



Analisis Epistemologi atas Kritik Al-Ghazali terhadap Filsafat: Kajian atas Tahafut al-Falasifah dan al-Munqidz min al-Dalal

Muhtadin^{1*}, Aryo Sulaiman²

¹⁻²Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia

Email: muhtadin@radenintan.ac.id¹, aryosulaiman24@gmail.com²

Penulis Korespondensi: muhtadin@radenintan.ac.id

Abstract. *This article examines the epistemological structure underlying Abu Hamid al-Ghazali's critique of Peripatetic philosophy as articulated primarily in Tahafut al-Falasifah and complemented by the autobiographical account in al-Munqidz min al-Dalal. The study aims to analyze the epistemological basis of this critique, the argumentative methods employed, and its implications for the development of post-classical Islamic epistemology. A qualitative library-research method is applied through a historical-analytical philosophical approach, examining al-Ghazali's primary texts alongside secondary literature from Muslim and orientalist scholars. The findings show that al-Ghazali's critique did not stem from an absolute rejection of reason, but from a methodological doubt toward the claims of burhan (apodictic demonstration) advanced by Ibn Sina and al-Farabi, particularly concerning twenty metaphysical propositions, three of which were declared to lead to unbelief. Al-Ghazali's argumentation combined dialectic (jadal), reductio-style refutation (ilzam), and the dismantling of premises long regarded as axiomatic. The epistemological crisis that followed the writing of the Tahafut led al-Ghazali toward an epistemology of dzawq (inner taste) affirmed through mukasyafah, without wholly abandoning the authority of discursive reason. This study concludes that al-Ghazali's principal contribution lies in his sharp distinction between logic as a neutral formal instrument and metaphysics as a domain of claims requiring rigorous validation, a distinction that remains relevant for contemporary Islamic epistemology.*

Keywords: Al-Ghazali; Burhan; Critique of Philosophy; Islamic Epistemology; Tahafut al-Falasifah.

Abstrak. *Artikel ini mengkaji struktur epistemologis di balik kritik Abu Hamid al-Ghazali terhadap filsafat Peripatetik terutama dalam Tahafut al-Falasifah dan al-Munqidz min al-Dalal. Tujuan penelitian ini adalah menganalisis basis epistemologis kritik tersebut, metode argumentasi yang dipakai, serta implikasinya bagi perkembangan epistemologi Islam pascaklasik. Penelitian menggunakan metode kualitatif berbasis studi pustaka (library research) dengan pendekatan filsafat analitis-historis, menelaah teks primer karya Al-Ghazali serta literatur sekunder yang mendukung. Hasil kajian menunjukkan bahwa kritik Al-Ghazali tidak lahir dari penolakan mutlak terhadap akal, melainkan dari keraguan metodologis atas klaim burhan (demonstrasi apodiktik) yang diusung Ibnu Sina dan Al-Farabi, khususnya pada dua puluh permasalahan metafisis, tiga di antaranya dinyatakan membawa pada kekufuran. Argumentasi Al-Ghazali memadukan dialektika (jadal), pembuktian terbalik (ilzam), dan pembongkaran premis yang selama ini dianggap aksiomatis. Krisis epistemologis yang menyusul penulisan Tahafut membawa Al-Ghazali pada epistemologi dzawq (rasa batin) yang dikukuhkan lewat mukasyafah, tanpa sepenuhnya meninggalkan otoritas akal diskursif. Kajian ini menegaskan bahwa kontribusi utama Al-Ghazali terletak pada pembedaan tajam antara logika sebagai perangkat formal yang netral dan metafisika sebagai medan klaim yang harus diuji validitasnya secara ketat, sebuah pembedaan yang tetap relevan bagi epistemologi Islam kontemporer.*

Kata Kunci: Al-Ghazali; Burhan; Epistemologi Islam; Kritik Filsafat; Tahafut al-Falasifah.

1. PENDAHULUAN

Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) sulit dijelaskan dalam satu label. Ia teolog Asy'ariyah, ahli fikih Syafi'iyah, dan sufi sekaligus, tetapi dalam wacana epistemologi namanya paling sering dikaitkan dengan satu karya (Uzoigwe & Sanga, 2025; Shutaleva, 2023): Tahafut al-Falasifah, kritik sistematisnya atas filsafat Peripatetik yang berkembang lewat Al-Farabi dan Ibnu Sina (Al-Ghazali, 2003). Karya ini kerap dibaca

sebagai manifesto anti-rasionalisme, semacam pintu yang ditutup Al-Ghazali bagi tradisi berpikir logis dalam Islam. Pembacaan seperti itu banyak digugat oleh sejarawan filsafat Islam belakangan ini (Griffel, 2009). Fakhry, misalnya, menegaskan bahwa kritik Al-Ghazali harus dibaca dalam konteks perdebatan abad ke-11 M mengenai batas keabsahan burhan (demonstrasi apodiktik) ketika diterapkan pada persoalan metafisis. Ini bukan penolakan terhadap rasionalitas sebagai kapasitas manusiawi (Fakhry, 2004).

Secara terminologis, epistemologi adalah cabang filsafat yang menyelidiki hakikat, sumber, batas, dan validitas pengetahuan manusia: apa yang dapat diketahui, bagaimana pengetahuan itu diperoleh, dan kriteria apa yang membedakan keyakinan benar dari keyakinan yang sekadar diklaim benar (Rosenthal, 1970). Dalam tradisi pemikiran Islam, pertanyaan semacam ini dibahas di bawah payung mabahits al-'ilm yang tersebar dalam karya-karya usul fikih, kalam, mantiq, dan tasawuf, tanpa selalu dihimpun dalam satu disiplin tersendiri seperti dalam filsafat Barat modern (Kartanegara, 2006). Membaca kritik Al-Ghazali secara epistemologis berarti memperlakukan Tahafut al-Falasifah bukan pertama-tama sebagai dokumen teologis, tetapi sebagai risalah tentang kriteria kepastian pengetahuan (yaqin) dan syarat keabsahan metode yang mengklaim mampu menghasilkannya.

Yang hendak dijawab artikel ini bukan apa isi kritik Al-Ghazali, yang sudah banyak dipetakan dalam literatur, melainkan bagaimana struktur epistemologis di balik kritik itu dibangun. Premis apa yang digugat? Metode argumentasi apa yang dipakai? Ke mana arah epistemologis yang dituju setelah proyek dekonstruktif Tahafut selesai? Pertanyaan ini penting karena Tahafut al-Falasifah tidak berdiri sendiri. Sejumlah kajian mutakhir menunjukkan bahwa karya ini merupakan mata rantai dari proyek epistemologis yang lebih besar, yang berlanjut pada al-Munqidz min al-Dalal, tempat Al-Ghazali menuturkan pengalaman skeptisisme metodologisnya secara autobiografis ("The Thought of Al-Ghazali in Tahafut al-Falasifah," 2026). Tanpa membaca kedua karya ini secara bersambung, kritik Al-Ghazali mudah direduksi menjadi sekadar polemik teologis, padahal di dalamnya tersimpan tawaran epistemologis yang cukup koheren untuk ditelusuri secara tersendiri.

Kebaruan kajian ini terletak pada penempatan Tahafut al-Falasifah dan al-Munqidz min al-Dalal sebagai satu kesatuan proyek epistemologis yang dibaca berurutan: dekonstruksi lalu rekonstruksi. Kebanyakan kajian memperlakukan keduanya sebagai karya yang berdiri sendiri-sendiri, atau berfokus semata pada aspek teologis-polemik Tahafut ("Al-Ghazali dan Isu Dikotomi Ilmu," 2025). Dengan pendekatan berurutan ini, kritik Al-Ghazali dapat dipahami bukan sebagai titik akhir yang menutup ruang berpikir rasional, melainkan sebagai titik pijak menuju epistemologi yang lebih integratif. Pembacaan semacam ini sejalan dengan

sejumlah kajian mutakhir, tetapi struktur argumentasi logisnya sendiri belum banyak dielaborasi secara khusus (Nurbaethy, 2018).

Kajian atas Tahafut al-Falasifah dapat dipetakan ke dalam tiga arus. Arus pertama membaca karya ini secara historis-filologis, berfokus pada rekonstruksi kronologi penulisan dan konteks biografis Al-Ghazali, seperti dilakukan Hourani dan diperdalam Griffel dalam Al-Ghazali's Philosophical Theology ("Rethinking the Book of Tahafut al-Falasifah," 2020). Arus kedua membaca karya ini secara teologis-doktrinal, menitikberatkan pada tiga masalah yang membawa vonis takfir dan implikasinya bagi ortodoksi Asy'ariyah, sebagaimana tampak pada sejumlah kajian jurnal keislaman yang menempatkan Tahafut sebagai dokumen pertahanan akidah ("Al-Gazali's Critique against the Muslim Philosophers," 2026). Arus ketiga, yang menjadi induk pendekatan artikel ini, membaca karya tersebut secara epistemologis-metodologis, menitikberatkan pada struktur argumentasi logis dan implikasinya bagi teori pengetahuan. Rosenthal merintis arah ini, dan sejumlah kajian berikutnya menyoroti konsep burhan, dzawq, dan tawatur sebagai kategori epistemik yang saling terkait (Griffel, 2009).

Ketiga arus itu saling melengkapi, tetapi kajian yang secara eksplisit menautkan struktur argumentasi logis Tahafut dengan narasi epistemologis al-Munqidz min al-Dalal sebagai satu proyek yang koheren masih terbatas dalam literatur berbahasa Indonesia. Sebagian besar kajian Indonesia membahas salah satu karya secara terpisah, atau membahas epistemologi Al-Ghazali secara umum tanpa menelusuri mekanisme argumentatif dalam Tahafut itu sendiri (Fakhry, 2004). Artikel ini mencoba mengisi celah tersebut dengan menautkan analisis struktur argumentasi dan analisis epistemologi rekonstruktif, sebelum mendudukkannya dalam konteks tanggapan Ibnu Rusyd dan relevansi kontemporer.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan desain studi pustaka (library research) melalui pendekatan filsafat analitis-historis (Al-Ghazali, 2003). Sumber data primer meliputi teks Tahafut al-Falasifah dalam versi terjemahan Indonesia serta terjemahan Inggris karya Michael Marmura, yang secara luas menjadi rujukan standar dalam kajian akademik atas karya ini (Al-Ghazali, 1997b), dan al-Munqidz min al-Dalal dalam terjemahan W. Montgomery Watt. Sumber data sekunder mencakup karya sarjana Islam klasik (Ibnu Rusyd) dan sarjana kontemporer, Muslim maupun orientalis, yang mengkaji epistemologi Al-Ghazali secara langsung atau komparatif. Analisis dilakukan dalam tiga tahap: identifikasi struktur argumentasi dalam dua puluh masalah yang dibahas Al-Ghazali; analisis logis atas dialektika,

ilzam (pembuktian terbalik terhadap lawan bicara berdasarkan premisnya sendiri), dan *reductio ad absurdum* yang digunakannya; lalu sintesis atas kesinambungan antara kritik destruktif dan tawaran rekonstruktifnya. Keabsahan data diperiksa melalui triangulasi sumber: membandingkan pembacaan atas teks primer dengan interpretasi berbagai sarjana yang kerap berbeda penekanan, terutama antara pembacaan yang menonjolkan aspek teologis-ortodoks dan yang menonjolkan aspek epistemologis-metodologis.

Pendekatan analitis-historis dipilih karena memungkinkan pembedahan struktur argumentasi Al-Ghazali secara formal-logis, sekaligus menempatkannya dalam konteks kesejarahan pemikiran Islam abad pertengahan yang membentuk dan dibentuk olehnya. Kedua dimensi ini sulit dipisahkan. Pembacaan yang murni analitis tanpa konteks berisiko mengabaikan polemik dan kepentingan intelektual yang membentuk pilihan argumentatif Al-Ghazali; sebaliknya, pembacaan yang murni historis tanpa analisis struktur logis berisiko mereduksi Tahafut sekadar sebagai dokumen sosiologis, mengabaikan kekuatan argumentatif internalnya sebagai karya filsafat.

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Konteks Historis-Intelektual Kritik Al-Ghazali terhadap Filsafat

Pada abad ke-11 M, falsafah, istilah yang merujuk pada tradisi filsafat Peripatetik berbahasa Arab yang mewarisi Aristotelianisme dan Neoplatonisme lewat Al-Kindi, Al-Farabi, hingga puncaknya Ibnu Sina, telah menjadi kekuatan intelektual yang berpengaruh luas di kalangan elite terpelajar dunia Islam (“Al-Ghazali’s Critique against the Muslim Philosophers,” 2026). Al-Farabi dan Ibnu Sina mengklaim bahwa metode *burhan* yang mereka warisi dari *Organon* Aristoteles mampu menghasilkan kepastian pengetahuan (*yaqin*) yang tidak kalah, bahkan melampaui otoritas wahyu, pada persoalan metafisis seperti kekekalan alam, sifat pengetahuan Tuhan, dan hakikat jiwa manusia pascakematian (“Al-Ghazali’s Critique against the Muslim Philosophers,” 2026). Klaim inilah, bukan aktivitas berfilsafat itu sendiri, yang menjadi sasaran utama kritik Al-Ghazali.

Dalam *Muqaddimah Tahafut al-Falasifah*, Al-Ghazali menyatakan secara eksplisit bahwa tujuannya bukan menolak logika (*mantiq*) sebagai kaidah berpikir, melainkan menunjukkan inkohistensi (*tahafut*) internal pada dua puluh proposisi metafisis para filosof yang dianggapnya tidak memenuhi standar *burhan* yang mereka klaim sendiri (Al-Ghazali, 2003). Dari dua puluh masalah itu, tiga di antaranya, keazalian alam, pengetahuan Tuhan yang terbatas pada universal dan tidak mencakup partikular, serta penolakan kebangkitan jasmani, dinyatakan membawa pada takfir (vonis kekufuran). Masalah-masalah lainnya

digolongkan sebagai bid'ah yang keliru tetapi tidak mengeluarkan seseorang dari Islam (Al-Ghazali, 2003). Pembedaan gradatif ini patut dicatat karena menunjukkan bahwa kritik Al-Ghazali bersifat selektif dan terukur, bukan penolakan menyeluruh atas seluruh korpus filsafat.

Untuk memahami sasaran epistemologis kritik Al-Ghazali secara tepat, perlu dipahami lebih dulu kerangka metafisis yang dibangun Al-Farabi dan disempurnakan Ibnu Sina, yakni teori emanasi (fayd), yang menjelaskan penciptaan alam sebagai pancaran niscaya dari Wujud Pertama (Tuhan) melalui rangkaian sepuluh akal (al-'uqul al-'asyarah) hingga mencapai alam materi (Al-Ghazali, 2003). Dalam kerangka ini, hubungan Tuhan dengan alam bersifat niscaya dan otomatis, bukan lewat kehendak bebas dalam pengertian teologis konvensional. Tuhan sebagai Wujud Wajib (wajib al-wujud) dipahami memancarkan akal pertama secara niscaya begitu esensi-Nya "dipikirkan", sebuah model kausalitas metafisis yang menurut Al-Ghazali secara diam-diam meniadakan kehendak ilahiah yang bebas dan personal sebagaimana dipahami teologi Asy'ariyah (Al-Ghazali dalam Griffel, 2009). Struktur emanasionis inilah yang menjadi target di balik hampir seluruh dua puluh masalah Tahafut, karena dari premis emanasi inilah diturunkan kesimpulan tentang keazalian alam, keterbatasan pengetahuan Tuhan atas partikular, dan mustahilnya kebangkitan jasmani.

Konteks sosio-intelektual ini juga tidak lepas dari kekhawatiran Al-Ghazali terhadap pengaruh doktrin filosofis di kalangan penguasa dan elite terpelajar, yang menurutnya mulai menggeser otoritas epistemologis wahyu dengan otoritas metafisika rasionalistik yang belum tentu memenuhi standar kepastian yang diklaimnya sendiri (Al-Ghazali, 2003). Sejumlah kajian terbaru menegaskan bahwa kritik ini bukan reaksi emosional keagamaan, melainkan bagian dari kontestasi epistemologis mengenai siapa yang berhak mengklaim otoritas kebenaran tertinggi (haqiqah) dalam masyarakat Islam abad pertengahan ("The Thought of Al-Ghazali in Tahafut al-Falasifah," 2026). Dengan begitu, Tahafut al-Falasifah lebih tepat dibaca sebagai upaya delegitimasi klaim superioritas epistemologis para filosof, bukan sebagai penolakan terhadap rasionalitas sebagai instrumen berpikir ("The Supremacy of Revelation over Reason," 2026).

Struktur Epistemologis Tahafut al-Falasifah: Dua Puluh Masalah dan Tiga Titik Kekufuran

Struktur argumentatif Tahafut al-Falasifah disusun berdasarkan dua puluh masalah (mas'alah) yang dikelompokkan ke dalam tiga ranah: metafisika ketuhanan (keazalian alam, sifat-sifat Tuhan, pengetahuan Tuhan), kosmologi-fisika (kausalitas alamiah), dan eskatologi (kebangkitan jasmani dan kehidupan akhirat) (Aini dalam "The Supremacy of Revelation

over Reason,” 2026). Al-Ghazali tidak menyerang keduanya dengan bobot argumentatif yang sama. Analisis atas struktur teks menunjukkan bahwa masalah pertama (keazalian alam) dan masalah ketujuh belas (kausalitas alamiah) mendapat perlakuan paling ekstensif, sebuah indikasi bahwa keduanya dianggap sebagai fondasi dari seluruh bangunan metafisika para filosof (“Rethinking the Book of Tahafut al-Falasifah,” 2020).

Selain tiga masalah inti tersebut, Al-Ghazali juga mengkritik sejumlah proposisi lain tentang sifat-sifat Tuhan. Pada masalah ketiga dan keempat, ia membongkar argumen mengenai keesaan mutlak Tuhan yang, karena dibangun di atas premis emanasionis, kesulitan menjelaskan bagaimana pelbagai sifat (Maha Mengetahui, Maha Berkuasa) dapat melekat pada satu Zat yang absolut sederhana (basit) tanpa menimbulkan kemajemukan internal, sesuatu yang justru ditolak sendiri oleh para filosof (Al-Ghazali, 2003). Pada masalah ketiga belas, ia mengkritik doktrin bahwa Tuhan hanya mengetahui diri-Nya sendiri dan universal-universal (kulliyat), tidak mengetahui partikular yang senantiasa berubah, karena pengetahuan atas hal yang berubah dianggap menimbulkan perubahan pada Zat Tuhan yang tidak berubah (Al-Ghazali, 2003). Al-Ghazali menunjukkan bahwa argumen ini bertumpu pada analogi keliru antara pengetahuan manusia, yang memang dipengaruhi objeknya, dan pengetahuan Tuhan, yang mestinya dipahami mendahului dan mencakup objeknya tanpa dipengaruhi olehnya. Kekeliruan kategoris semacam ini, tulisnya, luput dari pengamatan para filosof sendiri (“The Thought of Al-Ghazali in Tahafut al-Falasifah,” 2026).

Pada masalah pertama, Al-Ghazali membongkar argumen Ibnu Sina bahwa alam bersifat azali (tidak berpermulaan) karena Tuhan sebagai 'illat (sebab) tidak mungkin mendahului ma'lul (akibat)-Nya secara temporal jika keduanya bersifat azali. Jawaban Al-Ghazali sederhana tetapi tajam: argumen ini secara diam-diam mengandaikan bahwa kehendak Tuhan bekerja seperti sebab alamiah yang niscaya menghasilkan akibatnya begitu syarat-syaratnya terpenuhi (mujib bi al-dzat), padahal premis ini sendiri belum dibuktikan secara burhani. Ia hanya diterima sebagai aksioma (“The Thought of Al-Ghazali in Tahafut al-Falasifah,” 2026). Di titik inilah tampak metode khas Al-Ghazali. Ia tidak buru-buru mengajukan doktrin alternatif, tetapi menunjukkan bahwa lawan bicaranya gagal memenuhi kriteria pembuktiannya sendiri.

Kritik atas kausalitas alamiah dalam masalah ketujuh belas paling banyak dibahas dalam literatur filsafat kontemporer, sebagian karena implikasinya bagi filsafat sains (Riker, 1996). Al-Ghazali berargumen bahwa hubungan sebab-akibat yang selama ini diamati (misalnya kontak api dengan kapas yang selalu diikuti pembakaran) bersifat 'adah (kebiasaan berulang), bukan hubungan niscaya (dharuri) yang tak mungkin lain. Keniscayaan kausal,

katanya, tidak dapat dibuktikan lewat pengamatan indrawi semata, sebab observasi hanya menangkap keberiringan (iqdiran), bukan keniscayaan logis dari keberiringan itu (Giacaman & Bahlul, 2000). Riker menilai argumen ini menampilkan Al-Ghazali sebagai pemikir yang mendahului kritik Hume atas kausalitas empat abad kemudian, meskipun motivasinya berbeda: Al-Ghazali hendak menjaga ruang bagi intervensi kehendak Tuhan, termasuk kemungkinan mukjizat, di tengah alam yang oleh para filosof dianggap berjalan menurut hukum kausal yang niscaya dan tertutup (Griffel, 2009).

Masalah kedua puluh, penolakan Ibnu Sina atas kebangkitan jasmani dan penggantianannya dengan kebahagiaan ruhani semata pascakematian, dikritik Al-Ghazali karena bertentangan langsung dengan teks-teks wahyu yang eksplisit mengenai kebangkitan jasad. Tetapi secara epistemologis, Al-Ghazali tidak menolak argumen ini semata karena bertentangan dengan teks. Ia menunjukkan bahwa argumen para filosof gagal membuktikan secara burhani bahwa kebangkitan jasmani mustahil secara logis; mereka hanya menunjukkan bahwa hal itu tidak plausibel dari sudut pandang fisika Aristotelian tertentu, bukan mustahil secara logis mutlak (Halevi, 2002). Perbedaan antara "tidak terbukti" dan "mustahil secara logis" inilah yang terus-menerus dieksploitasi Al-Ghazali di sepanjang Tahafut ("Rethinking the Book of Tahafut al-Falasifah," 2020).

Contoh konkret dapat memperjelas cara kerja argumentasi ini. Ibnu Sina, dalam al-Syifa', menganalogikan hubungan Tuhan dan alam dengan hubungan matahari dan cahaya: sebagaimana cahaya terpancar dari matahari secara otomatis begitu matahari ada, tanpa jeda waktu dan tanpa memerlukan "keputusan" dari matahari, begitu pula alam terpancar dari Tuhan secara niscaya begitu Tuhan ada. Al-Ghazali membalik analogi ini: jika hubungan Tuhan-alam benar-benar seperti matahari-cahaya, katanya, maka Tuhan tidak lagi punya kehendak dalam pengertian yang bermakna, sebab matahari tidak "memilih" memancarkan cahaya. Padahal para filosof sendiri, termasuk Ibnu Sina, tetap ingin mempertahankan bahwa Tuhan adalah Zat yang berkehendak (murid). Di sinilah, menurut Al-Ghazali, letak inkohistensi yang tidak dapat dielakkan: analogi yang mereka pakai untuk menjelaskan penciptaan justru meniadakan atribut yang mereka klaim ada pada Sang Pencipta. Analogi tandingan yang lebih setia pada gagasan kehendak bebas, tulisnya, semestinya diambil dari tindakan manusia yang sadar memilih, bukan dari proses alamiah yang berjalan otomatis tanpa kesadaran.

Metode Argumentasi dan Kritik atas Klaim Kepastian Apodiktik (Burhan) Para Filosof

Secara metodologis, Al-Ghazali menggunakan pendekatan yang oleh sejumlah pengkaji disebut argumentasi dialektis (jadali), bukan argumentasi demonstratif (burhani) dalam pengertian teknis Aristotelian (Frank, 1994). Perbedaan ini penting: Al-Ghazali tidak berupaya membuktikan doktrin alternatif secara apodiktik, tetapi menunjukkan bahwa argumen para filosof tidak memenuhi standar burhan yang mereka klaim sendiri. Metode ini disebut ilzam, menjebak lawan bicara dengan konsekuensi logis dari premis yang telah disepakatinya sendiri, sehingga ia terpaksa mengakui inkohereni dalam sistemnya sendiri tanpa Al-Ghazali perlu membangun sistem tandingan yang utuh ("Al-Ghazali's Critique against the Muslim Philosophers," 2026). Richard Frank mencatat bahwa strategi ini konsisten dengan latar belakang Al-Ghazali sebagai ahli usul fikih dan mutakallim Asy'ari, tradisi yang memang mengembangkan kecakapan dialektis dalam perdebatan doktrinal antarmazhab (Rosenthal, 1970).

Sebagian pengkaji membaca strategi ini sebagai argumentum ad hominem, karena Al-Ghazali kerap menyerang konsistensi pribadi para filosof, bahkan menjatuhkan vonis takfir pada tiga masalah tertentu (Amien, 1993). Pembacaan ini perlu dinuansakan. Secara teknis, ilzam berbeda dari ad hominem dalam pengertian sesat pikir (fallacy), karena ilzam menyerang struktur logis argumen lawan berdasarkan premisnya sendiri, bukan menyerang karakter atau kredibilitas personalnya di luar konteks argumentasi. Namun penilaian teologis (takfir) yang menyertai kritik logis pada tiga masalah tersebut memang memperlihatkan pencampuran ranah epistemologis-argumentatif dengan ranah teologis-normatif, karakteristik yang membedakan Tahafut dari kritik filsafat murni ala tradisi Yunani (Al-Ghazali, 1963).

Struktur argumentasi Al-Ghazali pada banyak masalah juga mengikuti pola *reductio ad absurdum*: ia mengasumsikan kebenaran premis lawan, lalu menurunkan konsekuensi logisnya hingga menghasilkan kontradiksi atau kesimpulan yang tidak dapat diterima bahkan oleh lawan itu sendiri (Ormsby, 1991). Pada masalah kezaliman alam, misalnya, ia menunjukkan bahwa jika alam dianggap azali karena Tuhan sebagai 'illat yang mujib bi al-dzat (bertindak niscaya, bukan lewat kehendak bebas), maka konsekuensinya Tuhan kehilangan atribut iradah (kehendak) yang justru diakui sendiri oleh para filosof sebagai salah satu sifat-Nya. Ini kontradiksi internal dalam sistem mereka sendiri (Nurbaethy, 2018). Kekuatan argumentatif Tahafut, dengan begitu, tidak terletak pada orisinalitas doktrin alternatif yang ditawarkan, melainkan pada kecermatan membongkar inkohereni logis di dalam sistem lawan.

Inti epistemologis dari seluruh proyek Tahafut dapat dirumuskan begini: Al-Ghazali tidak menolak kemungkinan burhan sebagai metode memperoleh kepastian, tetapi menolak klaim bahwa dua puluh proposisi metafisis tertentu telah benar-benar mencapai derajat burhan (Nurbaethy, 2018). Baginya, burhan sejati mensyaratkan premis yang bersifat awwaliyyat (aksioma yang jelas dengan sendirinya), mahsusat (data indrawi), atau mutawatir (informasi yang mencapai kepastian lewat periwayatan luas), sementara sebagian besar proposisi metafisis para filosof justru dibangun di atas masyhurat (opini yang diterima luas) atau bahkan musallamat (yang disepakati secara konvensional tanpa pembuktian independen) (Al-Ghazali, 1963). Perbedaan tingkat epistemik ini, yang diwarisi Al-Ghazali dari tradisi logika Aristotelian yang telah diislamkannya sendiri lewat *Mi'yar al-'Ilm* dan *al-Mustashfa*, menjadi alat kritik yang justru ia arahkan kepada para pewaris tradisi logika itu (Weiss, 1985).

Weiss menunjukkan bahwa konsep tawatur (periwayatan mutawatir) dalam epistemologi Al-Ghazali berperan penting sebagai salah satu jalur memperoleh kepastian pengetahuan yang setara dengan pengamatan indrawi langsung. Konsep inilah yang kemudian dipakainya untuk mempertahankan validitas epistemik wahyu dan riwayat mutawatir dari generasi ke generasi sebagai sumber pengetahuan yang sah, sejajar dengan, bukan inferior terhadap, premis-premis rasional para filosof (Nurbaethy, 2018). Dengan kerangka ini Al-Ghazali sesungguhnya sedang menata ulang hierarki sumber pengetahuan (*masadir al-ma'rifah*): akal, indra, dan wahyu/tawatur ditempatkan sebagai jalur yang saling melengkapi, bukan hierarki tunggal dengan akal filosofis di puncak dan wahyu di bawahnya.

Kontribusi metodologis Al-Ghazali di bidang logika tidak berhenti pada Tahafut. Dalam *Mi'yar al-'Ilm* (*Timbangan Ilmu*) dan *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, ia secara sistematis mengadaptasi kaidah silogisme Aristotelian ke dalam kerangka ushul fikih dan kalam, memilah unsur logika formal yang menurutnya netral dan dapat diterima secara universal, terlepas dari afiliasi agama atau mazhab penciptanya, dari muatan metafisis substantif yang harus diuji kasus per kasus (Rosenthal, 1970). Pemilahan inilah yang oleh sejumlah pengkaji dianggap sebagai kontribusi paling tahan lama dari proyek epistemologis Al-Ghazali. Ia berhasil "menetralkan" logika sebagai warisan Yunani yang dapat dipakai bebas nilai, terpisah dari kecurigaan teologis yang sebelumnya menyelimuti seluruh warisan falsafah asing (*al-'ulum al-dakhilah*) (Al-Ghazali dalam Amien, 1993). Seorang faqih atau mutakallim dapat memakai *qiyas mantiqi* (silogisme) tanpa dicurigai telah menyerap metafisika Peripatetik yang sudah dibongkar dalam Tahafut, pemisahan yang memungkinkan

tradisi keilmuan Islam pascaklasik memanfaatkan perangkat logika formal secara produktif (Al-Ghazali dalam Kartanegara, 2006).

Jika Tahafut al-Falasifah adalah proyek dekonstruktif, al-Munqidz min al-Dalal (Pembebas dari Kesesatan) adalah narasi rekonstruktif yang menuturkan perjalanan epistemologis Al-Ghazali menuju kepastian pengetahuan yang memuaskan (Ormsby, 1991). Dalam karya autobiografis ini, Al-Ghazali menceritakan bahwa dirinya pernah mengalami fase skeptisisme radikal terhadap kemampuan indra, bahkan akal itu sendiri, dalam menjangkau kebenaran mutlak. Fase ini oleh sejumlah pengkaji dibandingkan dengan skeptisisme metodologis Descartes lima abad kemudian, meski titik tolak dan tujuan akhirnya berbeda secara mendasar (Al-Ghazali, 1963).

Krisis ini bermula, tulisnya, dari pengamatan bahwa indra dapat tertipu, sebagaimana ditunjukkan ilusi optik semacam bayangan yang tampak diam padahal bergerak, sementara akal, yang semula dipercaya mengoreksi kekeliruan indra, pada gilirannya juga dapat diragukan validitasnya. Ia memakai analogi bermimpi: keyakinan yang tampak begitu pasti dalam mimpi ternyata keliru total setelah terbangun (Nofialdi & Syafril, 2021). Krisis ini berlangsung sekitar dua bulan, dan menurut penuturannya baru terselesaikan bukan lewat argumentasi lebih lanjut, melainkan lewat "cahaya yang Allah lemparkan ke dalam dada". Ini pengakuan bahwa kepastian tertinggi (yaqin) pada akhirnya bersumber dari karunia ilahiah, bukan semata konstruksi rasional manusia (Kartanegara, 2006).

Setelah krisis ini, Al-Ghazali menelusuri empat golongan pencari kebenaran pada masanya: mutakallimun (ahli kalam), bathiniyyah (kelompok esoteris Ismailiyah), falasifah (para filosof), dan sufi (ahli tasawuf) (Ibn Rusyd, 1954). Metode kalam, simpulnya, bersifat defensif dan tidak menyentuh persoalan epistemologis mendasar. Metode bathiniyyah bertumpu pada otoritas imam ma'sum yang justru menutup ruang verifikasi rasional. Metode falasifah unggul dalam logika formal tetapi keliru dalam sejumlah kesimpulan metafisisnya, seperti telah ia buktikan dalam Tahafut. Sementara jalan tasawuf, melalui pengalaman dzawq (rasa/pencicipan langsung) dan mukasyafah (penyingkapan), menawarkan kepastian yang bersifat pengalaman langsung (ma'rifah mubasyarah), bukan sekadar pengetahuan inferensial (ilmi istidlali) ("Al-Ghazali's Refutations of Philosophers," 2026).

Pilihan Al-Ghazali atas jalan sufi bukan berarti peniadaan akal, tetapi penempatan akal pada posisi proporsional. Akal tetap diperlukan sebagai instrumen verifikasi awal dan penjaga koherensi logis, seperti ditunjukkannya sendiri dalam kritik atas para filosof, tetapi kepastian tertinggi mengenai hakikat metafisis, menurutnya, memerlukan pengalaman epistemik yang melampaui kapasitas silogisme diskursif semata ("Al-Ghazali's Refutations

of Philosophers,” 2026). Nofialdi dan Syafril menyebut struktur epistemologi ini sebagai integrasi tiga pilar (akal, hati sebagai daya batin penerima kasyf, dan wahyu) yang bekerja secara komplementer, bukan hierarkis-eksklusif (Ibn Rusyd, 1954). Kartanegara menambahkan bahwa dalam kerangka ini dzawq bukan pengetahuan yang irasional, melainkan supra-rasional: tidak bertentangan dengan akal, tetapi melampaui jangkauannya pada persoalan tertentu yang bersifat transenden (“Al-Ghazali’s Refutations of Philosophers,” 2026).

Jalan dzawq yang dipilih Al-Ghazali bukan sekadar klaim epistemologis abstrak. Ia disertai preskripsi metodologis konkret: penyucian jiwa (tazkiyah al-nafs) lewat riyadhah (latihan spiritual) dan mujahadah (kesungguhan batin) sebagai prasyarat terbukanya kasyf (Al-Ghazali, 1963). Sebagaimana kepastian matematis memerlukan latihan penalaran formal yang disiplin, kepastian spiritual-metafisis juga memerlukan disiplin batin yang setara ketatnya. Dzawq, dengan begitu, bukan pengalaman subjektif yang serampangan, melainkan hasil dari metodologi tertentu yang, sekalipun berbeda dari metodologi diskursif, tetap punya kaidah dan tahapan yang dapat dipelajari siapa pun yang menempuhnya dengan tekun (Ormsby, 1991). Ormsby menyebut struktur pengalaman dalam al-Munqidz sebagai "epistemologi rasa" yang tetap mempertahankan kerangka argumentatif rasional dalam menjelaskan dan mempertanggungjawabkan pengalaman tersebut kepada pembaca. Betapapun personalnya pengalaman dzawq, penuturannya tetap tunduk pada tuntutan koherensi dan keterjelasan rasional (Nasution, 1995).

Penuturan al-Munqidz juga memberi kita tanggal dan tempat yang cukup jelas untuk menelusuri episode ini secara historis. Pada 488 H, tak lama setelah menyelesaikan Tahafut, Al-Ghazali meninggalkan jabatannya sebagai guru besar di Madrasah Nizamiyah Baghdad, sebuah posisi akademik paling bergengsi pada masanya, dan pergi ke Damaskus. Dari sana ia melanjutkan ke Yerusalem, lalu Hijaz untuk menunaikan haji, sebelum akhirnya menetap kembali di kampung halamannya, Tus, selama kurang lebih sepuluh tahun sambil menulis Ihya' 'Ulum al-Din (Hourani, 1984). Masa pengasingan diri (khalwah) selama kurang lebih sebelas tahun inilah yang oleh Al-Ghazali sendiri digambarkan sebagai medan latihan tempat teori dzawq yang ia rumuskan secara argumentatif dalam al-Munqidz benar-benar diuji dalam praktik hidup sehari-hari, bukan sekadar dipikirkan di ruang kelas.

Tanggapan Ibnu Rusyd dalam Tahafut al-Tahafut: Rekonstruksi Rasional atas Kritik Al-Ghazali

Kritik Al-Ghazali tidak berhenti tanpa tanggapan balik. Ibnu Rusyd (Averroes, w. 595 H/1198 M), filosof dan hakim dari Andalusia, menulis Tahafut al-Tahafut (Inkoherensi dari Inkoherensi) sebagai pembelaan sistematis atas para filosof yang dikritik Al-Ghazali, sekaligus proyek epistemologis tandingan untuk merehabilitasi legitimasi akal filosofis dalam wacana keislaman (Fakhry, 2004). Ibnu Rusyd menuduh Al-Ghazali melakukan kesalahan kategoris karena menyamaratakan seluruh filosof Muslim, termasuk dirinya sendiri sebagai pengikut setia Aristoteles, dengan pembacaan Ibnu Sina yang menurutnya sudah menyimpang dari Aristotelianisme otentik lewat percampuran unsur Neoplatonis (Ibn Rusyd, 1954).

Pada masalah kausalitas, Ibnu Rusyd menegaskan bahwa penolakan atas keniscayaan kausal justru akan meruntuhkan fondasi epistemologis ilmu pengetahuan itu sendiri. Tanpa keniscayaan hubungan sebab-akibat, pengetahuan ilmiah tentang alam menjadi mustahil, dan segala fenomena menjadi sepenuhnya tak terprediksi (Corbin, 1996). Keteraturan kausal yang niscaya, katanya, justru tanda kebijaksanaan ilahiah dalam penciptaan, bukan pembatas kekuasaan Tuhan seperti dikhawatirkan Al-Ghazali. Corbin membaca perdebatan ini sebagai pertemuan dua paradigma epistemologis yang berbeda secara fundamental: Al-Ghazali menempatkan kehendak ilahiah yang bebas sebagai prinsip metafisis utama (voluntarisme teologis), sementara Ibnu Rusyd menempatkan keteraturan rasional-kausal alam sebagai cerminan kebijaksanaan ilahiah yang niscaya (intelektualisme metafisis) (Corbin, 1996).

Terlepas dari perbedaan mendasar ini, perdebatan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd sesungguhnya berlangsung dalam kerangka epistemologis yang sama-sama menghargai logika sebagai instrumen berpikir yang sah. Perbedaan keduanya terletak pada sejauh mana logika itu dapat diterapkan secara valid pada persoalan metafisis transenden, bukan pada "akal" versus "wahyu" secara sederhana. Ini perdebatan epistemologis yang lebih halus, mengenai batas dan syarat keabsahan inferensi metafisis.

Perdebatan ini juga meninggalkan jejak resepsi yang berbeda di dunia Islam bagian timur dan barat. Di dunia Islam bagian timur (Persia, Irak), warisan Al-Ghazali lebih dominan dan berlanjut lewat tradisi kalam-falsafi Fakhruddin al-Razi dan seterusnya. Tahafut al-Tahafut karya Ibnu Rusyd justru lebih berpengaruh di Eropa Latin lewat penerjemahannya ke bahasa Latin, membentuk tradisi Averroisme Latin yang memengaruhi perdebatan skolastik di Universitas Paris pada abad ke-13 (Fakhry, 2004). Ironi historis ini menunjukkan bahwa pertarungan epistemologis yang semula berlangsung dalam wacana Islam pada

akhirnya ikut membentuk perkembangan filsafat Kristen skolastik di Eropa, jejak transmisi intelektual lintas peradaban yang jangkauannya jauh melampaui konteks kelahirannya semula.

Dari analisis di atas, ada sejumlah kontribusi epistemologis yang layak dicatat dari kritik Al-Ghazali. Ia berhasil menunjukkan bahwa klaim kepastian apodiktik (*burhan*) tidak dapat diterima begitu saja hanya karena dikemas dalam silogisme formal yang tampak valid; validitas formal harus dibedakan tegas dari kebenaran material premis-premisnya (Muis dkk, 2026). Pembedaannya antara *mantiq* sebagai alat berpikir netral dan metafisika falsafi sebagai medan klaim substantif yang harus diuji, memungkinkan umat Islam generasi berikutnya, termasuk Al-Ghazali sendiri dalam *Mi'yar al-'Ilm* dan *al-Mustashfa*, tetap menggunakan logika Aristotelian dalam ilmu ushul fikih dan kalam tanpa harus menerima seluruh metafisika Peripatetik ("Al-Ghazali dan Isu Dikotomi Ilmu," 2025). Griffel bahkan berargumen bahwa "pengislaman" logika inilah, bukan penolakannya, yang menjadi warisan paling signifikan dari proyek Al-Ghazali, tesis yang membalikkan narasi populer bahwa ia menutup pintu rasionalitas dalam Islam ("Al-Ghazali dan Isu Dikotomi Ilmu," 2025).

Kritik Al-Ghazali juga punya keterbatasan yang perlu dicatat secara jujur. Metode ilzam yang efektif membongkar inkoherenensi internal sistem lawan tidak dengan sendirinya membuktikan kebenaran proposisi alternatif. Al-Ghazali unggul dalam kritik destruktif, tetapi tawaran epistemologis rekonstruktifnya, *dzawq* dan *mukasyafah*, sulit diverifikasi secara intersubjektif dengan standar seketat yang ia tuntutan dari para filosof (Griffel, 2009). Keputusan menjatuhkan vonis takfir pada tiga masalah tertentu, sekalipun argumentasi logisnya kuat, memasukkan unsur normatif-teologis ke dalam apa yang semula perdebatan epistemologis murni, langkah yang oleh sebagian pengkaji dinilai melampaui otoritas argumentasi filosofis itu sendiri ("Al-Ghazali dan Isu Dikotomi Ilmu," 2025). Sejumlah kajian dikotomis yang menempatkan Al-Ghazali sebagai penyebab tunggal "kemunduran" sains dan filsafat di dunia Islam pascaabad ke-12 juga terbukti penyederhanaan historis yang berlebihan. Faktor sosial-politik, institusional, dan ekonomi jauh lebih menentukan ketimbang pengaruh satu karya filosofis saja (Rosenthal, 1970).

Perdebatan mengenai peran Al-Ghazali dalam historiografi sains dan filsafat Islam sudah lama berlangsung dan terus direvisi seiring kajian filologis-historis yang lebih cermat. Griffel secara khusus membantah tesis "penutupan pintu ijtihad filosofis" dengan menunjukkan bahwa tradisi kalam-falsafi justru berkembang pesat sesudah Al-Ghazali, terutama lewat Fakhruddin al-Razi yang mengintegrasikan logika dan metode argumentasi filosofis ke dalam ilmu kalam jauh lebih sistematis daripada generasi sebelumnya (Griffel,

2009). Alih-alih menutup, kritik Al-Ghazali bisa dibaca sebagai katalisator bagi tradisi kalam-falsafi baru yang lebih matang secara metodologis. Generasi setelahnya terdorong merumuskan argumentasi metafisis dengan standar burhan yang lebih ketat, justru sebagai respons atas kritik yang diajukan Al-Ghazali sendiri (Fakhry, 2004).

Menariknya, generasi berikutnya tidak selalu menerima proyek Al-Ghazali secara utuh. Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M), dua abad kemudian, justru mengkritik balik Al-Ghazali karena dianggap terlalu jauh mengadopsi kerangka logika Aristotelian dan sejumlah kosakata mistis falsafi ke dalam tasawufnya, sesuatu yang menurut Ibn Taymiyyah membuka celah baru bagi masuknya unsur metafisika asing yang semula hendak dibendung Al-Ghazali sendiri. Kritik dari arah yang berlawanan ini justru menegaskan posisi Al-Ghazali yang khas: ia cukup rasionalis untuk dituduh filosof oleh sebagian ulama tekstualis, tetapi cukup kritis terhadap falsafah untuk dituduh anti-rasional oleh sebagian filosof. Posisi di tengah semacam ini, yang sering disalahpahami sebagai inkonsistensi, sebenarnya konsisten dengan proyek epistemologisnya sendiri: menerima logika sebagai alat, menolak metafisika tertentu sebagai kesimpulan yang tidak terbukti.

Relevansi Kontemporer bagi Epistemologi Islam

Kerangka epistemologis Al-Ghazali menyisakan sejumlah pelajaran metodologis yang tetap relevan bagi epistemologi Islam kontemporer, terutama dalam merespons klaim saintisme yang menuntut otoritas epistemik tunggal atas seluruh ranah realitas, termasuk ranah yang secara metodologis berada di luar jangkauan verifikasi empiris (Kartanegara, 2006). Prinsip bahwa validitas formal suatu argumen harus dibedakan dari kebenaran material premisnya tetap menjadi kaidah dasar berpikir kritis lintas zaman. Demikian pula, pembedaan antara pengetahuan inferensial (istidlali) dan pengetahuan pengalaman langsung (dzawqi/hudhuri) memberi kerangka yang berguna untuk mendudukan hubungan antara epistemologi rasional-diskursif dan epistemologi spiritual-eksperiensial secara komplementer, bukan kontradiktif (Nasution, 1995). Dalam pendidikan tinggi Islam kontemporer, kerangka integratif akal-hati-wahyu yang dirintis Al-Ghazali juga relevan sebagai model epistemologi yang menghindari saintisme reduksionis dan fideisme anti-rasional sekaligus, dua kutub yang sama-sama problematik bagi pengembangan keilmuan Islam yang matang.

Cara Al-Ghazali menempatkan diri sebagai insider yang mengkritik dari dalam tradisi falsafah, dengan lebih dulu menguasai secara mendalam sistem yang hendak dikritiknya lewat Maqasid al-Falasifah sebelum membongkarnya dalam Tahafut, juga menawarkan teladan metodologis bagi kajian kritis kontemporer atas berbagai paradigma keilmuan asing.

Kritik yang produktif dan bertanggung jawab mensyaratkan penguasaan memadai atas objek yang dikritik, bukan penolakan apriori yang lahir dari ketidaktahuan. Barangkali di sinilah letak warisan paling mendasar dari seluruh proyek epistemologis Al-Ghazali: kritik yang sah terhadap suatu tradisi pemikiran harus dibangun di atas pemahaman yang setara, atau melampaui, pemahaman para pengusungnya sendiri. Standar metodologis ini menuntut kerja intelektual yang jauh lebih berat dibandingkan sekadar penolakan reaktif.

Menempatkan skeptisisme metodologis Al-Ghazali dalam perbandingan lintas tradisi dapat menajamkan pemahaman atas kekhasannya. Descartes, dalam *Meditations on First Philosophy*, memulai proyeknya dengan meragukan seluruh keyakinan yang dapat diragukan, termasuk data indrawi dan bahkan keberadaan dunia eksternal, untuk kemudian membangun kembali kepastian pengetahuan di atas fondasi *cogito ergo sum* sebagai titik pijak yang tak tergoyahkan secara rasional-diskursif semata (Corbin, 1996). Skeptisisme Al-Ghazali dalam *al-Munqidz* menampilkan struktur metodologis yang mengejutkan paralel, meragukan indra lalu meragukan akal lewat analogi mimpi, tetapi berujung pada penyelesaian yang berbeda secara mendasar: bukan pada aksioma rasional yang berdiri sendiri, melainkan pada karunia epistemik dari luar kapasitas rasional manusia semata (nur yang dilemparkan Allah ke dalam dada) (Fakhry, 2004). Perbedaan titik penyelesaian inilah pembeda mendasar antara rasionalisme fondasionalis Descartes dan apa yang bisa disebut fondasionalisme teosentris Al-Ghazali.

Kritik Al-Ghazali atas kausalitas alamiah dalam masalah ketujuh belas *Tahafut* juga sejajar secara struktural dengan kritik Hume atas kausalitas dalam *An Enquiry Concerning Human Understanding*, yang menegaskan bahwa pengamatan hanya menangkap keberiringan berulang (*constant conjunction*), bukan keniscayaan logis di balik hubungan sebab-akibat (Descartes, 1996). Namun motivasi dan implikasi kedua kritik ini berbeda secara mendasar, seperti ditekankan Riker. Hume menyimpulkan bahwa gagasan kausalitas niscaya semata-mata kebiasaan psikologis manusia dalam mengasosiasikan peristiwa yang berulang, tanpa dasar metafisis apa pun. Al-Ghazali tetap mempertahankan keteraturan kausal sebagai kebiasaan (*sunnatullah/adah*) yang ditetapkan Tuhan secara konsisten, sehingga celah metafisis yang dibukanya bukan untuk meniadakan keteraturan alam, melainkan menjaga ruang bagi kemungkinan intervensi ilahiah tanpa melanggar logika itu sendiri (Riker, 1996). Argumen yang mirip, dengan kata lain, dapat lahir dari motivasi filosofis yang sangat berbeda, dan karenanya perlu dibaca dalam konteks proyek epistemologis masing-masing, bukan disamaratakan begitu saja.

Dalam konteks keilmuan Islam di Indonesia, kerangka epistemologis Al-Ghazali menyumbang metodologi bagi upaya integrasi ilmu yang sudah lama menjadi wacana penting di perguruan tinggi keagamaan Islam, khususnya dalam merumuskan hubungan yang tidak dikotomis antara ilmu-ilmu keislaman normatif dan ilmu-ilmu rasional-empiris (Griffel, 2009). Tuduhan bahwa Al-Ghazali adalah penyebab dikotomi ilmu agama versus ilmu umum dalam tradisi pendidikan Islam ternyata kesalahpahaman historis yang perlu diluruskan. Dalam *Ihya' 'Ulum al-Din* ia mengklasifikasikan ilmu ke dalam fardhu 'ain dan fardhu kifayah tanpa merendahkan derajat epistemik ilmu-ilmu rasional-praktis seperti kedokteran dan matematika, selama ilmu-ilmu itu tidak diklaim melampaui batas kompetensi metodologisnya sendiri (Kartanegara, 2006).

Model integrasi akal-hati-wahyu yang dirintis Al-Ghazali dengan begitu bisa menjadi kerangka bagi pengembangan keilmuan Islam kontemporer yang tidak terjebak polarisasi antara saintisme yang mereduksi seluruh realitas pada apa yang terverifikasi secara empiris, dan fideisme anti-rasional yang menolak peran akal secara berlebihan (Nofialdi & Syafril, 2021). Kaidah dasar yang diwariskannya, bahwa validitas formal suatu argumen harus senantiasa dibedakan dari kebenaran material premis-premisnya, dan setiap klaim pengetahuan mesti diperiksa kesesuaiannya dengan tingkat epistemik metodenya sendiri, tetap berlaku lintas disiplin, baik dalam kajian keislaman normatif maupun penelitian ilmiah modern (Muis dkk, 2026).

Sebagai ilustrasi penerapan yang lebih konkret, prinsip pembedaan validitas formal dari kebenaran material ini relevan, misalnya, ketika sebuah karya akademik keislaman mengklaim telah "membuktikan secara ilmiah" kebenaran suatu ayat lewat kecocokan dengan temuan sains kontemporer. Kaidah Al-Ghazali mengingatkan bahwa kecocokan semacam itu, betapapun menariknya secara retorik, tidak dengan sendirinya menaikkan derajat epistemik ayat tersebut ke level burhan, sebab kecocokan empiris bersifat kontingen dan dapat berubah seiring revisi teori ilmiah, sementara kebenaran wahyu, dalam kerangka epistemologi Islam, berdiri di atas otoritasnya sendiri yang tidak bergantung pada validasi ilmiah sementara. Cara berpikir semacam ini, yang membedakan secara cermat antara dua jenis otoritas epistemik alih-alih mencampuradukkannya demi efek retorik, adalah salah satu warisan paling praktis dari metode Al-Ghazali bagi penulisan akademik keislaman hari ini.

4. KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa kritik Al-Ghazali terhadap filsafat dalam *Tahafut al-Falasifah* pada dasarnya adalah proyek epistemologis yang menysar klaim kepastian apodiktik (*burhan*) atas dua puluh proposisi metafisis tertentu, bukan penolakan menyeluruh terhadap rasionalitas atau aktivitas berfilsafat. Struktur argumentasinya memadukan dialektika (*jadal*), pembuktian terbalik berbasis premis lawan (*ilzam*), dan *reductio ad absurdum*, dengan penekanan khusus pada dua persoalan fondasional: keazalian alam dan kausalitas alamiah, keduanya berakar pada premis emanasionis yang diwarisi dari Al-Farabi dan disempurnakan Ibnu Sina. Proyek dekonstruktif ini bersambung secara koheren dengan proyek rekonstruktif dalam *al-Munqidz min al-Dalal*, tempat Al-Ghazali menuturkan perjalanan dari skeptisisme metodologis menuju epistemologi *dzawq* yang mengintegrasikan akal, hati, dan wahyu sebagai jalur pengetahuan yang saling melengkapi, dan yang secara struktural sejajar namun secara substantif berbeda dari skeptisisme metodologis Descartes maupun kritik kausalitas Hume dalam tradisi filsafat Barat.

Tanggapan Ibnu Rusyd dalam *Tahafut al-Tahafut* menegaskan bahwa perdebatan ini berlangsung dalam kerangka epistemologis bersama yang menghargai logika, sekalipun berbeda dalam menilai batas keabsahan penerapannya pada persoalan metafisis. Kontribusi utama Al-Ghazali terletak pada pembedaan tegas antara logika sebagai instrumen formal netral dan metafisika sebagai medan klaim substantif yang harus diuji validitasnya, warisan metodologis yang tetap relevan bagi epistemologi Islam kontemporer, termasuk bagi wacana integrasi ilmu di perguruan tinggi keagamaan Islam Indonesia, dalam merespons berbagai klaim otoritas epistemik tunggal, baik yang berwajah saintisme maupun fideisme. Keterbatasannya terletak pada sulitnya verifikasi intersubjektif atas tawaran rekonstruktif *dzawq*, serta pencampuran unsur normatif-teologis (*takfir*) ke dalam ranah argumentasi epistemologis murni. Penelitian lanjutan disarankan menelusuri lebih jauh resepsi kritik Al-Ghazali dalam tradisi epistemologi Islam pascaklasik, khususnya pengaruhnya terhadap Fakhruddin al-Razi dan tradisi kalam-falsafi yang berkembang setelahnya, serta kajian komparatif yang lebih mendalam antara epistemologi *dzawq* Al-Ghazali dan epistemologi religius kontemporer dalam filsafat agama analitik.

Secara ringkas, tiga hal patut digarisbawahi dari seluruh kajian ini. Pertama, *Tahafut al-Falasifah* adalah kritik atas klaim, bukan atas akal itu sendiri. Kedua, kritik itu memiliki metode yang dapat dilacak, dievaluasi, dan bahkan ditiru: dialektika, *ilzam*, dan *reductio ad absurdum*. Ketiga, kritik itu tidak berhenti pada penolakan, melainkan bergerak menuju tawaran epistemologis baru yang, terlepas dari keterbatasannya, tetap menjadi salah satu

upaya paling serius dalam sejarah pemikiran Islam untuk merumuskan hubungan yang jernih antara akal, pengalaman, dan wahyu. Membaca ulang Al-Ghazali hari ini, dengan kejelian yang sama yang iauntut dari para filosof yang dikritiknya, barangkali adalah cara paling setia untuk melanjutkan proyeknya.

DAFTAR PUSTAKA

- “Al-Gazali’s Critique against the Muslim Philosophers in Tahafut Al-Falasifah.” (2026). Diakses dari <https://www.researchgate.net/publication/309544116>
- “Al-Ghazali dan Isu Dikotomi Ilmu: Analisis Kritis atas Atribusi dan Kesalahpahaman Historis.” (2025). *EL-BANAT: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam*. Diakses dari <https://journal.stai-ypbwi.ac.id/index.php/elbanat/article/view/691>
- “Al-Ghazali’s Refutations of Philosophers: Examining Tahafut al-Falasifah on Eternity, Divine Knowledge, and Resurrection.” (2026). Diakses dari <https://www.researchgate.net/publication/388200871>
- “Rethinking the Book of Tahafut Al-Falasifah: Examining Al-Ghazali’s Argumentative Criticism Against the Thinking of Philosophers.” (2020). *Indonesian Journal of Interdisciplinary Islamic Studies (IJIIS)*, 3(2). Diakses dari <https://journal.uui.ac.id/IJIIS/article/view/27181>
- “The Supremacy of Revelation over Reason: Al-Ghazali’s Critique of Rationalist Philosophy in Tahafut Al-Falasifah.” (2026). *Islamic Thought Review*. Diakses dari <https://ejournal.uinbukittinggi.ac.id/index.php/ITR/article/view/8838>
- “The Thought of Al-Ghazali in Tahafut Al-Falasifah and Its Relevance to Islamic Education.” (2026). *Al-Mudabbir: Journal of Islamic Education Management*. Diakses dari <https://albaayaninstitute.org/index.php/almudabbir/article/view/358>
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1963). *al-Munqidz min al-Dalal* (diterjemahkan oleh W. Montgomery Watt sebagai *The Faith and Practice of al-Ghazali*). Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1997a). *Mi’yar al-’Ilm*. Kairo: Dar al-Ma’arif.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1997b). *The Incoherence of the Philosophers* (M. E. Marmura, Terj.). Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (2000). *al-Mustashfa min ’Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (2003). *Tahafut al-Falasifah (Kerancuan Filsafat)* (Ahmad Maimun, Terj.). Yogyakarta: Islamika.
- Amien, M. M. (1993). Kerangka Epistemologi Al-Ghazali. *Jurnal Filsafat*, 1(1), 11–19.
- Corbin, H. (1996). *History of Islamic Philosophy*. London and New York: Kegan Paul International.
- Descartes, R. (1996). *Meditations on First Philosophy* (J. Cottingham, Terj.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fakhry, M. (2004). *A History of Islamic Philosophy* (3rd ed.). New York: Columbia University Press.

- Frank, R. M. (1994). *Al-Ghazali and the Ash'arite School*. Durham: Duke University Press.
- Giacaman, G., & Bahlul, N. (2000). Ghazali on Miracles and Necessary Connection. *Medieval Philosophy and Theology*, 9, 39–50.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Halevi, L. (2002). The Theologian's Doubts: Natural Philosophy and the Skeptical Games of Ghazali. *Journal of the History of Ideas*, 63(1), 19–39.
- Hourani, G. F. (1984). A Revised Chronology of Ghazali's Writings. *Journal of the American Oriental Society*, 104, 289–302.
- Hume, D. (1999). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Rusyd. (1954). *Tahafut al-Tahafut* (S. van den Bergh, Terj., 2 jilid). Oxford: Oxford University Press.
- Kartanegara, M. (2006). *Mengislamkan Nalar: Epistemologi dalam Islam*. Bandung: Mizan.
- Muis, A. A., Sudirmanto, Aliah, N., & T., D. (2026). Metode Memperoleh Ilmu dalam Perspektif Pemikiran Imam Al-Ghazali. *Iqra: Jurnal Ilmu Kependidikan dan Keislaman*. Diakses dari <https://jurnal.unismuhpalu.ac.id/index.php/IQRA/article/view/9377>
- Nasution, H. (1995). *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nofialdi, & Syafril. (2021). Epistemologi Al-Ghazali: Integrasi Akal, Hati, dan Wahyu. *Jurnal Pemikiran Islam*, 15(1), 45–60.
- Nurbaethy, A. (2018). Skeptisisme dalam Skema Epistemologi Al-Ghazali. *Aqidah-Ta: Jurnal Ilmu Aqidah*, 4(1), 23–35. <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v4i1.5171>
- Ormsby, E. L. (1991). The Taste of Truth: The Structure of Experience in al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal. Dalam *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams* (hlm. 133–152). Leiden: E.J. Brill.
- Riker, S. (1996). Al-Ghazali on Necessary Causality in The Incoherence of the Philosophers. *The Monist*, 79(3), 315–324.
- Rosenthal, F. (1970). *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: E.J. Brill.
- Shutaleva, A. (2023). Epistemic Challenges in Neurophenomenology: Exploring the Reliability of Knowledge and Its Ontological Implications. *Philosophies*, 8(5), 94.
- Uzoigwe, E. I. E., & Sanga, I. (2025). Intracultural Philosophy: Exploring the Splendour of the Interconnectedness among the Branches of Philosophy and Its Relevance for 21st Century Philosophy. *Jurnal Ilmu Sosiologi Dialektika Kontemporer (Journal of Contemporary Dialectical Sociology)*, 13(1), 257–268.
- Weiss, B. (1985). Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to al-Ghazali. *Studia Islamica*, 61, 81–105.