupun hadis yang sahih. Dalam konteks akal, khususnya pengaruh filsafat Yunani, al-Ghazâlî, sekalipun melakukan serangan terhadap filsafat tapi dalam banyak konsepsinya, ia menggunakan pola-pola pikir dan dasar-dasar ide Yunani itu sendiri terutama silogisme Aristotelian dan idealisme Platonian. Untuk silogisme, ia mendasarkan pada silogisme hipotetis, sedangkan untuk Platonian, adalah tentang ide dualisme jiwa dan raga. Adapun dalam konteks indera dan intuisi, khususnya al-Ghazâlî, ia mengklaim pula menggunakan kedua sumber ini. Tapi hemat penulis, klaim ini sebetulnya adalah klaim yang tepat diletakkan pada akal, dan bukannya indriawi atau intuisi sebagaimana halnya yang secara tepat diterapkan pada persoalan-persoalan hukum.
- b. Metode. Al-Ghazâlî tidak menempuh hanya pada satu metode. Hal ini dapat dimaklumi sebab dalam suatu konstruksi pemikiran, bukan merupakan keniscayaan untuk hanya menerapkan satu metode keilmuan. Bahkan boleh jadi di antara banyak konsepsi yang ditawarkan oleh sang pakar, memiliki metode-metode yang saling bertentangan antara yang satu dengan yang lainnya. Ini pada dasarnya memiliki relasi yang signifikan dengan konteks historis. Namun metode yang kerap digunakan al-Ghazâlî adalah metode mistis, terutama dengan cara deksripsinya yang bercorak naratif dan perumpamaan, sekalipun juga terkadang menggunakan metode *kalâm* khususnya *kalâm*-dialektis dan apologetis, yang seolah-olah memprovokasi semua kalangan untuk ‘berdebat’. Penerapan metode ini pada dasarnya merupakan usaha teologis untuk membela dan mempertahankan keimanan umat di masanya.
- c. Pendekatan. Berangkat dari *setting* sosio-historis yang melingkupinya, al-Ghazâlî menggunakan pendekatan normatif-teologis. Interpretasi teks-teks keagamaan yang ditonjolkan kelihatan bersifat lahiriah (literal, tekstual). Pemahamannya lebih merupakan pemahaman literal yang terkadang sangat sulit diterima secara logis-ilmiah. Kendati demikian, pendekatan teologis ini tentu saja lagi-lagi diperuntukkan untuk menasehati kalangan awam. Hal ini sekaligus membuktikan dan semakin memperkuat dirinya sebagai sosok *Hujjah al-*

*Islâm*. Karena itu, aspek normativitas dari pendekatannya tampak jelas ketika ia memaksudkan formulasinya untuk kalangan awam tersebut, sementara aspek teologisnya tampak pada diterapkannya prosedur dialektis. Prosedur ini mengandaikan respon balik.

#### IV. Simpulan

Berdasar hasil penelusuran penulis menarik simpulan:

- a. Sumber yang digunakan al-Ghazâlî dalam tiga karyanya yang diteliti adalah: teks (al-Quran dan al-Hadits), akal, dan intuisi. Metode: mistis-kalam dengan model argumen naratif, tamsil, dan dialektis. Pendekatan: normatif-teologis.
- b. Proses pergulatan epistemologis yang mempertautkan unsur teologi, sosiologi, dan ekonomi sedikit banyak turut mendasari. Dari segi teologis, al-Ghazâlî adalah seorang penganut aliran Asy'ariyyah, aliran yang dianut oleh sultan. Prestasi al-Ghazâlî dalam bidang keilmuan dimanfaatkan Sultan al-Mustazhiri untuk memerintahkannya menulis *Fadha 'il al-Mustazhiriyyah wa Fadha 'ih al-Bathiniyyah*. Tentu apa yang tertulis dalam teks-teks keakhiratan al-Ghazâlî merupakan buah keyakinan yang dianut oleh Asy'ariyyah. Indikasinya teologi ini bermuansa fatalistik yang, misalnya menebarkan isu syafaat dari orang-orang saleh. Teologi ini juga bermuansa dikotomis, yang dalam kasus keakhiratan ini mempertentangkan dunia dan akhirat. Dari aspek sosiologis, harus dikaitkan dengan fakta bahwa al-Ghazâlî merupakan *Hujjah al-Islam*. Ia berpretensi untuk menjadi argumentator teologis di masanya. Posisinya sebagai "Rektor" Universitas Nizhamiyyah memperkuat kedudukan al-Ghazâlî untuk mendapatkan tempat yang sangat berarti baik di hadapan pemerintah lebih-lebih di hadapan masyarakat. Namun dimensi sosiologis dalam pengertian *qabilah* secara sempit tidak ditemukan. Demikian halnya dari aspek ekonomis, aspek ini hampir tidak terlihat sama sekali pengaruhnya dalam pemikiran al-Ghazâlî.[]

#### Daftar Pustaka

*Al-Qur'an al-Karim.*

Abu-Rabi', Ibrahim. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: SUNY Press, 1996.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Imam Syafî'i: Moderatisme, Eklektisme, Arabisme*. Tr. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKIS, 1997.

- ‘Athâ, Muhammad ‘Abd al-Qâdir Ahmâd. “Al-Kitâb wa Manhaj al-Tâhqîq”, *Durrâh al-Fâkhirah fî Kasyf ‘Ulûm al-Âkhirah*. Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Tsaqâfiyyah, 1992.
- Bakker, Anton & Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Ghazâlî, al-. *Al-Durrâh al-Fâkhirah fî Kasyf ‘Ulûm al-Âkhirah*. Ed. Muhammad ‘Abd al-Qâdir Ahmâd ‘Athâ. Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Tsaqâfiyyah, 1992.
- . “Al-Madhnûn bihî ‘Ala Ghair Ahlihî”, *Majmû ‘ah Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1996.
- . *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*. Jilid IV. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- . *Minhâj al-‘Abîdîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- . *Tahâfut al-Falâsifah*. Ed. Sulaimân Dunyâ. Kairo: Dâr al-Mâ’ârif, 1990.
- Glasse, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam*. London: Stacey International, 1989.
- Hamblin & Peterson. “Eschatology”, dalam, John L. Esposito, et.al. (eds.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Vol. 1. New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hamlyn, D.W. “Epistemology, History of”, *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press, 1972, III.
- Hosinski, Thomas E. “Epistemology”, *A New Handbook of Christian Theology*, ed. Donald W. Musser & Joseph L. Price. Nashville: Abingdon Press, 1992.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- Jâbirî, Muhammad ‘Abîd al-. *Al-‘Aql al-Siyâsî al-‘Arabî: Muhaddidâtuh wa Tajalliyâtuh*. Beirut: Markadz Dirâsât al-Wihdah al-‘Arabiyyah. Cet. IV. 2000.
- . *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabî: Dirâsah Tahâlîliyyah Naqdîyyah li Nuzhum al-Mâ’rifah fî al-Tsaqâfah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Markadz Dirâsât al-

- Wihdah al-'Arabiyyah, 1990.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 1987.
- Nuseibeh, Sari. "Epistemology", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Routledge, 1996, Part II.
- Owen, H.P. "Eschatology", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards. IV. New York: Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press, 1972.
- Rahman, Fazlur. "Interpreting the Qur'an", *Inquiry*, Mei 1986.
- Runes, Dagobert D. (ed.). *Dictionary of Philosophy*. Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1976.
- Smith, J. I. & Y. Y. Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany: State University of New York Press, 1981.
- Syâhrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Kairo: Sinâ li al-Nasyr, & Damaskus: al-Ahâlî, 1992.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

\*Penulis adalah Dosen Filsafat Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.