

LAPORAN PENELITIAN
KLASIFIKASI ILMU MENURUT AL-GHAZALI

No. SP DIPA	:	025.04.2.423812/2015
Tanggal	:	14 Nopember 2014
Satker	:	UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Kode Kegiatan	:	2132
Kode Sub Kegiatan	:	008.005.004.A
Kegiatan	:	Peningkatan Mutu Penelitian

Oleh

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
NIP. 19681124 200003 1 001



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) MALANG
FAKULTAS PSIKOLOGI
2015

LEMBAR PENGESAHAN

**LAPORAN PENELITIAN
KLASIFIKASI ILMU MENURUT AL-GHAZALI**

No. SP DIPA	:	025.04.2.423812/2015
Tanggal	:	14 Nopember 2014
Satker	:	UIN Maulana Malik Ibrahim Malang
Kode Kegiatan	:	2132
Kode Sub Kegiatan	:	008.005.004.A
Kegiatan	:	Peningkatan Mutu Penelitian

Oleh
Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
NIP. 19681124 200003 1 001

Mengesahkan
Dekan,



Amst/faes

Dr. HM. Lutfi Mustofa, M.Ag
NIP. 19730710 200003 1 002

**FAKULTAS PSIKOLOGI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG
TAHUN 2015**

**SURAT PENYATAAN
ORISINALITAS PENELITIAN**

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Dr Achmad Khudori Soleh, M.Ag
NIP : 19681124 200003 1 001
Pangkat/Golongan : Lektor Kepala / IV-b
MK Keahlian : Filsafat Islam
Fakultas/Jurusan : Psikologi
Judul Penelitian : KLASIFIKASI ILMU MENURUT AL-GHAZALI

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa hasil penelitian saya ini tidak terdapat unsur-unsur penjiplakan karya penelitian atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis dikutip dalam naskah ini dan disebutkan dalam sumber kutipan dan daftar pustaka.

Apabila ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur-unsur jiplakan, maka saya bersedia untuk mengembalikan bantuan dana penelitian dari DIPA Fakultas Psikologi UIN Malang yang telah saya terima, serta diproses sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Malang, Desember 2015
Saya membuat Pernyataan,

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag
NIP: 19681124 200003 1 001



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT yang telah mengajarkan kepada hamba-Nya sesuatu yang belum diketahuinya. Shalawat serta salam semoga tetap tercurahkan pada Muhammad SAW, manusia agung yang tanpanya tidak akan tersingkap sempurna rahasia-rahasia wujud spiritual.

Peneliti menyadari bahwa penyelesaian penelitian ini tidak lepas dari jasa banyak pihak. Karena itu, pada kesempatan ini, peneliti secara tulus menyampaikan terima kasih kepada mereka:

1. Prof. Dr. Mudjia Raharjo, M.Si, Rektor UIN Malang
2. Dr. HM. Lutfi Mustofa, M.Ag Dekan Fakultas Psikologi UIN Malang yang telah memberikan dana bantuan penelitian lewat DIPA fakultas.
3. Kolega di Fakultas Psikologi, unsure pimpinan, dosen dan karyawan yang telah banyak membantu kelancaran tugas-tugas harian peneliti.

Terima kasih atas segala bantuan, kritik, dan masukannya yang diberikan guna kebaikan dan terselesaiannya penelitian sederhana ini. *Jazâkum Allah khairan katsîra*. Semoga bermanaaf.

Malang, Desember 2015
A Khudori Soleh

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

Latin	Arab	Latin	Arab
dl	ض	‘	ا
th	ط	b	ب
zh	ظ	t	ت
‘	ع	ts	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h	ح
q	ق	kh	خ
k	ك	d	د
l	ل	dz	ذ
m	م	r	ر
n	ن	z	ز
w	و	s	س
h	ه	sy	ش
y	ي	sh	ص

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN	ii
SURAT PERNYATAAN ORISINALITAS.....	iii
KATA PENGANTAR	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
DAFTAR ISI	vi
BAB I : PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah.....	4
C. Tujuan dan Signifikasi.....	5
D. Alasan Pemilihan Tema dan Tokoh	5
E. Orisinalitas Penelitian.....	7
F. Metode Penelitian	8
G. Sistematika Pembahasan.....	11
BAB II : KONTEKS SOSIAL AKADEMIK	12
A. Kondisi Sosial Politik.....	12
B. Suasana Akademik.....	18
C. Riwayat Hidup dan Karyanya	25
BAB III : KLASIFIKASI SUMBER.....	30
A. Sumber-Sumber Ilmu	30
B. Ilmu Hudhuri, Religius dan Rasional.....	38
C. Strata Sumber dan Keilmuan	45
BAB IV : KLASIFIKASI BERDASARKAN URGENSITAS....	48
A. Hukum-hukum mencari ilmu.....	48

	B. Pembagian Ilmu	56
	C. Hierarkhi Ilmu	65
BAB V	: PENUTUP	73
	A. Kesimpulan	73
	B. Rekomendasi	74
DAFTAR PUSTAKA.....		75

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang.

Klasifikasi ilmu adalah sesuatu yang sangat penting dalam tradisi keilmuan Islam. Sebab, dalam klasifikasi ini dapat diketahui dan ditentukan beragam sumber pengetahuan, metode-metode yang digunakan, manfaat-manfaat yang dapat diberikan dan akhirnya tingkat hierarki suatu bidang ilmu dibanding dengan ilmu yang lain. Dari sini kemudian dapat ditentukan mana bidang ilmu yang harus diprioritaskan untuk dikuasai dan bidang yang dapat ditunda atau bahkan harus ditinggalkan, berdasarkan atas tingkat urgensi suatu bidang ilmu dalam kemaslahatan hidup manusia dan masyarakat, baik kemaslahatan duniawi maupun ukhrawi.

Ketentuan ini jelas berbeda dengan tradisi keilmuan Barat. Di Barat, semua jenis ilmu ditempatkan pada tataran yang sama dan sederajat, sehingga tidak ada hierarkhis yang harus diutamakan dan dijauhi, meski disana ada klasifikasi. Di Barat, ilmu-ilmu ukhrawi tidak berbeda dan tidak lebih berharga dibanding ilmu-ilmu duniawi, sehingga ilmu-ilmu religious yang dikembangkan untuk kepentingan dan keselamatan ukhrawi diperlakukan sama dengan ilmu-ilmu duniawi yang untuk kepentingan dan keuntungan material.

Di dalam Islam, karena itu, para sarjana sejak masa klasik berusaha untuk melakukan klasifikasi keilmuan dan menentukan prioritas suatu bidang ilmu, sehingga dapat membantu masyarakat untuk melihat dan menentukan bagian

keilmuan yang harus dikuasai dan bagian lain yang tidak ditunda, diabaikan atau bahkan dijauhi.

Al-Farabi (870-950 M) adalah tokoh muslim pertama yang merumuskan klasifikasi keilmuan dalam Islam. Dari aspek rumpun keilmuan, al-Farabi membagi ilmu dalam tiga rumpun besar: ilmu-ilmu filsafat, ilmu-ilmu religius dan ilmu-ilmu alat. Ilmu-ilmu yang masuk rumpun filsafat adalah metafisika, matematika, ilmu alam dan ilmu politik dengan segala sub bagiannya; ilmu yang masuk rumpun ilmu religius adalah teologi dan fiqh; ilmu yang masuk rumpun ilmu alat adalah logika dan ilmu bahasa dengan semua bentuk sub bahasanya.¹

Secara metodologis, al-Farabi membagi ilmu dalam tiga macam, yaitu ilmu-ilmu yang menggunakan metode burhani, ilmu-ilmu yang menggunakan metode induksi dan ilmu-ilmu menggunakan metode retorik. Al-Farabi juga membagi ilmu berdasarkan atas sumber-sumber yang digunakan, objek kajian yang menjadi dasar pijakan, kualifikasi subjek yang mengkaji, dan manfaat teoritis maupun praktis yang diberikan dari ilmu-ilmu yang dikaji.²

Klasifikasi ilmu al-Farabi ini berpengaruh besar pada pemikiran dan pengembangan keilmuan pada fase-fase berikutnya, sehingga al-Farabi diberi gelar sebagai Guru Kedua (*al-mu'allim al-tsani*) setelah Aristoteles sebagai Guru Pertama (*al-mu'allim al-awal*) karena logika Aristotelian dijadikan dasar dalam hampir seluruh bangunan ilmu-ilmu keislaman. Hampir tidak ada ilmu-ilmu keislaman yang religius ini yang tidak menggunakan logika Aristoteles dalam metode dan proses penalarannya.

¹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, (Bandung, Mizan, 1997), 161-171

² Kajian tentang ini, lihat A Khudori Soleh, *Teologi Islam Perpektif al-Farabi dan al-Ghazali* (Malang, UIN Press, 2013).

Beberapa abad kemudian, Ibn Khaldun (1332-1405 M) juga membuat klasifikasi ilmu. Dalam *al-Muqadimah*, ia membagi ilmu-ilmu menjadi dua bagian: ilmu-ilmu rasional (*al-`ulûm al-aqliyah*) dan ilmu-ilmu agama (*al-`ulûm al-naqliyah*). Ilmu-ilmu yang masuk dalam kelompok ilmu rasional adalah logika, matematika, ilmu kealaman (fisika) dan metafisika, sedang bagian ilmu-ilmu agama adalah ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fiqh, teologi, tasawuf dan tabir mimpi.³

Al-Ghazali (1058-1111 M), seorang tokoh yang dikenal sebagai teolog, filosof dan sufis, juga membuat klasifikasi ilmu sendiri. Klasifikasi ilmu al-Ghazali ini terdiri atas klasifikasi sumber-sumber ilmu dan klasifikasi urgensitas ilmu. Beragam ilmu yang berkembang dibedakan dan diklasifikasikan berdasarkan sumber-sumber yang digunakan, di sisi lain beragama ilmu juga dibedakan dan diklasifikasikan berdasarkan atas tingkat urgensitas atau tingkat nilai penting suatu bidang ilmu dibanding ilmu yang lain, dalam kaitannya dengan kebutuhan dan keselamatan manusia, di dunia dan di akherat.

Klasifikasi ilmu yang disusunnya ini memberi pengaruh besar pada masyarakat muslim sesudahnya, khususnya masyarakat sunni. Sampai saat ini, masyarakat muslim khususnya di pesantren menggunakan klasifikasi al-Ghazali ini, khususnya klasifikasi sumber, untuk memetakan dan mendikhotomikan antara ilmu-ilmu religious dengan ilmu-ilmu rasional, kemudian mereka memprioritaskan ilmu-ilmu religius. Istilah “yang penting mondok, kuliah nomor dua” adalah salah satu bukti tentang adanya dikhotomi dan pengutamaan ilmu religious atas ilmu-ilmu rasional atau yang lain.

³ Ibn Khaldun, *Muqadimah*, 543-546.

Benarkah demikian? Benarkah tokoh sekaliber al-Ghazali berpikir dan mengajarkan pola dikhotomis dalam keilmuan? Bagaimana pula konsepnya tentang klasifikasi urgensitas ilmu yang tidak membedakan antara ilmu-ilmu religious dan ilmu-ilmu rasional? Inilah yang dikaji lebih lanjut dalam penelitian ini sehingga dapat ditampilkan klasifikasi ilmu al-Ghazali secara lengkap, utuh dan konprehensif, sehingga tidak terjadi kesalahpahaman. Lebih lanjut, bahkan dapat digunakan sebagai dasar pemikiran untuk melakukan integrasi ilmu yang menjadi program unggulan di UIN Malang dan di tempat lain.

B. Rumusan Masalah.

Berdasarkan uraian di atas, persoalan pokok yang dikaji dalam penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana klasifikasi sumber-sumber ilmu al-Ghazali dan ilmu apa saja yang masuk dalam klasifikasi tersebut?
2. Bagaimana klasifikasi urgensitas ilmu al-Ghazali dan ilmu apa saja yang masuk dalam klasifikasi tersebut?
3. Bagaimana susunan hierarki ilmu al-Ghazali yang didasarkan atas klasifikasi sumber dan klasifikasi urgensitas yang dibuatnya?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.

Tujuan penelitian ini, *pertama*, melakukan eksplorasi atas klasifikasi sumber-sumber pengetahuan yang dibuat al-Ghazali dan ilmu-ilmu yang masuk dalam ketentuan masing-masing klasifikasi. *Kedua*, melakukan eksplorasi atas klasifikasi urgensitas al-Ghazali dan ilmu-ilmu yang masuk dalam masing-masing

ketentuan. *Ketiga*, menentukan hirerakhi ilmu yang dapat dibuat berdasarkan atas klasifikasi sumber dan klasifikasi urgensitas al-Ghazali.

Adapun manfaat atau kegunaan penelitian ini, *pertama*, memberikan peta tentang klasifikasi sumber pengetahuan al-Ghazali dan rincian tentang ilmu-ilmu yang masuk dalam masing-masing bentuk klasifikasi. *Kedua*, memberikan gambaran tentang klasifikasi urgensitas al-Ghazali dan rincian tentang ilmu-ilmu yang masing-masing ketentuan. *Ketiga*, sebagai masukan atau dasar pertimbangan untuk membuat rumusan integrase ilmu di UIN Malanng. Dengan bisa ditentukannya klasifikasi sumber, klasifikasi urgensitas dan hirarkhi ilmu dalam pandangan al-Ghazali, diharapkan bisa ditindaklanjuti kearah pemahaman baru dalam kaitanya dengan ilmu-ilmu yang berkembang saat ini, yang dari situ kemudian bisa dibangun kerangka integrase ilmu yang lebih mapan dan relevan dengan perkembangan ilmu dan sains.

D. Alasan Pemilihan Tema dan Tokoh.

Penelitian ini sengaja mengkaji masalah klasifikasi ilmu, karena soal ini adalah sesuatu yang sangat penting dalam tradisi keilmuan Islam. Dari klasifikasi ini pada fase berikutnya dapat ditentukan tingkat urgensitas atau hierarkhi suatu ilmu. Berbeda dengan tradisi Barat yang menganggap ilmu-ilmu berada dalam tataran yang sama, Islam mengenal perbedaan mendasar yang bersifat hierarkhis pada keilmuan, baik dari aspek sumber, metode maupun nilai pentingnya dalam kehidupan, karena ilmu tidak hanya terkait dengan kehidupan duniawi tetapi juga keselamatan ukhrawi. Dengan di ketahuinya klasifikasi dan kemudian hierarkhi keilmuan yang dibuat para tokoh muslim ini, juga alasan-alasan yang digunakan

sebagai dasar bagi penyusunannya akan bisa digunakan sebagai landasan bagi penyusunan klasifikasi dan hierarki baru yang relevan dengan kondisi saat ini, yang dari sini bisa dijelaskan dan dilakukan program integrasi ilmu yang menjadi salah satu program akademik utama di UIN Malang.

Adapun soal pemilihan al-Ghazali (1058-1111 M) sebagai tokoh kajian, didasarkan atas dua alasan. *Pertama*, alasan ketokohan. Al-Ghazali dikenal sebagai tokoh filsafat, teolog, ahli fiqh dan tasawuf. Beliau adalah tokoh yang pandangan-pandangannya masih sangat berpengaruh sampai sekarang, terutama di kalangan Sunni. *Kedua*, alasan perodesasi pemikiran Islam. Al-Ghazali hidup dimana peradaban Islam mengalami kejayaan, baik dari segi keilmuan, politik, filsafat, teologi dan tasawuf. Al-Ghazali sendiri ikut aktif dalam proses pengembangan peradaban dan keilmuan tersebut, karena dia memberikan kontribusi pemikiran yang tidak sedikit. Secara kuantitas, jumlah karyanya yang mencapai ratusan adalah satu bukti nyata untuk itu.

E. Orisinalitas Penelitian.

Penelitian tentang al-Ghazali dan pemikirannya memang bukan hal yang baru. Akan tetapi, kajian tentang klasifikasi ilmu yang dibuatnya ternyata belum banyak dilakukan. Pada umumnya, penelitian tentang al-Ghazali lebih pada soal doktrin teologinya seperti Zurkani Jahja⁴ yang membahas metode teologi al-Ghazali atau pemikiran filsafatnya seperti yang dilakukan Saiful Anwar yang mengkaji filsafat ilmu al-Ghazali.⁵

⁴ Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), disertasi yang diterbitkan.

⁵ Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Setia, 2007), disertasi yang diterbitkan.

Salah satu kajian yang ditemukan yang agak bersesuaian dengan penelitian ini adalah penelitian Osman Bakar.⁶ Dalam disertasi yang diterbitkan dengan judul *Hierarki Ilmu*, ia mendiskusikan tentang klasifikasi ilmu yang dibuat oleh al-Ghazali, disamping al-Farabi dan Mulla Sadra. Menurutnya, al-Farabi mengklasifikasikan ilmu dalam tiga bagian besar; ilmu-ilmu filosofis, ilmu religius dan ilmu bahasa, ilmu religius masuk sebagai sub-bagian ilmu politik yang berada dalam kategori ilmu filosofis. Sementara itu, al-Ghazali membagi ilmu dalam dua bagian besar: ilmu agama dan rasional, di mana ilmu agama berkedudukan lebih tinggi dibanding ilmu rasional. Ilmu agama sendiri terbagi dalam dua bagian: ilmu fardlu `ain dan fardlu kifayah. Teologi masuk dalam kategori ilmu fardlu kifayah. Meski demikian, Osman Bakar tidak menjelaskan secara lebih detail klasifikasi yang dibuat al-Ghazali.

Penelitian lain yang agak berkesesuaian adalah kajian (tesis untuk tingkat magister) penulis sendiri yang meneliti tentang pemikiran Teologi al-Ghazali, disamping pemikiran teologi al-Farabi. Tesis ini menyinggung pemikiran klasifikasi al-Ghazali tetapi tidak detail, karena memang bukan itu konsentrasinya. Tesis ini lebih mendiskusikan pemikiran al-Ghazali tentang ilmu teologi dan posisinya di antara disiplin ilmu-ilmu yang lain.⁷

F. Metode Penelitian.

Penelitian ini termasuk studi literer. Bahan-bahan kajian diperoleh dari data-data kepustakaan, baik dari sumber pertama (*primary sources*) maupun sumber

⁶ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 13. Ia membahas klasifikasi keilmuan yang dibuat al-Farabi, al-Ghazali dan Quthb al-Din al-Syirazi. Meski demikian, pembahasannya tidak dicoba untuk dihubungkan dengan kondisi lingkungan saat itu, tetapi lebih pada aspek psikologis si tokoh itu sendiri.

⁷ A Khudori Soleh, *Teologi Islam Perspektif al-Farabi dan al-Ghazali* (Malang, UIN Press, 2013)

kedua (*secondary sources*); berupaya mengambil dari sumber pertama, kecuali jika ada kesulitan pemahaman atau kesulitan data-data yang diperlukan. Sumber primer dalam penelitian ini adalah *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut, Dar al-Fikr, 1995, *Kitâb al-Arba'in fî Ushûl al-Dîn*, diedit Musthafa Abu al-A`la, Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970, *al-Risâlah al-Ladûniyah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996, dan *al-Munqid min al-Dlalâl*, Beirut, Maktabah al-Sya`biyah, tanpa tahun. Sumber-sumber sekunder diambil dari kitab-kitab dan buku yang relevan dengan penelitian ini, yang banyak berbicara tentang pemikiran al-Ghazali.

Sesuai dengan sifatnya yang filosofis penelitian ini menggunakan metode hermeunetik. Metode hermeunetik digunakan untuk mengungkap pemikiran sang tokoh yang digunakan dalam penelitian ini, terutama dalam persoalan klasifikasi ilmu yang dibuatnya, baik klasifikasi sumber maupun klasifikasi urgensitas.

Langkah-langkah yang ditempuh dalam metode hermeunetik, mengikuti Anton Bekker adalah,⁸ *pertama*, mencari kesinambungan historis. Yakni, mencari benang merah bagi perkembangan pemikiran tokoh yang bersangkutan, baik dalam hubungannya dengan lingkungan historis, pengaruh-pengaruh yang dialami maupun perjalanan hidupnya sendiri. Sebagai latar belakang eksternal diselidiki keadaan khusus zaman yang dialami tokoh, sisi sosio-ekonomi, politik, budaya, sastra dan filsafat yang berkembang saat itu. Latar belakang internal diperiksa riwayat hidup sang tokoh, pendidikannya, pengaruh yang diterimanya, relasi dengan para filosof sezamannya, dan segala macam pengalaman yang membentuk

⁸ Menurut Anton Bekker, ada 10 langkah yang harus ditempuh dalam metode hermeunetik: kesinambungan historis, interpretasi, induksi dan deduksi, koherensi intern, holistika, idealisasi, komparasi, heuristika, analogal dan deskripsi. Dalam penelitian ini, hanya dipakai empat langkah yang dianggap paling penting. Lihat Anton Bekker dan Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 41-54.

pandangannya. Begitu pula diperhatikan perkembangan intern, tahap-tahap dalam pikirannya dan perubahan dalam minat dan arah filsafatnya.⁹

Kedua, induksi-deduksi. Semua karya tokoh dipelajari sebagai suatu *case-study*, dengan membuat analisa mengenai semua konsep pokok satu persatu dan dalam keseluruhannya (induksi), agar bisa dibangun suatu sintesa pemikirannya secara utuh. Juga membuat analisa dengan berangkat dari visi dan gaya umum yang dipakai sang tokoh (deduksi) sehingga bisa difahami lebih baik semua detail-detail pemikirannya.¹⁰ Peneliti terlibat sendiri dalam pikiran-pikiran ini (identifikasi) namun tanpa kehilangan objektivitasnya.

Ketiga, komparasi. Pikiran al-Ghazali dibandingkan dengan filosof-filosof lain, yang dekat dengannya atau justru yang sangat berbeda. Dalam perbandingan ini diperhatikan keseluruhan pikiran dengan ide-ide pokok, kedudukan konsep-konsep, metode dan sebagainya.¹¹ *Keempat*, deskripsi. Ini merupakan tahap akhir dari langkah-langkah penelitian, karena bagaimanapun hasil penelitian harus dibahasakan. Pada tahap ini, disajikan deskripsi objek-objek, kasus-kasus dan situasi-situasi dengan teliti. Kenyataan disajikan sebagai suatu cerita atau narasi,¹²

⁹ *Ibid*, 64.

¹⁰ Pada setiap ilmu pasti menggunakan metode induksi-deduksi, yang menurut Beerling disebut siklus empiris. Siklus itu sendiri meliputi 5 tahapan; observasi, induksi, deduksi, kajian (eksperimetasi) dan evaluasi. Tahapan ini tidak berlaku secara berurutan melainkan terjadi bersamaan sekaligus. Namun, siklus ini diberi bentuk tersendiri dalam penelitian filsafat, karena sifat objek formalnya yang istimewa, yakni manusia. Beerling & Van Peursen, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta, Tiwara Wacana, 1986), 54. Tentang modifikasi 5 tahapan ini dalam penelitian filsafat, lihat Bekker, *ibid*, 43-45.

¹¹ Keseluruhan langkah metode ini, mirip dengan metode *deskriptif-analisis* yang disampaikan Winarno Surachmad, *Dasar dan Teknik Research*, (Bandung, Tarsito, 1978), 132. Metode deskriptif-analitis adalah metode penelitian dengan cara mengambil berbagai sumber yang ada, kemudian membandingkannya untuk melihat dan mencapai hasil yang valid, sebelum didiskripsikan dalam tulisan.

¹² Paul Riceur, *Hermeunetik and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. Thampson, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), 274.

yang bagi Edmund Husserl (1859-1938) merupakan salah satu unsur hakiki untuk menemukan eidos pada suatu fenomena tertentu.¹³

G. Sistematika Pembahasan.

Untuk mendiskusikan pemikiran tentang klasifikasi ilmu al-Ghazali, setelah Pendahuluan pada Bab I, pada Bab II ditelusuri biografinya, latar belakang ilmiah, karir intelektual dan karya-karyanya. Juga dilihat kondisi sosial politik serta sosio-keagamaan yang terjadi saat itu. Diskursus terutama dititik beratkan pada trend pemikiran akademik dan politik yang ada dan pengaruhnya pada pemikiran al-Ghazali.

Pada Bab III, dibahas klasifikasi sumber-sumber pengetahuan menurut al-Ghazali, alasan-alasan yang mendasarinya dan ilmu-ilmu yang masuk dalam masing-masing klasifikasi. Dilanjutkan kajian tentang klasifikasi urgensitas, alasan- alasan yang dijadikan dasar pijakan dan ilmu-ilmu yang masuk dalam masing- masing kategori yang dibahas pada Bab IV. Pada Bab V adalah analisis tentang bentuk dan susunan hierarkhi ilmu dalam konsep al-Ghazali, berdasarkan atas klasifikasi sumber dan klasifikasi urgensitas. Terakhir, Bab VI sebagai penutup, berisi kesimpulan dan rekomendasi [.]

¹³ Bekker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, 54.

BAB II

KONTEKS SOSIAL AKADEMIK

Al-Ghazali hidup dalam masa di mana dari sisi politik maupun pemikiran, kekhalifahan Islam umumnya dan Abbasiyah khususnya telah tercabik-cabik dalam berbagai kekuatan politik dan kelompok pemikiran yang berlainan saling serang dan mengklaim sebagai pihak yang benar.¹⁴ Saat itu, muncul banyak aliran atau kelompok pemikiran, baik teologi, filsafat, fiqh maupun yang lain.

Pada bagian ini dipaparkan tiga hal: kondisi sosial politik, suasana akademik keagamaan dan riwayat hidup al-Ghazali.

A. Kondisi Sosial Politik.

Tiga tahun sebelum kelahiran al-Ghazali, tahun 1055, terjadi perubahan politik yang besar di Baghdad, yakni orang-orang Saljuk Turki dibawah pimpinan Thughril Beg (w. 1063 M) yang beraliran Sunni menyerbu ibu kota untuk menyingkirkan dominasi dinasti Buwaihiyah yang beraliran Syi`ah.¹⁵ Thughril Beg

¹⁴ Harun Nasution membagi sejarah Islam dalam tiga kategori: klasik (650-1250 M), tengah (1250-1800 M) dan modern (1800 M. ke atas). Zaman klasik sendiri terdiri atas masa kemajuan (650-1000 M) dan disintegrasi (1000-1250 M). Al-Ghazali hidup dalam masa disintegrasi ini. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, 56-89.

¹⁵ Pendiri dinasti Buwaihiyah adalah laki-laki bernama Buwaih yang digelar Abu Syuja`. Ia mempunyai tiga orang putra: Ali, Hasan dan Ahmad, yang semuanya adalah perwira-perwira yang tangguh. Pada masa khalifah al-Mustakfi (944-945 M), Ahmad ibn Buwaih yang menguasai kota Kirman dan Makram berhasil menduduki Baghdad, tahun 945 M, yang kemudian diangkat sebagai "Amir al-Umarâ" oleh khalifah dengan gelar Mu`iz al-Daulah. Setelah itu, Ahmad kemudian mengangkat saudaranya, Ali ibn Buwaih, sebagai penguasa Fes dengan gelar `Imad al-Daulah, dan mengangkat Hasan ibn Buwaih sebagai penguasa Isfahan dengan gelar Rukn al-Daulah. Setelah Muiz al-Daulah meninggal, ia diganti putranya, Abu Manshur yang bergelar Muidz al-Daulah (966-977 M), kemudian diteruskan keponakannya yang bergelar `Adlud al-Daulah (w. 982 M) dengan mengangkat diri sebagai "al-Mulk", gelar baru dalam tradisi dinasti Abbasiyah.

Dalam masa dinasti Buwaihiyah ini, ilmu pengetahuan, sastra dan filsafat berkembang pesat, terutama Muktazilah. Penguasa-penguasa Buwaih yang beraliran Syi`ah bergandeng tangan dengan kaum

sendiri, sebelum kejadian historis ini, telah tampil dengan memproklamasikan diri sebagai Sultan Nisabur, tahun 1038 M, dengan menguasai sebagian besar propinsi bagian timur Abbasiyah. Di antaranya adalah Persia timur yang direbutnya dari dinasti Ghasnawiyah Turki dan Persia barat dari dinasti Buwaihiyah sendiri. Dengan menguasai Baghdad, ia dianugerahi gelar “Raja Timur dan Barat” oleh khalifah al-Qa'im (1031-1070 M).¹⁶

Setelah Thughril Beg meninggal, tahun 1063 M, keponakannya, Alp Arslan menggantikannya menjadi Saljuk Agung Pertama. Penguasa baru Saljuk ini memperluas kekuasaan dengan merebut daerah-daerah teritorial di wilayah Asia Kecil dari kekuasaan Bizantium (1071 M) dan Aleppo dari pengawasan kekhalifahan Fathimiyah di Mesir. Kekuasaan orang Saljuk ini, selanjutnya, benar-benar besar dan kuat setelah masa Malik Syah (w. 1092 M), putra Arslan yang menggantikannya setelah kematiannya pada tahun 1072 M. Dibawah kekuasaan Malik Syah, imperium Saljuk merentang dari Asia Tengah dan perbatasan India sampai Laut Tengah, dan dari Kaukasus hingga teluk Persia.¹⁷

Meski demikian, dinasti Saljuk tidak menguasai seluruh wilayah kekhalifahan Bani Abbas. Di wilayah timur, India dan Afghanistan, ada dinasti Ghasnawiyah yang sama-sama berasal dari Turki. Dinasti ini didirikan oleh Mahmud ibn al-Batikin al-Ghasnawi (998-1031 M), seorang keturunan perwira tentara Bani Saman. Saat dinasti Bani Saman berada dalam ambang keruntuhan tahun 998 M,

Muktazilah, sehingga Muktazilah memperoleh kekuatannya kembali setelah tersingkirkan sejak masa al-Mutawakkil dan faham Syi'ah bisa menghadapi lawan-lawannya. Salah satu tokoh Sunni saat itu yang mempunyai hubungan baik dengan penguasa Buwaihi ini adalah al-Baqillani (w. 1012 M). Lihat George Zidan, *Tarikh Adâb*, 247-249; Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqilani*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997), 16-17.

¹⁶ Sebelumnya, pada tahun 1041 M, Khalifah al-Qaim secara resmi mengakui Tughril Beg sebagai gubernur propinsi-propinsi yang ditaklukannya. Watt, *The Majesty that was Islam*, 200.

¹⁷ *Ibid*, 241.

Mahmud merebut Khurasan dari tangan dinasti Buwaihiyah, kemudian mengambil Sijistan tahun 1002 M. Pada tahun 1029 M, ia menyerbu Rayy dan membunuh Majd al-Daulah, Amir Ray yang bermarga Buwaih.¹⁸

Mahmud ibn al-Batikin adalah seorang Sunni bermadzhab Syafi'i yang anti Muktazilah dan Syi'ah. Saat menguasai wilayah-wilayah Bani Buwaih, ia menghancurkan seluruh kekuatan Muktazilah di Rayy sampai Khurasan. Perpustakaan besar di Rayy yang menyimpan beribu-ribu kitab Muktazilah yang didirikan pada masa wazir al-Shahib ibn `Ubbad dibakar habis. Menurut Zuhdi, peristiwa itulah yang menjadi salah satu sebab hilangnya sebagian besar karya-karya kaum Muktazilah yang tidak bisa ditemukan sampai sekarang.¹⁹

Pada periode-periode berikutnya, para penguasa Bani Ghasnawi pengganti Mahmud memperluas kekuasaannya sampai Turkistan, Tabaristan, Afghanistan, Kashmir dan India utara. Pada tahun 1050 M, ketika Persia dan Transoxiana yang menjadi wilayah kekuasaannya di rebut orang-orang Bani Saljuk, keturunan dinasti Ghasnawiyah masih tetap mengontrol wilayah India dan Afghanistan, sampai tahun 1186 M.²⁰

Sementara itu, di sebelah selatan, di Mesir, ada dinasti Fathimiyah yang didirikan oleh Ubaidillah al-Mahdi di Tunis tahun 909 M.²¹ Berbeda dengan dinasti Ghasnawiyah yang beraliran Sunni dan masih sama-sama mengakui kekhalifahan Bani Abbas di Baghdad, dinasti Fathimiyah yang berpusat di Mesir ini beraliran

¹⁸ Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqillani*, 18.

¹⁹ Ilhamuddin, *ibid*; Zuhdi Jar Allah, *Al-Muktazilah*, (Bairut, al-Ahliyat al-Nashr wa al-Tauzi, 1974), 212-213.

²⁰ Philip K. Hitti, *The Arabs a Short History*, (Chicago, Henry Regnery Company, 1949), 215. Zidan, *Târîkh Adâb*, 250-251

²¹ Uraian tentang Bani Fathimah dan keturunannya, lihat Thabathabai, *Islam Syi'ah*, 86-88. Lihat pula Brockelmann, *Târîkh al-Syu`ub al-Islâmiyah*, 250 dan seterusnya.

Syi`ah dan merupakan kekhalifahan tersendiri yang lepas dari Baghdad, sehingga ia menjadi tantangan serius bagi pengukuhan supremasi kekuasaan Bani Saljuk. Kekuasaan Bani Fathimah mencakup sebagian besar wilayah Afrika utara dan Syria,²² bahkan menjelang munculnya dinasti Saljuk, ia pernah beberapa bulan menguasai Baghdad, ibukota Abbasiyah. Bani Saljuklah yang merobek-robek wilayah dan pengaruh Fathimiyah di Iraq dan Syria.²³

Dalam bidang militer, khilafah Bani Fathimah ini mempunyai Angkatan Laut yang kuat, yang mengadakan serangan-serangan sampai ke pantai Eropa, terutama Italia dan Perancis, bahkan pada tahun 1079 M, pernah berusaha merebut kembali wilayah Syria dari tangan Saljuk, tetapi gagal.²⁴ Di tahun 969 M, seorang jenderal Fâthimi bernama Jauhar al-Siqilli dapat menguasai Fustat. Jauhar ini pula yang mendirikan kota Kairo dan masjid al-Azhar, tahun 972 M yang kemudian dijadikan sebagai pusat Perguruan Tinggi Islam oleh khalifah al-Azîz Billâh (975-996 M). Pada periode berikutnya, tahun 1005 M, khalifah al-Hakim Biamrillah (996-1020 M) mendirikan “Dar al-Hikmah” yang mirip dengan “Dar al-Hikmah” yang didirikan al-Makmun (813-833 M) di Baghdad, dan mendirikan observatorium bintang di

²² Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, 78.

²³ Uraian secara lebih detail tentang dinasti Fathimiyah, lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Daulah al-Fathimiyah*, (Mesir, tp., 1958). Lihat juga, Zurkami Yahya, *Teologi al-Ghazali*, 65. Meski demikian, pengaruh dinasti Fathimiyah dalam bidang ideologi Syi`ahnya masih sangat terasa lewat ajaran bathiniyah yang cukup banyak dianut dikalangan masyarakat Iraq. Menurut Abd al-Rahman Baidlâwî, penguasa Fathimiyah berada di belakang orang-orang Bathiniyah yang notabene sama-sama menganut paham Syi`ah, dengan tujuan melemahkan, bahkan menghancurkan dinasti Abbasiyah yang beraliran Sunni di Baghdad. Lihat Abd al-Rahman Badlawi, dalam pengantar al-Ghazali, *Fadlâih al-Bathiniyyah*, (Kairo, Dar al-Qaumiyyat, 1964), iii.

²⁴ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London, The Macmillan Press, 1970), 474. Kegagalan inilah yang, mungkin, kemudian membuat Fathimiyah bersikap diam ketika dinasti Saljuk berjuang mati-matian dalam menghadapi gelombang tentara Salib yang menjadi ancaman besar bagi dunia Islam waktu itu.

gunung Muqattam.²⁵ Khilafah Bani Fathimah berkuasa di Mesir sampai tahun 1171 M.

Selain bersaing dengan dinasti Fathimiyah yang beraliran Syi'ah di Mesir dan Ghasnawiyah di Afghanistan, Bani Saljuk, di wilayah barat, juga berhadapan dengan kaum Kristen yang melancarkan perang Salib. Perang ini dipicu dari jatuhnya wilayah Asia Kecil ke tangan Bani Saljuk dan dihalanginya orang-orang Kristen untuk menunaikan ibadah haji ke Palestina. Untuk membuka jalan ke Palestina tersebut, pada tahun 1095 M, Paus Urban II (1099-1099 M) menyerukan kepada masyarakat Kristen Eropa agar mengadakan perang suci terhadap Islam. Perang Salib pertama terjadi antara tahun 1096 sampai 1099 M.²⁶ Dalam perang selama 3 tahun tersebut, kaum Salib berhasil merebut sebagian wilayah Syiria dan mendirikan kerajaan Ruha di sana tahun 1097 M, kemudian mendirikan kerajaan Antiochia di wilayah yang sama pada tahun 1098 M, lalu merebut kota Yerusalem pada tahun 1099 M.²⁷

Dalam negeri sendiri, situasi politik dan keamanan Bani Saljuk tidak stabil karena adanya gangguan dari suatu gerakan politik bawah tanah yang berbaju agama, yakni gerakan kaum Bathiniyah. Gerakan yang merupakan lanjutan dari gerakan Qaramithah ini menjadi kuat dan berbahaya setelah dipimpin Hasan ibn al-Sabbah (w. 1124 M) sejak tahun 1090 M.²⁸ Di bawah pimpinan Hasan, mereka

²⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, 78; Zidan, *Târîkh Adâb*, 253. Menurut Zidan, observatorium inilah yang dikemudian hari mengilhami Nashr al-Din al-Thusi untuk mendirikan observatorium yang sama di Maraghah, Turkistan, tahun 1258 M. Keterangan lengkap tentang al-Thusi, lihat Natsir Arsyad, *Cendekiawan Muslim*, (Jakarta, Srigunting, 1995), 298-306.

²⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, 78. Uraian lebih terinci tentang sebab-sebab terjadinya Perang Salib dan pengaruhnya dalam masyarakat Eropa dan muslim sendiri, lihat Montgomery Watt, *Islam dan Peradaban Dunia*, (Jakarta, Gramedia, 1997), 71-84.

²⁷ Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali*, 65.

²⁸ Gerakan Qarâmithah dimulai di Iraq, tahun 874 M oleh Hamdan Qarmath, seorang penganut paham Syi'ah Ismailiyah. Pada tahun 899 M, kaum Qaramithah dapat membentuk negara merdeka di teluk

membuat benteng di Alamut, selatan laut Kaspia, dan menjadikannya sebagai pusat gerakan-gerakannya. Dari sini mereka melancarkan serangan-serangan terhadap kekuasaan Baghdad. Dalam usaha mensukseskan gerakannya, kaum Bathiniyah tidak segan-segan mengadakan serangkaian pembunuhan terhadap tokoh-tokoh penguasa dan ulama yang dianggap sebagai penghalang mereka. Di antara korbannya yang paling besar adalah Nizham al-Mulk, perdana menteri dinasti Saljuk yang juga teman dekat al-Ghazali, yang mereka bunuh pada tahun 1092 M.,²⁹ Juga Sulthan Malik Syah, penguasa dinasti Saljuk saat itu, yang dibunuh pada tahun yang sama.

Bani Saljuk sendiri berusaha keras menghancurkan gerakan ini dengan serangkaian serangan ke pusat gerakan di Alamut, tetapi selalu gagal. Bahkan, pada tahun 1096 M, Bathiniyah berhasil menguasai benteng di seluruh Iran, yang terbentang dari Kahistan di timur sampai Dailam di barat laut. Gerakan ini baru benar-benar hancur setelah diserang tentara Tartar di bawah pimpinan Hulagu pada tahun 1256 M, setelah 177 tahun berdiri dengan delapan orang pimpinan.³⁰

Dengan demikian, secara politis, kekuasaan Islam pada masa kehidupan al-Ghazali terpecah dalam tiga bagian; Bani Saljuk yang beraliran Sunni di Baghdad, Bani Ghasnawi di Afghanistan dan Bani Fathimah yang beraliran Syi'ah di Mesir. Bani Saljuk sendiri, selain bersaing dengan dua dinasti Islam tersebut, harus juga

Persia yang kemudian menjadi pusat kegiatan mereka dalam menentang kekuasaan Bani Abbas di Baghdad. Pada tahun 929 M, Abu Thahir al-Qarmathi, menyerbu Makkah dan mengadakan pembunuhan massal terhadap penduduk serta para jamaah yang baru datang. Bahkan di dalam masjid dan Kakbah sendiri terjadi pertumpahan darah. Kain selubung Kakbah disobek-sobek untuk dibagikan kepada segenap pengikutnya, pintu Kakbah dibongkar dan Hajar al-Aswad diboyong ke Yaman. Hajar al-Aswad baru dikembalikan setelah 20 tahun kemudian. Lihat Thabathabai, *Islam Syi'ah*, 84-85.

²⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau*, 76. Menurut Osman Bakar, Malik Syah, penguasa Bani Saljuk Raya juga mati karena kekejaman kaum Bathiniyah ini. Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, 186.

³⁰ Abd al-Karim Ushman, *Sirah al-Ghazâli*, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.), 27-28; Abd al-Rahman Badlawi, *Madzâhib al-Islâmiyyîn, II*, (Bairut, Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1971), 313-323.

menghadapi serangan kaum Kristen dalam perang Salib di Palestina, dan harus menangani para pemberontak Bathiniyah yang merongrong kekuasaannya dari dalam. Al-Ghazali, yang lahir tahun 1058 M dan meninggal tahun 1111 M, menyaksikan dan bahkan terlibat langsung dalam upaya perluasan dan pengokohan kekuasaan Bani Saljuk tersebut, juga menyaksikan kemunduran tajam dinasti ini menyusul pembunuhan atas sultan Malik Syah tahun 1092 M.

B. Suasana Akademik.

Secara akademik keagamaan, umat Islam saat itu telah terpecah dalam berbagai golongan madzhab fiqh dan aliran teologi. Al-Syahrastani (w. 1153 M),³¹ menggambarkan betapa banyaknya aliran pemikiran yang ada saat itu. Setiap aliran, menurut al-Ghazali,³² mengklaim sebagai golongan yang benar yang dengan demikian berarti menempatkan aliran lain pada posisi yang tidak benar. Apalagi kenyataannya, suasana tersebut didukung oleh sebuah hadis yang diyakini dari Rasulullah bahwa umat Islam akan terpecah dalam 73 golongan: semuanya sesat kecuali satu golongan.³³ Golongan yang satu itulah yang benar, yang kemudian

³¹ Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, I, (Mesir, al-Mathbaah al-Adabiyah, 1317), 6-9. Meski demikian, tidak semua kumpulan pendapat bisa disebut aliran. Menurut al-Syahrastani, ada 4 pedoman atau dasar sebuah pemikiran bisa dikategorikan sebagai aliran: (1) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan dan tauhid, (2) tentang keadilan dan takdir, (3) tentang janji dan ancaman, (4) tentang akal, risalah dan amanah. Berdasarkan alasan ini, al-Syahrastani membagi kelompok pemikiran Islam saat itu dalam 4 aliran besar; Jabariyah, Qadariyah, Syi'ah dan Shifatiyah. Perpaduan dan percabangan dari 4 aliran ini, pada gilirannya, melahirkan begitu banyak aliran yang mencapai jumlah 73 golongan.

³² Al-Ghazali, *Al-Munqid*, 24. Al-Ghazali sendiri, dengan berdasarkan pada cara masing-masing golongan dalam upaya mencari kebenaran, mengelompokkan mereka dalam empat kategori besar: ahli teologi, filosof, kebatinan dan ahli tasawuf.

³³ Di kalangan mutakallimin, hadis yang diriwayatkan Tirmidzi, Abu Dawud, Ibn Majah dan Ahmadi ini sangat populer. Al-Ghazali mengutip hadis ini untuk menggambarkan tingginya tingkat keberagaman aliran pada masanya. Lihat al-Ghazali, *al-Munqid*, 24. Begitu pula yang dilakukan al-Syahrastani, lihat al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 4. Di dalam *Jamî' al-Shaghîr*, hadis ini dimulai dengan kata kerja "iftaraqa" dan tidak menyebut adanya satu aliran yang benar. Lihat al-Suyuthi, *al-Jamî' al-Shaghîr*, I, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.), 48.

simbol itu menjadi barang rebutan. Setiap pendukung aliran menganggap bahwa aliran mereka yang dimaksud oleh hadish tersebut sebagai aliran yang benar.³⁴

Namun, yang perlu dicatat dalam kondisi sosial keagamaan seperti itu adalah bahwa para tokoh aliran-aliran tersebut, yang kadang dilakukan oleh penguasa, secara sadar telah menanamkan rasa fanatisme golongan kepada masyarakat.³⁵ Penguasa-penguasa yang ada cenderung untuk berusaha dengan segala daya untuk menanamkan fahamnya kepada rakyat, bahkan tidak jarang dengan kekerasan, sehingga menambah suasana perbedaan, fanatisme dan permusuhan di antara aliran-aliran yang ada. Apa yang dilakukan oleh al-Kunduri (w. 1066 M) adalah salah satu contoh dalam hal ini.

Amid al-Mulk al-Kunduri adalah seorang pengikut madzhab Hanafi dalam fiqh dan Maturidiyah dalam teologi, dan merupakan penentang keras tidak hanya terhadap madzhab Syi'ah tetapi juga terhadap Asy'ariyah dan Syafi'iyah. Ketika menjadi wazir Thughril Beg, al-Kunduri memerintahkan pengutukan keras terhadap Asy'ariyah, Syafi'iyah dan Syi'ah, dalam khutbah-khutbah di masjid dan melarang orang-orang dari ketiga aliran pemikiran ini untuk mengajar maupun menyampaikan khutbah.³⁶ Tekanan keras untuk beberapa lama dari penguasa Saljuk ini memaksa seorang tokoh Sunni (Asy'ariyah), al-Juwaini (w. 1085 M)

³⁴ Namun demikian, iklim beragama yang seperti itu tidak hanya terjadi pada masa al-Ghazali, atau saat ini. Beberapa abad sebelumnya, al-Hâris ibn Asad al-Muhâsibi (781-837), seorang sufi yang tulisan-tulisannya banyak mempengaruhi al-Ghazali, mengeluhkan juga kondisi yang sama pada umatnya. Lihat, Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Haris ibn Asad al-Muhâsibi*, (London, 1935); Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, 58.

³⁵ Musthafa Jawwad, "Ashr al-Ghazâlî" dalam Mahrajan al-Ghazâlî bi Dimasyqi, *Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkr al-Mi`awiyât al-Tasi`at li Miladîh*, selanjutnya disebut *Abû Hâmid*, (Kairo, al-Majlis al-A`la li Ri`ayat al-Funun wa al-Adâb, 1962), 495.

³⁶ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, 181; Shiddiqie, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, 53.

mengasingkan diri ke Makkah dan Madinah, dan mengajar disana, tahun 1059-1063 M, sehingga ia digelar "*Imâm al-Harâmain*" (imam dua tempat suci).³⁷

Kondisi tersebut berlangsung terus sampai tampilnya Alp Arslân (1063-1072 M) dengan wazirnya yang cakap, Nizham al-Mulk (1063-1092 M), yang secara pribadi merupakan musuh dari al-Kunduri. Nizham al-Mulk, seorang tokoh kelahiran Tus, sama seperti al-Ghazali, adalah pengikut madzhab Syafi'i dan Asy'ari,³⁸ sesuai dengan madzhab yang dianut oleh mayoritas penduduk di daerah asalnya. Namun, dalam upaya untuk menyuburkan madzhabnya dalam masyarakat, ia bertindak lebih santun daripada pendahulunya, yakni dengan mendirikan banyak madrasah (perguruan) di berbagai tempat dengan menggunakan namanya sendiri: *Madrasah Nizhamiyah*. Di madrasah ini para tokoh ulama madzhab Syafi'i dan Asy'ari dengan leluasa mengajarkan doktrin-doktrinnya, dan Nizham al-Mulk mendukung dengan dana yang mencapai 600.000 dinar emas setiap tahunnya.³⁹

Perguruan Nizhamiyah pertama kali dibuka tahun 1065 M, di Baghdad. Perguruan ini dibangun dengan mencontoh model lembaga pendidikan Syi'ah yang

³⁷ Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, 134. Uraian rinci tentang perjalanan hidup al-Juwaini sendiri, lihat `Abd al-`Azhim al-Dib, *Imam al-Haramain Abû al-Ma`âlî al-Juwaynî*, (Kuwait, Dar al-Qalâm, tt).

³⁸ Watt, *Pemikiran Teologi*, 134. Masing-masing madzhab memang mempunyai wilayah penganut. Di Khurasan, mayoritas penduduknya bermadzhab Syafi'i, di Transoxiana lebih banyak mengikuti paham Hanafi, di Isfahan madzhab Syafi'i bertemu Hambali dan di Balkh madzhab Syafi'i bersaing dengan madzhab Hanafi. Di Baghdad sendiri, madzhab Hambali lebih dominan. Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali*, 67.

³⁹ Zaki Mubarak, *Al-Akhlâq ind al-Ghazâlî*, (Kairo, Dar al-Kâtib al-Arabi, 1924), 22-28. Namun, menurut Watt, pendirian banyak madrasah ini bukan semata alasan ideologi keagamaan tetapi juga mengandung muatan politis. Nizham al-Mulk menyadari adanya bahaya dari propaganda dinasti Fathimiyah lewat paham Syi'ahnya, dan tahu bahwa hal itu tidak bisa dilawan dengan tindakan-tindakan represif. Karena itu, ia menyusun kebijaksanaan jangka panjang demi mempertahankan kekuasaan golongan Sunni secara intelektual atau ideologi dengan cara merangkul para *mutakallimîn* (teolog), khususnya kaum Asy'ariyah yang memang sealign dengannya, dalam lingkaran kekuasaan. Watt, *Pemikiran Teologi*, 134.

lebih awal. Bedanya, dalam lembaga Syi'ah lebih menekankan bidang filsafat sedang dalam lembaga Sunni Bani Saljuk karena tujuan-tujuan sebagaimana dikatakan di atas lebih mempromosikan ilmu-ilmu religius seperti fiqh dan teologi.⁴⁰ Perguruan tinggi Nizhamiyah yang paling terkenal dan berpengaruh adalah yang berada di Nisabur di mana al-Juwaini pernah menjadi guru besar dan al-Ghazali menjadi salah satu muridnya. Juga Nizhamiyah yang berada di Baghdad di mana al-Ghazali sendiri pada akhirnya pernah menjadi guru besarnya.

Banyaknya madzhab dan aliran pemikiran yang disertai fanatisme berlebihan masa itu, tidak jarang menimbulkan konflik di antara mereka, bahkan sampai meningkat pada konflik fisik yang meminta korban jiwa. Di antara kejadian tersebut, bisa disebut antara lain, pada tahun 1065 M, saat dibukanya perguruan Nizhamiyah, orang-orang pengikut madzhab Hambalî yang membenci Asy'ariyah yang didukung penguasa membuat gara-gara yang kemudian mendorong terjadinya konflik lebih besar.⁴¹ Pada tahun 1076 M terjadi konflik berdarah antara Asy'ariyah dengan Hambaliyah yang dikenal dengan "peristiwa Qusyairi" di mana konflik ini dipicu dari tuduhan kaum Asy'ari bahwa orang-orang Hambali berpaham "tajsim". Tahun 1080 M terjadi konflik antara golongan Hanabilah dengan Syi'ah, dua tahun kemudian, tahun 1082 M, terjadi konflik antara Hanabilah dengan Asy'ariyah.⁴²

Menurut Zurkani Yahya,⁴³ konflik sosial keagamaan yang terjadi pada masa al-Ghazali, bersumber dari perbedaan persepsi terhadap ajaran agama, dan terlebih karena adanya berbagai pengaruh kultural terhadap Islam yang telah ada sejak

⁴⁰ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu.*, 181.

⁴¹ Watt, *Pemikiran Teologi*, 134.

⁴² Musthafa Jawwad, "Ashr al-Ghazâlî", dalam *Abû Hâmid*, 497-506; Musthafa Hilmi, *Manhaj 'Ulamâ' al-Ḥadits wa al-Sunnah fî Ushûl al-Dîn*, (Iskandariyah, Dar al-Dakwah, tt.), 163.

⁴³ Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali*, 68-69.

beberapa abad sebelumnya. Di antara unsur kultur yang paling berpengaruh saat itu adalah filsafat, baik filsafat Yunani, India maupun Persia. Pemikiran filsafat, saat itu, tidak hanya menjadi konsumsi kalangan elite intelektual, tetapi sudah menjadi konsumsi umum, bahkan, sebagian orang sudah ada yang menerima kebenaran filsafat secara mutlak dan cenderung meremehkan ajaran agama dan pengamalannya.⁴⁴ Dalam kaitannya dengan aliran pemikiran, filsafat Yunani banyak diserap para teolog, filsafat India diadaptasi kaum sufi dan filsafat Persia mempengaruhi doktrin Syi`ah tentang imamah.⁴⁵ Namun, yang lebih penting, bahwa dalam upaya mempropagandakan fahamnya, masing-masing aliran yang ada saat itu sama-sama menggunakan filsafat (terutama logika) sebagai alatnya, sehingga semua intelektual, baik yang menerima maupun yang menolak unsur filsafat dalam agama, mau tidak mau, harus mempelajari filsafat lebih dahulu.⁴⁶

Di samping adanya berbagai madzhab dan aliran pemikiran yang kemudian melahirkan konflik-konflik, dalam pembahasan ini, perlu juga disampaikan tentang suasana kehidupan sufisme, yang oleh al-Ghazali dikategorikan sebagai salah satu kelompok pencari kebenaran. Saat itu, di daerah Syiria,⁴⁷ penguasa Saljuk membangun dua buah *khanaqah* (asrama sufi) yang megah: *al-Qasr* dan *al-Tawâwis*, sebagai tambahan terhadap *khanaqah* yang telah sebelumnya. Di sini, para sufi

⁴⁴ Ibrahim Madkur, "Al-Ghazali al-Failusuf" dalam *Abû Hâmid*, 213; al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ed Sulaiman Dunya, (Mesir, Dar al-Ma`arif, tt.), 73; al-Ghazali, *Al-Munqid*, 90.

⁴⁵ Abd al-Karim Utsman, *Sîrah al-Ghazâlî*, 29; Victor Sa`îd Basil, *Manhaj al-Bahts `an al-Ma`rifat `ind al-Ghazâlî*, (Bairut, Dar al-Kutub, tt.), 8.

⁴⁶ Madkur, *Al-Ghazali al-Failusuf*, 213. Dalam upaya mempropagandakan paham-pahamnya ini, kaum Muktazilah tidak jarang menggunakan kekuatan dan kekuasaan yang dimiliki untuk memaksa orang lain mengikuti mereka. Begitu pula yang dilakukan kaum Bâtiniyah. Karena itu, ketika kaum Sunni yang nota bene sering menjadi korbannya berkuasa, mereka seolah sepakat bahwa Muktazilah, Bathiniyah dan filsafat --karena adanya penyelewengan oleh sebagian penganutnya-- adalah musuh utama yang harus dihadapi bersama. Lihat Ahmad al-Syarbashi, *Al-Ghazali wa al-Tashawûf al-Islami*, (Mesir, Dar al-Hilâl, tt.), 18-19.

⁴⁷ Khalid Mu`adz, "Dimasyqi Ayyâm al-Ghazâlî" dalam *Abû Hâmid*, 473-474.

hidup dalam khanaqah yang megah dan di anggap kelompok istimewa karena tidak adanya keterpengaruhan terhadap dunia yang penuh tipuan. Status ini, mendorong sebagian sufi, juga ulama lain, menggunakannya sebagai sarana untuk mendapat kemudahan hidup dan kemuliaan,⁴⁸ sehingga melupakan fungsinya sebagai pengontrol sosial masyarakat.

Harus di catat, bahwa saat itu, terutama masa-masa terakhir kehidupan al-Ghazali, di samping adanya konflik-konflik sosial karena adanya fanatisme yang kuat tentang aliran keagamaan, juga terjadi kebobrokan moral yang tidak hanya terjadi di kalangan ulama dunia (*ulama a-sû'*), atau sebagian penganut filsafat melainkan juga di kalangan penguasa. Al-Ghazali sendiri secara tegas menyebut kebobrokan Mujir al-Din,⁴⁹ wazir pengganti Nizham al-Mulk, yang selain dinilai bejat juga telah membiarkan korupsi, nepotisme, ketidakadilan, penyuapan dan lainnya melanda dinasti Saljuk. Al-Ghazali mengingatkan bahwa jika hal tersebut tidak segera dibasmi, maka kehancuran hanya menunggu waktu.

Namun, yang paling penting dicatat dalam perjalanan sufisme di sini adalah bahwa ketika aliran lain saling bermusuhan, kehidupan sufisme justru mulai mengkrystal dalam tarekat-tarekat. Saat itu, sufisme tidak lagi sebagai kegiatan individual. Salah satu tarekat yang muncul saat itu adalah Qadiriyyah-Naqsabandiyah yang didirikan oleh Syeh Abd al-Qadir al-Jailani (1079-1165 M), salah seorang tokoh

⁴⁸ Zaki Mubarak, *Al-Akhlâq `ind al-Ghazâlî*, 19; Lihat juga Zurkani Yahya, *Teologi Al-Ghazali*, 68. Al-Ghazali sendiri, dalam pengantar *Mi`râj al-Sâlikîn*, mengisyaratkan akan hal ini. Yakni, bahwa saat itu banyak ulama yang cenderung berusaha mendekati diri kepada penguasa demi popularitas dan kepentingan duniawi, sehingga tidak lagi bisa berfungsi sebagai kontrol sosial (pemberi nasehat). Lihat al-Ghazali, *Mi`râj al-Sâlikîn*, (Kairo, Silsilah al-Tsaqafah, 1964), 4.

⁴⁹ Tentang kritik pedas yang disampaikan al-Ghazali terhadap Mujir al-Dîn, lihat Abd. al-Qayyum, *Surat-Surat al-Ghazali*, (Bandung, Mizan, 1988), 107-137; Ahmadi Thaha, "Kata Pengantar" dalam al-Ghazali, *Nasehat Bagi Para Penguasa*, (Bandung, Mizan, 1994), 20. Tidak hanya itu, al-Ghazali juga mengkritik Sultan Muhammad ibn Malik Syah, khalifah pengganti Malik Syah. Lihat Yusuf al-Qardlawi, *Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazali*, (Surabaya, Risalah Gusti, 1997), 89-98.

terkemuka masa itu yang juga salah satu pengajar di madrasah Nizhamiyah Baghdad.⁵⁰

C. Riwayat Hidup.

Al-Ghazali yang bernama lengkap Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali,⁵¹ lahir di Tus, kini dekat Masyhad, Khurasan, tahun 450 H/ 1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*) sehingga dijuluki "al-Ghazali".⁵² Pendidikan awalnya di tempuh di Tus, meliputi pelajaran al-Qur'an, Hadis, mendengarkan kisah tentang para ahli hikmah, dan menghafal puisi cinta mistis.⁵³ Pada usia 15 tahun pergi ke Mazardaran, Jurjan, untuk melanjutkan studinya dalam bidang fiqh di bawah bimbingan Abu Nashr al-Isma'ili. Di sini tinggal selama 2 tahun. Pada usia 20 tahun, setelah sebelumnya pulang ke Tus, ia pergi ke Nisabur untuk belajar fiqh dan teologi di bawah bimbingan al-Juwaini (w. 1085 M) yang kemudian diangkat menjadi asisten gurunya dan terus mengajar pada madrasah Nizhamiyah di Nisabur sampai sang guru wafat.⁵⁴

Al-Juwaini sendiri, yang perlu dicatat di sini, adalah tokoh yang mempunyai peran penting dalam memfilsafatkan teologi Asy'ariyah. Menurut al-Subki,⁵⁵ al-Juwaini inilah yang mengenalkan al-Ghazali pada studi filsafat termasuk logika dan

⁵⁰ Uraian lengkap tentang tarekat Naqshabandiyah, lihat Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1996), terutama 47-63. Tentang riwayat Syeh Abd al-Qâdir, lihat al-Barzanjî, *Lujain al-Dânî*, (Surabaya, Pustaka Hidayah, tt.). Atiqul Haque, *Wajah Peradaban Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam*, (Bandung, Zaman, 1998), 105-110

⁵¹ Nama aslinya hanya Muhammad saja. Nama Abu Hamid diberikan kemudian setelah ia mempunyai putra bernama Hâmid yang meninggal ketika masih bayi.

⁵² Ali Issa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Bandung, Pustaka, 1987), 20.

⁵³ Syarif (ed), *History of Muslim Philosophy*, (Waisbaden, Otto Harrasowitz, 1963), 583

⁵⁴ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 181.

⁵⁵ Al-Subki, *Thabaqât al-Syâfi'iyah al-Kubrâ*, IV, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, 1906), 103.

filsafat alam, dan karena al-Juwaini sendiri hanya seorang teolog (*mutakallimûn*) bukan filosof, maka ia menanamkan pengetahuan filsafat lewat disiplin teologi.

Selain mendalami fiqh dan teologi, di Nisabur ini, al-Ghazali juga belajar dan melakukan praktek-praktek tasawuf di bawah bimbingan al-Farmadzi (w. 1084 M), seorang tokoh sufisme asal Tus, murid dari tokoh sufisme Nisabur, al-Qusyairi (w. 1074 M). Hanya saja, saat pertama ini, al-Ghazali tidak berhasil mencapai tingkat di mana sang mistis menerima inspirasi dari alam "atas".⁵⁶ Selain itu, ia juga mulai mempelajari doktrin-doktrin Ta`limiyah hingga al-Muntazhhir menjadi khalifah (1094-1118 M).⁵⁷

Pada tahun 1091, yang berarti usia al-Ghazali baru menginjak 33 tahun, ia diundang oleh Nizham al-Mulk (w. 1092 M), wazir dari Malik Syah (w. 1092 M) untuk menjadi guru besar pada perguruan tinggi Nizhamiyah, di Baghdad.⁵⁸ Di sinilah ia menuntaskan studi secara mendalam mengenai empat kelompok orang berpengetahuan: teologi, filsafat, ta`limiyah dan tasawuf, dan merupakan periode penulisan paling produktif. Buku-bukunya tentang teologi, filsafat, sufisme dan sebagian tentang ta`limiyah banyak ditulis di sini.⁵⁹ Namun, perkenalannya dengan klaim-klaim metodologis dari empat golongan pencari kebenaran tersebut, pada sisi

⁵⁶ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, I, 98; Kenyataan ini pulalah yang rupanya telah membuat terpengaruh pada tasawuf dan membuatnya mengalami krisis epistemologi. Lihat al-Ghazali, *Al-Munqid Min al-Dlalâl*, 68; Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, 66.

⁵⁷ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 182.

⁵⁸ JJ. Saunders, *A History of Medieval Islam*, (London, Roudedge and Kegan Paul, 1980), 151. Penghormatan besar yang diterima al-Ghazali ini, menurut Osman Bakar, dikarenakan juga penguasa Bani Saljuk saat itu secara kebetulan bermadzhab Syafi`iyah dalam fiqh dan bermadzhab Asy`ariyah dalam teologis, di samping adanya tujuan-tujuan politis dari pihak penguasa, demi mengokohkan kedudukannya dalam persaingan dengan khilafah Fathimiyah di Mesir yang beraliran Syi`ah. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 180. Lihat juga, Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, 28; Watt, *The Majesty that was Islam*, 249.

⁵⁹ Tentang buku-buku al-Ghazali yang ditulis saat di Baghdad ini, antara lain, *Tahâfut al-Falâsifah*, *Maqâshid al-Falâsifah*, *Mizân al-`Amal*, *Mi`yar al-Ilm*, *al-Mustazhhiri* dan lain-lain. Lebih jelas lihat Osman Bakar, *Hirerki Ilmu*, 184-186.

lain, telah menyebabkan al-Ghazali mengalami krisis epistemologis yang kemudian memaksanya mengundurkan diri dari jabatannya di Baghdad. Ia mengasingkan diri dan melakukan pengembaraan selama 10 tahun, dimulai ke Damaskus, Yerussalem, Makkah, kembali ke Damaskus dan terakhir ke Baghdad.⁶⁰

Setelah sekian lama dalam pengasingan spiritual, setelah menyakinkan dirinya bahwa “kaum sufilah orang yang menempuh jalan kepada Tuhan secara benar dan langsung”,⁶¹ dan setelah merasa mencapai tingkat tertinggi dalam realitas spiritual, al-Ghazali merenungkan dekadensi moral dan religius pada komunitas kaum muslimin saat itu. Kebetulan, bersamaan dengan itu, Fakhr al-Mulk, putra Nizham al-Mulk, yang mempunyai istana di Khurasan, meminta al-Ghazali untuk mengajar pada madrasah Nizhamiyah di Nisabur,⁶² tahun 1105. Namun, di Nisâbur ini al-Ghazali tidak lama, sekitar 5 tahun, karena pada tahun 1110 M, ia kembali ke rumahnya di Tus. Di Tus, al-Ghazali mendirikan madrasah bagi para pengkaji ilmu-ilmu religius dan sebuah *khânaqâh* (biara sufi) bagi para sufi. Di sini ia menghabiskan sisa hidupnya sebagai pengajar agama dan guru sufi di samping mencurahkan diri dalam pelatihan dan peningkatan spiritual. Al-Ghazali meninggal pada hari Ahad, 18 Desember 1111 M, di Tus, pada usia 53 tahun.⁶³

Tentang karya-karya al-Ghazali, peninggalannya yang dianggap paling monumental adalah *Ihyâ' `Ulûm al-Dîn* (Menghidupkan Kembali Ilmu-Ilmu Religius), kitab yang ditulis untuk memulihkan keseimbangan dan keselarasan antara dimensi

⁶⁰ Tentang pengembaraan ini, lihat al-Ghazali, *Al-Munqidz*, 71-76. Selama masa pengembaraan di Syiria ini, al-Ghazali menulis bagian-bagian tertentu dari *Ihyâ' Ulum al-Dîn*.

⁶¹ Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, 75.

⁶² *Ibid*, 93; Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 189. Di Nisabur ini al-Ghazali menulis buku autobiografinya yang terkenal, *Al-Munqidz*.

⁶³ Osman Bakar, *ibid*.

eksoterik dan esoterik Islam. Karyanya yang lain, dalam bidang filsafat dan logika, antara lain, *Mi'yâr al-'Ilm* (Standar Pengetahuan), *Tahâfut al-Falâsifat* (Kerancuan Para Filosof), dan *Mihak al-Nazhar fî al-Manthiq* (Batu Uji Pemikiran Logis); dalam bidang teologi adalah *Qawâ'id al-'Aqâ'id* (Prinsip-prinsip Keimanan) dan *al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Muara Kepercayaan); dalam bidang ushul fiqh adalah *Al-Musthashfâ min 'ilm al-Ushûl* (Intisari Ilmu tentang Pokok-pokok Yurisprudensi) dan *Al-Mankhûl min 'ilm al-Ushûl* (Ikhtisar Ilmu tentang Prinsip-prinsip); dalam bidang tasawuf adalah *Al-Kimia al-Sa'âdah* (Kimia Kebahagiaan), *Misykat al-Anwâr* (Ceruk Cahaya-Cahaya); dalam kebatinan adalah *Qisthâs al-Mustaqîm* (Neraca yang Lurus) dan *Al-Mustazhhirî*.⁶⁴

⁶⁴ Uraian lengkap tentang karya-karya al-Ghazali, lihat Osman Bakar, *ibid*, 189-196; Mahmud Hamdi Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, (Bandung, Pustaka, 1987), 9-13; al-Qardlawi, *Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazali*, 187-200.

BAB III

KLASIFIKASI SUMBER

Pada bab ketiga ini akan didiskusikan dua hal pokok: sumber-sumber ilmu dalam pandangan al-Ghazali, dan klasifikasi tentang ilmu hudluri, ilmu religious dan ilmu rasional.

A. Sumber-Sumber Ilmu.

Menurut al-Ghazali,⁶⁵ sumber-sumber ilmu dapat diklasifikasikan dalam tiga hal: *kasyf* (intuisi), *wahyu* (al-Qur'an dan Sunnah Rasul) dan *'aql* (rasio). Ketiga sumber pengetahuan ini, meski dianggap satu kesatuan, tetapi berbeda dari segi kualitas, sehingga membentuk hierarki sumber pengetahuan yang pada gilirannya juga membentuk hierarki pengetahuan yang dihasilkan. Pengetahuan melalui *kasyf* dinilai lebih jelas dibanding pengetahuan berdasarkan wahyu (*naql*) dan rasio. Perbandingan antara *kasyf* di satu sisi dengan *naql* dan rasio di sisi yang lain adalah sama dengan orang yang melihat bulan purnama secara langsung dengan orang yang melihatnya melalui bayangannya di dalam air.⁶⁶

Pertama, *kasyf*. Menurut al-Jurjani,⁶⁷ *kasyf* menurut bahasa berarti terbukanya hijab, sedang secara terminologi adalah mengetahui secara nyata apa yang ada dibalik dinding (*hijâb*) yang berupa konsep-konsep immaterial (*ghaib*) dan

⁶⁵ Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), 123.

⁶⁶ *Ibid.*, 153. Dalam hubungannya dengan *kasyf* ini, al-Ghazali menyatukan antara sumber pengetahuan *naql* dan rasio, tetapi tetap membedakan dari sisi kualitas, sehingga perbandingan yang ada hanya antara pengetahuan yang bersumber dari *kasyf* di satu sisi dengan pengetahuan dari *naql* dan rasio dari sisi yang lain.

⁶⁷ Al-Jurjani, *Kitab al-Ta`rifât*, (Bairut, Maktabah Lubnan, 1903), 215.

hakekat segala sesuatu. Secara epistemologi, al-Ghazali menyatakan bahwa kasyf berpangkal pada “*al-bashîrah*” (mata hati) yang merupakan tahap keempat bagi manusia dalam memperoleh pengetahuan. Menurut al-Ghazali,⁶⁸ manusia lahir dalam keadaan kosong tanpa pengetahuan apapun. Tahap pertama, Tuhan menciptakan didalam dirinya kekuatan indera untuk memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai oleh indera. Tahap kedua, Tuhan menciptakan kekuatan ‘*tamyîz*’, kekuatan untuk membedakan, sehingga manusia bisa memperoleh pengetahuan yang lebih dari pengetahuan yang bisa dicapai oleh indera. Tahap berikutnya, Tuhan memberikannya akal (*al-`aql*) yang berkemampuan untuk memberikan kepada manusia pengetahuan-pengetahuan yang tidak bisa di peroleh dalam tahap-tahap sebelumnya. Pada tahap ini, manusia juga diberi potensi lewat mata hati (*al-qalb*) untuk bisa mengetahui hal-hal yang tidak bisa dicapai oleh akal atau dalam tahap-tahap sebelumnya.

Menurut al-Ghazali,⁶⁹ hati (*al-qalb*) adalah hakekat manusia yang berupa “sesuatu” yang halus (*lathîfah*), bersifat immaterial (*rûhâniyah*), yang berasal dari Tuhan (*rabbâniyah*) dan berfungsi untuk mengetahui berbagai pengetahuan. Dengan “*al-bashîrah*” (mata hati atau “bagian dalam” dari hati) ini, manusia memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan setelah terjadi “*al-kasyaf*”, terbukanya hijab yang menghalangi antara mata hati dengan Lauh Mahfuzh. Lauh Mahfuzh adalah semacam “desain” Tuhan dalam mencipta dan mengatur segala sesuatu, sehingga berisi hakekat segala sesuatu. Desain yang tertera di Lauh

⁶⁸ Al-Ghazali, *Al-Munqid*, 79.

⁶⁹ Al-Ghazali, *Ihyâ’*, IV, 67. Lihat juga, al-Ghazali, *Kîmyâ al-Sa`âdah*, ed. Musthafa Abu al-`Ulâ, (Bairut, al-Maktabah al-Syakbiyah, tt), 124.

Mahfuzh ini, satu demi satu terwujud ke dalam alam nyata, sesuai dengan desain awalnya.⁷⁰

Dengan proses melihat langsung pada sumber aslinya seperti itu, maka dalam pandangan al-Ghazali, sebagaimana disinggung di atas, pengetahuan yang didapat lewat *kasyf* diyakini bebas dari kesalahan dan lebih terpercaya yang berarti lebih tinggi kedudukannya dibanding ilmu-ilmu yang digali dari wahyu (*naql*) dan akal.⁷¹ Akan tetapi, karena *kasyf* bersifat individual, hanya bagi orang yang mampu menggapainya, maka hasil pengetahuan *kasyf* tersebut hanya berlaku untuk yang bersangkutan, tidak bisa --bahkan tidak boleh-- diberikan kepada orang lain yang tidak mengalaminya.⁷² Dengan kenyataan seperti ini pula, ilmu-ilmu yang dihasilkan dari *kasyf* tidak masuk dalam daftar klasifikasi ilmu yang dibuat al-Ghazali; yang ada hanya ilmu-ilmu *syar'iyah* (religius) yang digali dari wahyu dan ilmu-ilmu *aqliyah* (rasional) yang dicapai oleh akal.

Kedua, wahyu. Dalam pandangan al-Ghazali,⁷³ wahyu dalam hal ini al-Qur'an dan Sunnah Rasul adalah sumber pengetahuan dan kebenaran. Pandangan ini selalu ditonjolkan al-Ghazali dalam pendahuluan dan penutup karya-karyanya yang mendiskripsikan aqidah Islam Sunni.⁷⁴ Selain itu, al-Qur'an juga dianggap sebagai

⁷⁰ Al-Ghazali, *Ihya*, IV, 67.

⁷¹ Ditematkannya pengetahuan dari sumber wahyu (*naql*) dan akal di bawah pengetahuan hasil *kasyf*, juga dikarenakan kenyataan bahwa *dilalah* (pengertian yang ditunjuk) *naql* bisa mempunyai beberapa alternatif pengertian, sehingga orang bisa berbeda-beda dalam memahaminya, meski berdasarkan pada ayat yang sama; perbedaan-perbedaan yang menurut al-Ghazali menunjukkan tidak adanya kriteria kebenaran yang pasti, berbeda dengan pengetahuan yang dihasilkan dari *kasyf*. Lihat Sulaimân Dunyâ, *Al-Haqâiq fî Nazhr al-Ghazâlî*, (Mesir, Dar al-Fikr, 1971), 25.

⁷² Dengan adanya kekhususan tentang hasil *kasyf* ini, maka sebenarnya tidak ada pertentangan antara *naql* dengan *kasyf* dikalangan masyarakat awam, juga dikalangan ulama *fiqh* dan teologi; keduanya tidak menggunakan sumber *kasyf*. Kemungkinan terjadi pertentangan antara sumber *naql* dan *kasyf* justru pada orang arif. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 152.

⁷³ Al-Ghazali, *Al-Munqid*, 35.

⁷⁴ Al-Ghazali, *Ihyâ*, IV, 117; al-Ghazali, *Al-Kitâb al-Arba`în fî Ushûl al-Din*, ed. Muhammad Musthafa Abu al-'Ala, (Mesir, Maktabat al-Jundi, 1970), 13

sumber kriteria benar-salah dalam berpikir, yang disebut “logika”. Dalam “*Al-Qisthâs al-Mustaqîm*” al-Ghazali menyatakan bahwa dalam perdebatannya dengan pengikut Bathiniyah, dia mempergunakan timbangan berpikir (*mizân*) yang diajarkan Allah kepada Rasulullah saw lewat malaikat Jibril, sebagaimana tersebut dalam al-Qur’an.⁷⁵ Jelasnya, al-Qur’an, dalam pandangan al-Ghazali, dianggap sebagai sumber segalanya, dalam pengetahuan maupun kebenaran.⁷⁶

Begitu pula dengan hadis, yang juga dianggap sebagai naql atau wahyu, dipegangi sebagai sumber pengetahuan, bersama al-Qur’an. Hanya saja, berbeda dengan al-Qur’an yang diterima secara dlaruri karena diriwayatkan secara mutawatir, dalam hal penerimaan hadis, al-Ghazali bersikap selektif. Hanya hadis-hadis *mutawâtir* yang bisa diterima sebagai sumber pengetahuan yang menyakinkan, sedang hadis yang tidak mencapai derajat tersebut, hadis *ahad*, diragukan kredibilitasnya. Adapun hadis *mustafidl*, yang statusnya terletak antara *mutawâtir* dan *ahad*, al-Ghazali tidak memberikan pernyataan yang tegas. Namun, menurut Zurkani,⁷⁷ al-Ghazali tampaknya menyamakannya dengan hadis *mutawâtir*, hanya berbeda dalam kualitas ilmu yang diperoleh; dari hadis *mutawâtir* diperoleh ilmu *dlaruri* sementara dari hadis *mustafidl* hanya diperoleh ilmu yang muktasab (*nazharî*).

Ketiga, akal. Menurut al-Ghazali,⁷⁸ akal adalah sumber, tempat terbit dan dasar pengetahuan. Relasi ilmu pengetahuan dengan akal identik dengan relasi

⁷⁵ Al-Ghazali, “*Al-Qisthâs al-Mustaqîm*”, dalam Muhammad Musthafa Abu al-`Alâ (ed), *Al-Qushûr al-Awâli*, (Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970), 15.

⁷⁶ Dalam kesempatan lain, al-Ghazali juga menyatakan bahwa al-Qur’an adalah sumber inspirasi pengetahuan. Lihat al-Ghazali, *Permata Al-Qur’an*, 22.

⁷⁷ Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 132.

⁷⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ*, 147

buah dengan pohonnya. Namun, akal bukan sumber pengetahuan yang mandiri yang bisa mengenali objek dan memutuskannya dengan dirinya sendiri; dia butuh bantuan sumber lain yang disebut wahyu, yang keduanya sekaligus merupakan satu kesatuan. Perumpaan fungsi akal dan wahyu dalam kaitannya dengan perolehan pengetahuan adalah seperti fungsi indera mata dan sinar matahari dalam proses melihat suatu benda. Suatu benda hanya bisa tampak jika ada indera mata sehat dan seberkas sinar yang menerpa benda tersebut. Karena itu, dalam pandangan al-Ghazali,⁷⁹ adalah suatu kekeliruan besar jika seseorang hanya mencukupkan satu di antara dua sumber tersebut, karena dia akan buta.

Apa yang dimaksud akal dalam pemahaman ini? Al-Ghazali menyebut empat pengertian akal.⁸⁰ *Pertama*, akal berarti suatu *gharîzah* (insting) pada manusia yang merupakan potensinya untuk bisa mengetahui macam-macam ilmu *nazharî* (yang memerlukan nalar). Insting inilah yang membedakan manusia dengan hewan. *Kedua*, akal berarti pengetahuan dasar dan sederhana yang muncul pada manusia dimulai sejak usia mumayyiz. Para teolog mendefinisikan akal ini sebagai ilmu dlaruri, pengetahuan yang bersifat niscaya, tidak perlu penalaran teoritis dalam penerimannya, seperti bilangan 2 lebih kecil dari 4. *Ketiga*, akal berarti pengetahuan yang diperoleh lewat pengembangan akal dalam pengertian pertama, yang oleh kaum filosof disebut dengan akal teoritis (*al-aql al-nazhari*). *Keempat*, akal dalam pengertian pengetahuan yang dihasilkan juga oleh pengembangan akal dalam pengertian pertama yang sifatnya bisa mengetahui akibat segala sesuatu, sehingga

⁷⁹ Al-Ghazali, *Al-Iqtishâd fî al-Îtiqâd*, (Mesir, Maktabah çubaiyah, 1962) 3.

⁸⁰ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 111-112;

orang bisa menahan diri dari menurutkan tarikan hawa nafsu untuk berbuat sesuatu yang akan berakibat buruk terhadap dirinya pada masa sesudahnya.

Menurut al-Ghazali,⁸¹ terminologi akal hanya sesuai dengan pengertian pertama, yaitu relasi akal ini dengan pengetahuan adalah seperti matahari dengan sinarnya, penglihatan dengan indera mata, sehingga inilah yang benar-benar merupakan sumber pengetahuan. Adapun ketiga pengertian lainnya hanya dipergunakan sebagai buah dari akal dalam pengertian pertama. Yang pertama adalah pokok, yang kedua adalah cabang yang dekat pada pokoknya, yang ketiga adalah cabang dari pertama dan kedua, sedang yang keempat adalah tujuan akhir. Manusia mempunyai kapasitas yang berbeda dalam akalnya menurut pengertian pertama, ketiga dan keempat, tetapi tidak pada pengertian kedua; akal manusia dalam pengertian kedua adalah sama. Akal dalam pengertian pertama dan kedua adalah anugerah Tuhan, sedang dalam pengertian ketiga dan keempat sebagai hasil perolehan (*muktasab*) dari usaha manusia.⁸²

Dengan pengertian seperti ini, akal berarti suatu potensi yang hidup dalam diri manusia. Potensi tersebut tumbuh dan berkembang seiring dengan usia perkembangan manusia dan kapasitas masing-masing. Dalam pengertian ini, akal menghasilkan berbagai pengetahuan yang pada gilirannya pengetahuan itu sendiri berkemampuan untuk mengendalikan yang bersangkutan dari tindakan yang merugikan.⁸³ Artinya, akal sebagai sumber pengetahuan al-Ghazali tidak hanya dalam pengertian pertama tetapi juga pada ketiga pengertian lainnya.

⁸¹ *Ibid*, 113.

⁸² *Ibid*, 115.

⁸³ *Ibid*,

Namun, yang perlu dicatat, meski al-Ghazali menyatakan bahwa wahyu dan akal adalah dua sumber pengetahuan yang saling melengkapi, tetapi dia juga menekankan tentang keterbatasan akal untuk mengetahui dan menonjolkan superioritas wahyu dalam hal ini. Dalam *Misykat*,⁸⁴ al-Ghazali menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah cahaya bagi akal, karena ia mampu memberikan informasi-informasi yang tidak bisa diketahui oleh akal, seperti keadaan alam ghaib dan hari akhir serta keadaan-keadaan lain yang tidak bisa diterima oleh akal. Implikasi dari penempatan sumber wahyu atas akal tersebut adalah bahwa ilmu-ilmu 'religius' (*al-ulûm al-syar'iyah*) yang diperoleh dari nabi-nabi dan tidak hadir pada mereka melalui akal⁸⁵ berada di atas ilmu-ilmu rasional yang diperoleh lewat intelek semata. Kenyataannya, dalam klasifikasi ilmu religius dan rasional,⁸⁶ al-Ghazali lebih mengunggulkan ilmu religius di atas ilmu-ilmu rasional.

Contoh yang paling jelas dalam hal ini adalah perbandingan antara fiqh dan kedokteran. Meski keduanya masuk dalam kategori fardlu kifayah, al-Ghazali tetap

⁸⁴ Al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, 273.

⁸⁵ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 29.

⁸⁶ Menurut Fazlur Rahman, pembagian ilmu atas ilmu religius-rasional oleh al-Ghazali ini, di mana ilmu religius dinilai lebih tinggi kedudukannya dibanding ilmu-ilmu rasional, harus dianggap sebagai "pembedaan paling malang dalam sejarah umat Islam", karena pembedaan inilah yang telah menyebabkan kemerosotan ilmu dan filsafat dalam dunia muslim sampai saat ini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago-London, University of Chicago Press, 1982), 33-34.

Akan tetapi, Osman Bakar menolak pendapat ini dengan beberapa alasan; (1) pembagian itu secara metodologis absah, (2) Banyak kalangan sarjana dan filosof muslim, sebelum atau sesudah al-Ghazali, mengakui keabsahan pembagian tersebut, (3) Penentangan dari kalangan sarjana religius terhadap ilmu-ilmu rasional terutama filsafat telah berlangsung lama sebelum rumusan eksplisit pembagian religius-rasional itu ada, (4) Kenyataan bahwa kemerosotan ilmu Islam tidak berlangsung hingga beberapa abad setelah pemasyarakatan klasifikasi yang bersangkutan. Lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 247-248.

Menurut al-Hasan dan Donald Hill, kemerosotan ilmu dan sains dalam Islam lebih disebabkan faktor ekonomi dan stabilitas politik, bukan pembagian ilmu religius-rasional. Kenyataannya, kemunduran sains dalam Islam tidak terjadi pada abad ke XI, melainkan pada abad XVI atau XVII, setelah wilayah-wilayah Islam tercabik dalam berbagai bagian oleh ulah imperialisme Barat dan setelah perekonomiannya hancur. Lihat al-Hasan dan Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, (Bandung, Mizan, 1993), 307-311. Lihat juga tulisan al-Hasan, "Faktor-Faktor di Balik Kemunduran Sains Islam sesudah Abad ke-16 M", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi no. 16, tahun 1996.

mengunggulkan ilmu fiqh yang religius di atas kedokteran yang rasional dengan beberapa alasan. *Pertama*, bahwa fiqh adalah ilmu syareat karena bersumber pada kenabian, sementara kedokteran tidak bersumber pada ilmu syareat. *Kedua*, ilmu fiqh tidak dapat diabaikan oleh siapapun diantara pelintas jalan akherat, baik mereka yang dalam keadaan sehat jasmani atau tidak, sementara kedokteran hanya dibutuhkan oleh orang sakit, yang jumlahnya lebih sedikit daripada yang sehat. *Ketiga*, ilmu fiqh bertetangga dengan ilmu 'jalan akherat' karena ia ditujukan pada amalan-amalan tubuh yang merupakan pancaran dari sifat-sifat dalam hati, sementara masalah sakit yang menjadi tujuan kedokteran semata bersumber pada kekeruhan dan kejernihan kondisi fisik seseorang.⁸⁷

B. Ilmu Hudluri, Religius dan Rasional.

Berdasarkan tiga sumber pengetahuan sebagaimana di atas, al-Ghazali kemudian membagi ilmu menjadi tiga bagian: ilmu perolehan (*al-'ilm al-hudluri*) yang diperoleh secara langsung atas dasar *kasyf*, ilmu-ilmu 'religius' (*al-ulul al-syar`iyah*) yang digali dari wahyu, dan ilmu-ilmu rasional (*al-ulum al-'aqliyah*) yang digali dari akal.⁸⁸

Pertama, ilmu hudluri atau ilmu yang dihadirkan. Ilmu ini bersifat langsung, serta merta, intuitif, supra rasional dan kontemplatif. Dari segi metodenya yang bersifat langsung, pengetahuan ini sebenarnya tidak berbeda dengan pengetahuan inderawi yang juga bersifat langsung dan serta merta, bedanya pengetahuan inderawi hanya berlaku pada dunia fisik. Al-Ghazali menyebut ilmu ini dengan

⁸⁷ *Ibid*, 62-63; al-Ghazali, *Ihyâ'*, 33.

⁸⁸ Al-Ghazali, 'Risâlah al-Ladûniyah', dalam *Majmû'ah Rasâil*, 227-230.

beberapa istilah, antara lain, *'ilm laduni* (pengetahuan dari yang tinggi), dan *'ilm al-mukasyafah* (pengetahuan tentang penyingkapan misteri-misteri Ilahi). Kebalikan dari ilmu hudluri adalah ilmu yang dicapai (*al-ilm al-hushuli*), yaitu pengetahuan yang bersifat tidak langsung, rasional, logis dan diskursif.⁸⁹

Menurut al-Ghazali, pengetahuan yang dihadirkan (*al-'ilm al-hudluri*) ini lebih unggul daripada ilmu yang dicapai (*al-ilm al-hushuli*), karena terbebas dari keraguan dan bahkan kesalahan. Selain itu, pengetahuan yang dihadirkan ini juga dapat memberikan kepastian tertinggi mengenai kebenaran-kebenaran spiritual. Meski demikian, pengetahuan yang dihadirkan (*al-'ilm al-hudluri*) ini tidak masuk dalam klasifikasi ilmu al-Ghazali, karena dia dinilai lebih merupakan ilmu tentang jalan menuju Tuhan dan kehidupan akherat, bukan ilmu "duniawi". Selain itu, pengetahuan yang dihadirkan (*al-'ilm al-hudluri*) juga dinilai mengatasi perbedaan ilmu religious dan ilmu rasional, seperti yang akan dijelaskan.

Kedua, ilmu-ilmu 'religious' (*al-ulul al-syar'iyah*) yang digali dari wahyu. Al-Ghazali mendefinisikan ilmu religious sebagai,

"Ilmu-ilmu religious (*al-ulul al-syar'iyah*) adalah ilmu-ilmu yang diperoleh dari nabi-nabi dan tidak hadir pada mereka melalui akal seperti aritmatika, tidak hadir melalui percobaan-percobaan seperti kedokteran, juga tidak melalui mendengar seperti Bahasa".⁹⁰

Berdasarkan definisi tersebut, al-Ghazali tampaknya ingin menjadikan ilmu-ilmu religious (*al-ulul al-syar'iyah*) berbeda, menjadi lebih khusus dan spesifik dibanding ilmu-ilmu nukilan atau transmisi (*al-ulum al-naqliyah*). Sekedar diketahui, untuk kategori ilmu yang disebutkan terakhir ini, kebanyakan sarjana

⁸⁹ Ibid,

⁹⁰ Al-Ghazali, *Kitab al-Ilm*, 36.

muslim klasik seperti Ibn Khaldun, memasukkan ke dalamnya ilmu-ilmu kebahasaan.

Akan tetapi, dalam *al-Risalah al-Laduniyah*, al-Ghazali menggunakan istilah pengetahuan religius (*al-ulul al-syar`iyah*) sebagai sinonim ilmu-ilmu nukilan (*al-ulum al-naqliyah*), sehingga masuk didalamnya adalah termasuk ilmu-ilmu kebahasaan. Meski demikian, al-Ghazali dalam klasifikasi ilmu-ilmu religious al-Ghazali tidak memasukkan ilmu kebahasaan secara umum. Ilmu-ilmu Bahasa baru dapat menjadi bagian dari ilmu-ilmu religious jika ilmu-ilmu ini telah menjadi salah satu pengantar (*muqaddimah*) dari ilmu-ilmu religious.⁹¹

Berdasarkan penjelasannya atas ilmu-ilmu religious (*al-ulum al-syar`iyah*) di atas, al-Ghazali mengkategorikan ilmu-ilmu religious menjadi dua bagian: (1) ilmu tentang Prinsip-prinsip Dasar (*al-Ushûl*) dan (2) ilmu-ilmu praktis atau ilmu cabang (*furû`*). Ilmu yang menjadi bagian dari prinsip dasar ada empat, yaitu ilmu tentang keesaan Tuhan (*`ilm al-tauhîd*), ilmu tentang kenabian, ilmu tentang akherat dan ilmu tentang sumber-sumber pengetahuan religius, baik sumber primer maupun sekunder. Ilmu yang masuk dalam kategori cabang ada tiga, yaitu Ilmu tentang kewajiban terhadap Tuhan (*ibâdah*), ilmu tentang kewajiban terhadap orang lain (*mu`amalat*) dan ilmu tentang kewajiban pada diri sendiri (*akhlâq*).

Berikut rincian dari ilmu-ilmu yang masuk dalam klasifikasi ilmu-ilmu religius (*al-ulul al-syar`iyah*).

1. Ilmu tentang Prinsip-prinsip Dasar (*al-Ushûl*)

- a. Ilmu tentang keesaan Tuhan (*`ilm al-tauhîd*).

⁹¹ *Ibid*, 38

- b. Ilmu tentang kenabian
- c. Ilmu tentang akherat.
- d. Ilmu tentang sumber-sumber ilmu agama, baik sumber primer maupun sekunder.

2. Ilmu-ilmu Praktis atau cabang (*furû*).

- a. Ilmu tentang kewajiban terhadap Tuhan (*'ibâdah*).
 - Yang diwajibkan (*wâjib*) dan dilarang (*haram*).
 - Yang dianjurkan (*mustahâb*), dibiarkan (*mubâh*) dan dicela (*makruh*).
- b. Ilmu tentang kewajiban terhadap orang lain (*mu'amalat*).
 - Transaksi niaga (*mu`âmalah*).
 - Kontrak-kontrak (*mu`aqqadah*).
- c. Ilmu tentang kewajiban pada diri sendiri, terkait dengan peningkatan kualitas moral (*al-'ilm al-akhlâq*).

Ketiga, ilmu-ilmu rasional (*al-ulum al-'aqliyah*). Al-Ghazzali mendefinisikan ilmu rasional sebagai ilmu-ilmu yang dicapai atau diperoleh melalui intelek manusia semata, berbeda dengan pengetahuan religius (*al-ulul al-syar'iyah*) yang didasarkan atas wahyu dan pengetahuan yang dihadirkan (*al-'ilm al-hudluri*) yang didasarkan atas pengalaman spiritual secara langsung. Ilmu-ilmu yang masuk kategori ini adalah semua jenis ilmu filosofis dalam pandangan al-Farabi, baik filsafat teoritis maupun filsafat praktis, termasuk ilmu-ilmu politis dan etis. Konsep ini akhirnya membedakan al-Ghazali dari al-Farabi. Menurut al-Farabi, ilmu-ilmu filsafat praktis masuk dalam kategori ilmu-ilmu agama bukan filsafat, sedang al-Ghazali memasukkan ilmu filsafat praktis kedalam klasifikasi ilmu-ilmu rasional.

Satu hal penting yang harus dipahami soal hubungan wahyu-akal sebagai sumber-sumber pengetahuan dalam konsep al-Ghazali yang kemudian berdampak pada klasifikasi ilmu yang dibuatnya. Kebanyakan teolog saat itu menilai bahwa wahyu dan akal adalah dua hal yang berbeda dan bertentangan. Al-Ghazali melihat sebaliknya. Menurutnya, wahyu dan akal adalah dua hal yang saling membutuhkan dan melengkapi. Keduanya tidak bertentangan. Akan tetapi, konsep keterbasan akal untuk mengetahui suatu objek sangat ditekankan oleh al-Ghazali, sekaligus menunjukkan keunggulan wahyu atas nalar. Sedemikian, sehingga secara hierarchis, ilmu-ilmu religius yang bersumber pada wahyu dinilai lebih unggul daripada ilmu-ilmu rasional yang bersumber pada nalar.

Al-Ghazali mengklasifikasi ilmu-ilmu rasional dalam empat bagian: logika, matematika, fisika dan metafisika. Ilmu yang masuk dalam kategori matematika adalah aritmatika, geometri, astronomi dan music; ilmu yang masuk kategori fisika adalah kedokteran, meteorology, mineralogy dan kimia; ilmu yang masuk kategori metafisika adalah ilmu ketuhanan, ilmu tentang kenabian, ilmu tentang substansi-substansi, ontology dan teurgi.

Berikut rincian dari ilmu-ilmu yang masuk dalam klasifikasi ilmu-ilmu rasional (*al-ulum al-aqliyah*).

1. Logika
2. Matematika
 - a. Aritmatika
 - b. Geografi
 - c. Astronomi
 - d. Music

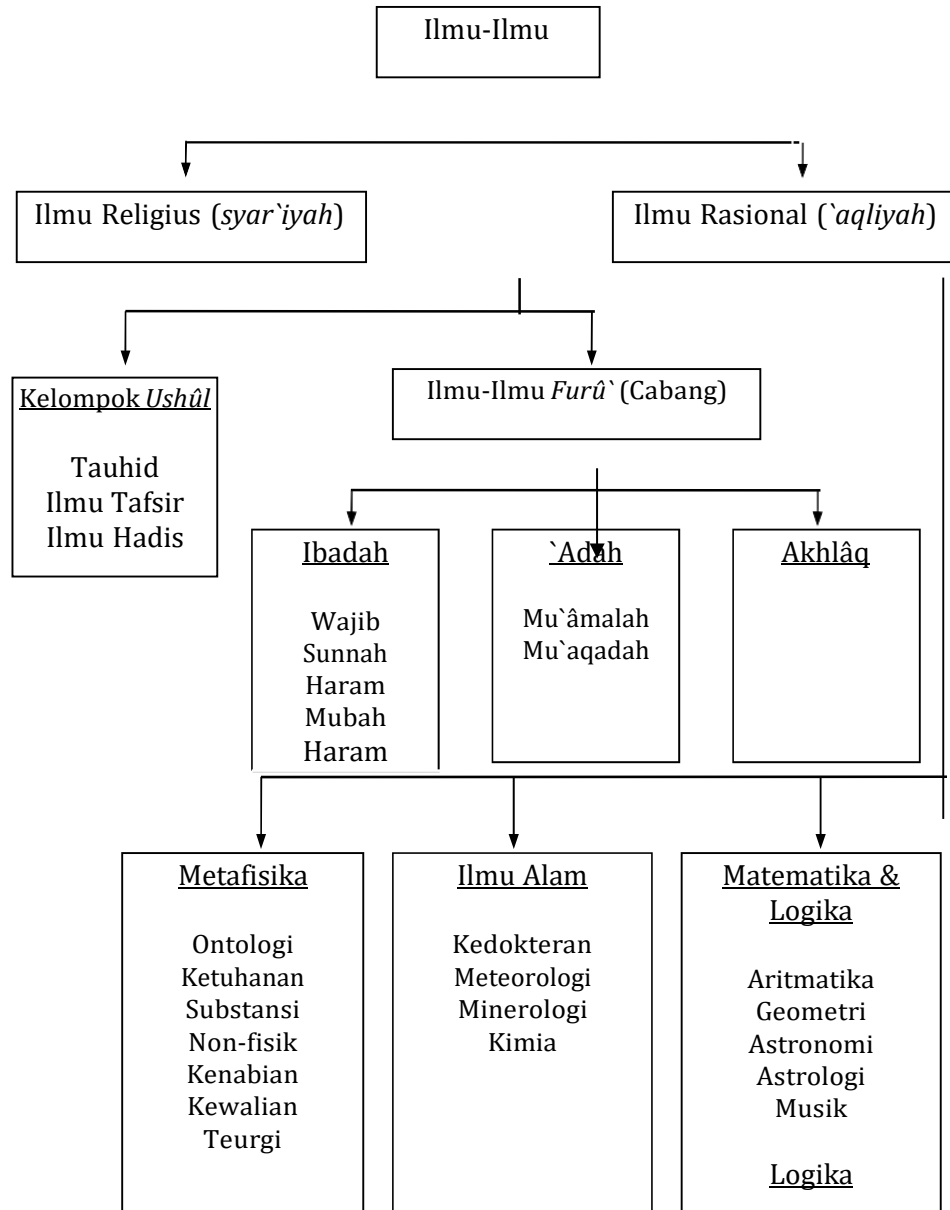
3. Fisika

- a. Kedokteran
- b. Meteorology
- c. Mineralogy
- d. Kimia

4. Metafisika

- a. Ilmu ketuhanan
- b. Ilmu tentang kenabian
- c. Ilmu tentang substansi-subtansi
- d. Ilmu tentang realitas non-fisik
- e. Ontology
- f. Teurgi.

**Klasifikasi Ilmu Berdasarkan Sumber
(Risâlah al-Ladûniyah).**



C. Strata Sumber dan Keilmuan.

Menurut al-Ghazali, seperti disinggung di atas, tiga sumber keilmuan di atas, yaitu pengalaman spiritual secara langsung (kasyf), wahyu dan rasio, tidak pada posisi yang setara, melainkan bersifat hierarkhis. Sumber pengetahuan yang dinilai

paling tinggi, valid dan terpercaya adalah kasyf, pengalaman spiritual secara langsung. Di bawah akal adalah wahyu. Wahyu sebagai sumber pengetahuan ditempatkan di bawah kasyf. Namun, hal itu bukan berarti al-Ghazali meragukan validitas wahyu sebagai firman Tuhan yang diturunkan kepada Rasulullah. Penempatan wahyu di bawah kasyf ini semata didasarkan atas kenyataan bahwa wahyu adalah bahan “mentah” yang masih membutuhkan pemahaman sebelum diaplikasikan, dan pemahaman atas wahyu masih harus menggunakan akal, sedang akal sendiri mengandung kelemahan karena sifatnya yang perspektif dan metodologis.

Al-Ghazali, sebagai seorang sufis, membedakan konsep antara konsep tahu definisi api, pernah melihat api dan terbakar api. Pengetahuan paling valid adalah terbakar api, tidak hanya pernah melihat api atau sekadar tahu definisi api. Apapun yang kita pahami lewat diskusi dan penalaran rasional, meski dari ayat-ayat wahyu sekalipun, dia hanya sebatas pemahaman, belum penghayatan dan pengalaman langsung seperti kasyf, yang diumpamakan sebagai terbakar api.⁹² Meski demikian, kasyf sebagai sumber pengetahuan menurut al-Ghazali tidak dapat diberikan, dikaji dan dilakukan oleh semua orang, melainkan hanya untuk kalangan tertentu yang mempunyai kemampuan dan memenuhi persyaratan untuk itu. Sumber pengetahuan yang ditempatkan pada posisi paling bawah adalah rasio, karena rasio dinilai adalah sifat bawaan manusia sendiri yang berkembang sesuai dengan perkembangan jiwa manusianya, bukan langsung firman dari Tuhan yang Maha Agung.

⁹² Al-Ghazali, *Ihya*, 67.

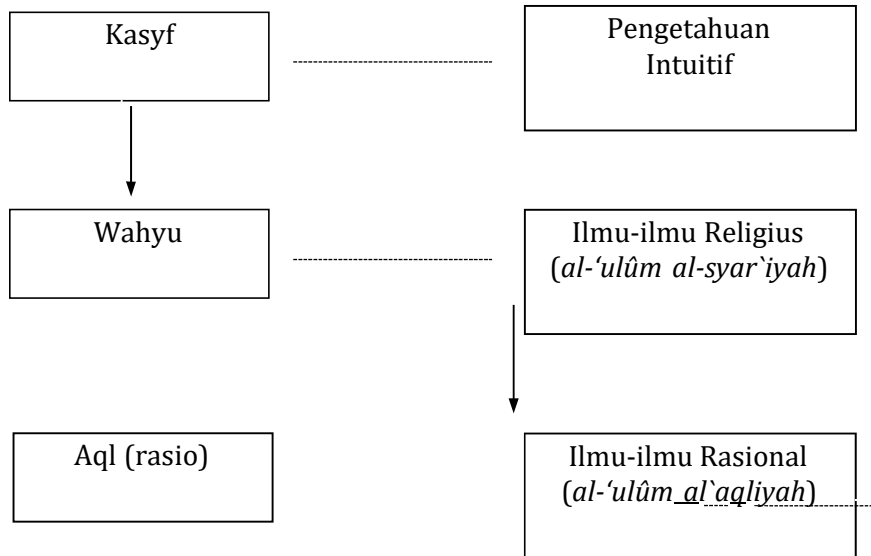
Berdasarkan sumber pengetahuan yang bersifat hierarkhis tersebut, maka ilmu-ilmu yang dihasilkan dari sumber-sumber tersebut juga tidak berada pada posisi yang sama melainkan bersifat hierarkhis. Ilmu yang dinilai paling unggul dan tinggi adalah ilmu-ilmu religious yang digali dan dihasilkan dari wahyu. Di bawahnya adalah ilmu-ilmu rasional yang digali dan dikembangkan berdasarkan olah nalar dan logika.

Berikut adalah bagan hierarkhis sumber dan kaitannya dengan ilmu yang dihasilkannya.

Bagan: Starta Sumber dan Pengetahuan

Klasifikasi Sumber

Klasifikasi Pengetahuan



Catatan: Pengetahuan intuitif yang dihasilkan dari kasyf bersifat individual, tidak untuk masyarakat umum. Dalam klasifikasi urgensitas, meski al-Ghazali menghukumi fardlu `ain, tetapi tetap tidak untuk setiap orang melainkan hanya bagi mereka yang mampu dan telah memenuhi syarat untuk itu.

BAB IV

KLASIFIKASI URGENSITAS

Urgensitas atau tingkat kepentingan suatu ilmu terkait dengan hokum mencarinya. Al-Ghazali membagi dan membedakan hokum mencari ilmu menjadi beberapa bagian, sehingga pengetahuan yang ada juga dapat dibagi dalam beberapa klasifikasi sesuai dengan hokum yang diberikannya. Karena itu, pada bagian ini akan didiskusikan tentang dua hal: hokum-hukum mencari ilmu dan rincian ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori masing-masing hokum tersebut.

A. Hukum-Hukum Pencarian Ilmu.

Benar bahwa mencari ilmu adalah wajib dalam Islam, seperti disampaikan dalam sebuah hadits "*Mencari ilmu adalah wajib atas setiap muslim*".⁹³ Akan tetapi, seperti dinyatakan al-Ghazali, para sarjana muslim tidak sepakat tentang cabang-cabang pengetahuan yang wajib dicari, sehingga mereka terpecah dalam berbagai kelompok.⁹⁴ Apalagi di tambah kenyataan bahwa pengetahuan yang ada tidak hanya membawa manfaat, tapi tidak jarang bisa juga menimbulkan mudlarat, sehingga dalam pencariannya muncul ketentuan hukum tidak hanya wajib, tetapi juga mubah (boleh), bahkan haram.

Berdasarkan pertimbangan atas tingkat kegunaan, juga kemudlaratan sebuah disiplin ilmu dalam perspektif religius, al-Ghazali membagi ilmu dalam lima

⁹³ Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulum al-Din* (Beirut, Dar al-Fikr, tt), 26.

⁹⁴ *Ibid.* Menurut al-Ghazali, masing-masing kelompok menegaskan perlunya memperoleh cabang pengetahuan yang kebetulan merupakan spesialisasinya.

hierarki hukum. *Pertama*, pengetahuan yang masuk dalam kategori *fardlu `ain*, yakni ilmu-ilmu yang harus dimiliki oleh setiap orang Islam, tidak boleh tidak, demi kebaikan dan keselamatannya di kehidupan kemudian (akhirat). Ilmu yang masuk dalam kategori ini mengacu pada ilmu-ilmu yang mengarah pada jalan menuju pada keselamatan hidup sesudah mati (*ilm tharîq al-âkhirah*).⁹⁵ Meski demikian, pelaksanaan tugas mencari ilmu fardlu `ain ini harus disesuaikan dengan tingkat kebutuhan (jangka panjang dan pendek) dan kemampuan diri sendiri.

Ilmu-ilmu fardlu `ain berkenaan dengan tiga hal; (1) *i`tiqad* (hal-hal yang wajib diimani dan diyakini), (2) *`amalan* (yang harus dikerjakan), (3) *larangan* (penghindaran diri).⁹⁶ Kewajiban untuk mencari pengetahuan tentang ketiga aspek kehidupan ini disyaratkan oleh munculnya perkembangan-perkembangan baru dan lingkungan-lingkungan yang berubah dalam kehidupan individu.⁹⁷ Mengenai *i`tiqad* (kepercayaan), doktrin-doktrin dasar yang harus dipelajari oleh seseorang harus tetap atau sama sepanjang hayatnya, meski pengetahuan tersebut mungkin bisa berubah, makin mendalam atau terlanda kebimbangan. Dalam pada ini, jika keimanan seseorang dilanda keraguan, ia wajib mencari pengetahuan yang dapat menghilangkan keraguan tersebut.

Mengenai amalan wajib, seperti shalat, puasa dan membayar zakat, kewajiban untuk memperoleh pengetahuan tentang hal ini sebagian ditentukan oleh waktu. Misalnya, seseorang tidak diwajibkan untuk mempelajari ilmu tentang puasa hingga menjelang Ramadhan, saat mengamalkan puasa. Begitu pula yang terjadi

⁹⁵ *Ibid.* Apa yang dimaksud dengan ilmu “jalan akhirat” di sini adalah ilmu tentang cara mengkilapkan cermin hati dengan membersihkannya dari segala kotoran, yang menghalangi manusia dengan Tuhan dan menjauhkan dari makrifat tentang sifat-sifat dan tindakan-Nya.

⁹⁶ *Ibid.*, 27.

⁹⁷ *Ibid.*, 28.

pada soal-soal larangan, misalnya, orang bisu tidak wajib mengetahui apa yang haram dalam ucapan. Demikian pula orang buta, tidak wajib mengetahui hal-hal yang haram untuk dilihat.⁹⁸

Al-Ghazali membagi ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain ini dalam dua bagian: ilmu esoterik (*`ilm al-mukâsyafah*) dan ilmu eksoterik (*`ilm al-mu`âmalah*).⁹⁹ Ilmu *mukâsyafah* adalah ilmu batin yang berusaha untuk menyingkap atau memahami makna-makna yang tersembunyi, seperti makna kenabian, makna wahyu, malaikat, mizan, shirat, bagaimana setan berbenturan dengan malaikat dan seterusnya.¹⁰⁰ Meski demikian, karena ia bersifat esoterik, pencariannya tidak diwajibkan atas setiap individu muslim, tetapi hanya ditujukan kepada minoritas orang yang layak dan cakap dalam jalan spiritual; dan karena bersifat individual pula, ilmu-ilmu esoterik (*kasyf*) ini tidak masuk dalam daftar klasifikasi keilmuan yang dibuat al-Ghazali, sehingga tidak bisa ditampilkan dalam penyusunan hierarki yang dibuat.

Ilmu *mu`âmalah* adalah ilmu yang mengatur praktek-praktek kebaktian (*`ibâdah*) yang mencakup doktrin dan praktek sekaligus. Ilmu yang berhubungan dengan doktrin adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan rukun iman atau tiang-tiang mendasar dari iman Islam dan doktrin-doktrin fundamental yang diturunkan darinya. Ilmu-ilmu ini dicari karena menyelamatkan jiwa dan demi kebahagiaan di hari kelak. Sementara itu, ilmu praktek kebaktian yang berhubungan dengan

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, 33. Dalam pembagian ini, apa yang dimaksud dengan ilmu mu`âmalah oleh al-Ghazali sebenarnya adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan persoalan pembersihan penyakit hati, seperti sikap sombong, riya dan sejenisnya, bukan ilmu-ilmu eksoterik sebagaimana yang ditulis. Pemaknaan ini didasarkan atas keterangan lain dari al-Ghazali tentang unsur-unsur praktek kebaktian yang dimasukkan dalam kategori fardlu `ain. Lihat al-Ghazali, *Ibid.*, 29-30.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 33.

praktek religius adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan rukun Islam dan hal-hal tentang kewajiban manusia kepada jiwanya sendiri (*'ilm al-akhlâq*).¹⁰¹

Kedua, kategori *fardlu kifayah*, yaitu segala ilmu yang sama sekali tidak boleh diabaikan dalam upaya penegakan urusan duniawi, seperti fiqh (yurisprudensi) dan kedokteran.¹⁰² Ilmu-ilmu seperti ini, jika tidak dikuasai oleh seorangpun, masyarakat akan mengalami kesulitan, sementara jika sudah dikuasai oleh sebagian orang dan dalam jumlah yang cukup, kewajiban pencariannya pada orang lain telah gugur. Karena itu, dalam pencariannya, berbeda dengan ilmu-ilmu fardlu `ain yang dianggap terpuji secara total dan yang semakin didalami semakin baik dan terpuji, menurut al-Ghazali, pengetahuan yang masuk dalam kategori fardlu kifayah justru harus dicari hanya dalam suatu batas tertentu, yaitu batas kecukupan. Dalam rumusan al-Ghazali,¹⁰³ karena batas kecukupan ini bervariasi menurut individu, disiplin dan kebutuhan masyarakat yang berubah. Apa yang dimaksud batas kecukupan dalam hal ilmu-ilmu fardlu kifayah secara umum meliputi tiga hal: (1) Bahwa ilmu-ilmu kategori fardlu kifayah tidak boleh dipelajari melebihi batas apa yang dipelajari dari ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain. Artinya, orang yang mempelajari ilmu fardlu kifayah harus senantiasa menjaga keunggulan dan prioritas ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu `ain. (2) Bahwa orang yang mempelajari ilmu-ilmu kifayah harus benar-benar mengalami kemajuan bertahap dalam studi yang dilakukan atas ilmu-ilmu kategori ini, (3) Bahwa orang harus menahan diri untuk mempelajari ilmu-ilmu tersebut jika telah dipelajari orang lain

¹⁰¹ Al-Ghazali, "Al-Risâlah al-Ladûniyah", dalam *Majmû`ah Rasâil*, 222.

¹⁰² Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 29.

¹⁰³ *Ibid*,

dalam jumlah yang cukup. Dalam pandangan al-Ghazali,¹⁰⁴ perolehan sebuah ilmu terdiri atas tiga tingkatan: terbatas (*iq̣tishâr*), cukup (*iq̣tishâd*) dan tingkat lanjut (*istiq̣shâ*). Ilmu-ilmu yang ada dalam kategori fardlu kifayah tidak boleh dikejar hingga keluar dari batas dua derajat yang pertama.

Menurut al-Ghazali, ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardlu kifayah* terdiri atas empat jenis: *ushl* (pokok), *furû`* (cabang), *muqaddimât* (prasarana), dan *mutammimât* (pelengkap).¹⁰⁵ Ilmu yang termasuk dalam kelompok prinsip (*ushûl*) adalah tafsir, hadis, ijma dan atsar sahabat; yang masuk dalam kelompok *furû`* adalah ilmu-ilmu yang menjadi bagian ilmu prinsip (*ushûl*) tetapi tidak bisa dipahami secara langsung (tekstual) tetapi bisa dicerap oleh akal; yang masuk dalam kelompok *muqaddimât* adalah seperti ilmu bahasa dan ilmu nahwu yang merupakan alat untuk memahami kitab Allah, al-Qur'an; yang masuk dalam kelompok *mutammimât* antara lain pengetahuan tentang *nâsikh* dan *mansûkh*, `âm dan *khâs*, ilmu tentang para perawi hadis dan sejenisnya.¹⁰⁶

Di samping empat jenis keilmuan di atas, ada beberapa ilmu lain yang secara eksplisit disebut khusus oleh al-Ghazâlî sebagai kategori fardlu kifayah. Ilmu-ilmu tersebut adalah kedokteran (*al-thib*) dan aritmatika (*al-hisâb*), juga politik (*al-siyâsah*), logika (*al-manthiq*)¹⁰⁷ ilmu teologi (*ilm al-kalâm*) dan metafisika.¹⁰⁸

Beberapa dasar ketrampilan dan industri, seperti pertanian (*al-fallâhah*), tekstil (*al-*

¹⁰⁴ *Ibid*,

¹⁰⁵ *Ibid*,

¹⁰⁶ Uraian lebih lengkap tentang masalah ini, lihat *ibid*, 29-30.

¹⁰⁷ Tentang logika dalam kategori fardlu kifayah ini disimpulkan dari penegasan al-Ghazali bahwa logika adalah disiplin ilmu yang sangat dibutuhkan ilmu kalam, padahal al-Ghazali menganggap ilmu kalam sebagai kategori fardlu kifayah. Lihat al-Ghazali, *Ihyâ`*, 36; Marmura, "Sikap al-Ghazâlî Terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler dan Logika", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi 6, Oktober 1992.

¹⁰⁸ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 241. Menurut Bakar, pemasukan metafisika dalam kategori fardlu kifayah ini didasarkan kenyataan bahwa al-Ghazali tidak menganggap metafisika sebagai ilmu rasional terpisah, melainkan sebagai bagian dari ilmu-ilmu religius terpuji.

hiyâkah) dan desain busana (*al-khiyâyah*), masuk juga dalam kategori fardlu kifayah.¹⁰⁹

Ketiga, ilmu-ilmu dalam kategori *fadlîlah* (mengandung keutamaan), tetapi tidak mencapai tingkat fardlu. Misalnya, spesialisasi aritmatika, yang jarang sekali diperlukan tetapi bermanfaat dan memperkuat kadar yang diperlukan.¹¹⁰

Keempat, pengetahuan dalam kategori netral, tidak dilarang (*mubâh*). Misalnya, ilmu mengubah syair-syair sepanjang tidak menggunakan kata-kata vulgar atau tidak senonoh, ilmu sejarah untuk mencatat peristiwa-peristiwa penting dan sejenisnya.¹¹¹ Ilmu-ilmu lain yang disebut sebagai ilmu yang diperbolehkan (*mubâh*) adalah geometri,¹¹² astronomi dan musik.¹¹³

Kelima, pengetahuan dalam kategori tercela (*madzmûmah*). Menurut al-Ghazali,¹¹⁴ semua ilmu pada dasarnya tidak ada yang tercela, tetapi dia bisa menjadi tercela dalam kaitannya dengan manusianya, dengan adanya salah satu dari tiga sebab. Pertama, bahwa ilmu-ilmu tersebut menyebabkan suatu kerusakan, baik bagi orang yang mempraktekkan ataupun kepada orang lain, seperti, ilmu sihir dan jimat.¹¹⁵ Dari sisi ilmunya sendiri, ilmu-ilmu seperti ini sebenarnya memang tidak tercela tetapi ilmu ini tidak menghasilkan apapun kecuali untuk menimpakan mencelakakan orang lain dan merupakan alat kejahatan bagi yang mempraktekkan. Padahal, sarana untuk menimbulkan kejahatan adalah sebuah kejahatan pula.

¹⁰⁹ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 29.

¹¹⁰ *Ibid*,

¹¹¹ *Ibid*.

¹¹² *Ibid*, 36.

¹¹³ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 241. Menurut Bakar, al-Ghazali membela musik sebagai sarana kehidupan religius dan kebaktian mistis, sebagai penunjang kenikmatan estetik yang menyenangkan sekaligus agen moral yang efektif.

¹¹⁴ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 44.

¹¹⁵ *Ibid*.

Karena itulah, ilmu-ilmu seperti ini dianggap tercela atau jahat di samping aspek praktis dari ilmu-ilmu ini banyak yang bertentangan dengan syariat agama.

Kedua, pengetahuan dianggap tercela jika bahaya yang ditimbulkan lebih besar dibanding manfaat yang bisa diambil, misalnya, *horoskop* (ilmu ramalan bintang).¹¹⁶ Ketercelaan horoskop didasarkan atas beberapa alasan. Pertama, bahwa horoskop mengajarkan bahwa bintang-bintang tertentu mempunyai pengaruh atas berbagai kejadian di bumi. Menghubungkan suatu kebaikan atau kejahatan dengan pengaruh bintang-bintang bisa membahayakan aqidah orang awam. Karena itu, syariat agama melindungi kesejahteraan religius dan spiritual komunitas muslim secara keseluruhan dengan menyatakan bahwa horoskop adalah ilmu tercela. Kedua, adanya ramalan horoskop tentang kejadian masa depan dengan dasar sebab-sebab tertentu. Ramalan tersebut semata-mata murni terkaan dan tidak bisa ditentukan dengan keyakinan atau bahkan dengan kemungkinan sekalipun; walaupun ternyata ramalan tersebut benar atau terbukti, maka itu hanya kebetulan sifatnya. Karena itu, horoskop dinilai tercela karena ketidaktahuan dan kejahilan ini. Ketiga, bahwa dengan semua sifatnya yang seperti itu, horoskop berarti tidak berguna sama sekali. Horoskop dianggap tercela karena ia hanya membuang-buang waktu dan hidup, sesuatu yang berharga bagi manusia. Menyia-nyaiakan sesuatu yang berharga berarti tercela.¹¹⁷

Ketiga, sebuah ilmu dianggap tercela jika pencarian jenis pengetahuan tersebut tidak memberikan peningkatan pengetahuan secara nyata kepada orang

¹¹⁶ *Ibid*, 45.

¹¹⁷ *Ibid*, 45-46. Dalam hal pelarangan horoskop, al-Ghazali bukanlah tokoh muslim pertama. Seorang fuqaha dan teolog Andalus, Ibn Hazm (w. 1064 M) telah melakukan hal yang sama terhadap ilmu horoskop. Hanya saja, bedanya dengan al-Ghazali, Ibn Hazm menolak horoskop lebih didasarkan faktor keilmuan, yakni bahwa horoskop tidak bisa diuji secara ilmiah. Lihat, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 243.

yang mempelajari atau mempraktekkannya. Kriteria ini di contohkan al-Ghazali dengan belajar ilmu yang remeh sebelum ilmu-ilmu yang penting, mempelajari rahasia-rahasia Ilahi bagi orang yang belum mempunyai syarat dan kemampuan untuk itu, yang akhirnya justru membingungkan dan membahayakan keimanan yang diyakininya.¹¹⁸

Tiga tipe pengetahuan tercela dari al-Ghazali tersebut, menurut Osman Bakar,¹¹⁹ selaras dengan tiga derajat ketercelaan yang lain. Derajat-derajat ini dipahami bukan dalam pengertian kualitatif melainkan kuantitatifnya, yakni mengacu pada jumlah orang yang terpengaruh pada efek-efek membahayakan dari masing-masing tipe tersebut. Tipe pertama, ilmu sihir, misalnya, menghasilkan peringkat bahaya paling tinggi dalam pengertian bahwa tidak ada seorangpun, bahkan seorang nabi atau seorang ahli hikmah, kebal dari kejahatan ilmu sihir.¹²⁰ Tipe kedua, contohnya astrologi, berada pada peringkat ketercelaan lebih rendah karena ilmu ini tidak membahayakan sekelompok orang “yang memiliki dasar keyakinan yang memadai”, meski tidak juga memberi manfaat. Tipe ketiga, yang dicontohkan dengan ilmu-ilmu sepele, dikaitkan dengan peringkat ketercelaan terendah dalam pengertian bahwa ia berbahaya hanya bagi sejumlah kecil orang.

B. Pembagian Ilmu.

¹¹⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 46.

¹¹⁹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 244.

¹²⁰ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 44-45. Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari-Muslim, dari Aisyah. Namun, tidak sedikit di antara pakar hadis modern meragukan hadis tersebut, bahkan menolaknya berdasarkan metode kritik matan. Alasannya, Rasul saw adalah *makshûm* (terjaga dari segala macam dosa dan kesalahan manusiawi) sementara orang yang tersihir tidak mampu membedakan antara realitas dengan halusinasi.

Berdasarkan atas hokum-hukum mencari ilmu yang berbeda sebagaimana dijelaskan di atas, al-Ghazali mengklasifikasi ilmu-ilmu dalam beberapa bagian, sesuai dengan hokum pencariannya masing-masing.

Pertama, fardlu ain, yaitu ilmu-ilmu yang harus dikuasai oleh masing-masing individu muslim karena sangat dibutuhkan untuk kehidupannya di dunia maupun keselamatannya di akherat (*ilm thariq al-akhirat*). Ada dua hal pokok yang dimasukkan al-Ghazali dalam bidang ini, yaitu ilmu *mukasyafah* yang esoteric dan syariah yang eksoterik. Ilmu mukasyafah adalah ilmu yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman spiritual. Ilmu ini dan prosesnya hanya dapat dilakukan oleh orang-orang tertentu yang telah mempunyai kemampuan untuk itu. Karena itu, meski ilmu *mukasyafah* masuk dalam kategori ilmu fardlu ain, menurut al-Ghazali, ilmu ini tidak diberlakukan pada semua orang, melainkan hanya untuk orang-orang tertentu yang sangat terbatas dan cakap di jalan spiritual.¹²¹

Adapun ilmu-ilmu syariah yang eksoterik, yang masuk dalam kategori fardlu ain, dibagi menjadi dua bagian, yaitu doktrin dan praktek. Ilmu yang bersifat doktrin ini terkait dengan doktrin keesaan Tuhan dan segala hal yang terkait dengan pokok-pokok rukun iman. Ilmu-ilmu yang bersifat praktek ibadah terbagi lagi menjadi praktek-praktek religious yang bersifat zahir dan praktek-praktek spiritual yang bersifat batin. Menurut al-Ghazali, ilmu-ilmu praktek religious yang zahir terkait dengan perbuatan-perbuatan dan fungsi-fungsi indera eksternal, sedang ilmu-ilmu praktek spiritual yang bersifat batin terkait dengan perbuatan-perbuatan dan fungsi-fungsi hati.

¹²¹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, 238.

Selanjutnya, hal-hal yang bersifat zahir dibagi lagi menjadi amalan-amalan peribadatan (ibadah) dan ilmu tentang adat kebiasaan (adah). Begitu juga ilmu tentang yang batin, dibagi menjadi dua, yaitu kualitas-kualitas batin yang mengakibatkan pada kerusakan (*muhlikat*) dan kualitas-kualitas jiwa yang membawa kepada keselamatan (*munjiyat*). Semua bagian ilmu tersebut masuk dalam kategori fardlu ain.

Selain ilmu-ilmu religious, al-Ghazali juga memasukkan bagian dari ilmu-ilmu rasional ke dalam ketentuan fardlu ain, yaitu ilmu-ilmu metafisis dari filsafat. Namun, yang masuk di sini tidak meliputi semua bentuk ilmu metafisika melainkan hanya yang terkait dengan kajian tentang keesaan Tuhan.¹²²

Kedua, fardlu kifayah, yaitu ilmu-ilmu yang harus dikuasai oleh sebagian kalangan sampai batas kecukupan untuk kepentingan social. Ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori fardlu kifayah ini cukup banyak, baik dari unsur ilmu-ilmu religious maupun ilmu-ilmu rasional. Untuk ilmu-ilmu dari unsur ilmu religious ada dua kelompok, yaitu (1) ilmu-ilmu tentang sumber-sumber pengetahuan religious, yang masuk dalam kategori ilmu ushul, (2) ilmu yurisprudensi dan ilmu-ilmu yang menjadi bagian dari ilmu-ilmu cabang. Untuk bagian pertama, ilmu tentang sumber-sumber pengetahuan religious, terdiri atas dua kajian. Pertama, ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimat*) atau ilmu-ilmu alat, antara lain, seperti ilmu Bahasa dan ilmu tulis menulis. Kedua, ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimat*) yang terdiri atas ilmu tafsir, ilmu tentang periwayatan hadits, ushul al-fiqh, dan biografi.

¹²² Al-Ghazali, *Ihya*, 53

Ilmu-ilmu cabang (*furu'*) sendiri terdiri atas tiga hal: (1) ilmu-ilmu yang terkait dengan ritus-ritus dan pengabdian kepada Tuhan (*ibadah*), (2) ilmu yang terkait dengan kewajiban seseorang kepada orang lain dan masyarakat (*mu'amalat*), dan ilmu-ilmu yang terkait dengan kewajiban manusia kepada peningkatan kualitas jiwa dan moralnya sendiri (*ilm al-akhlaq*).

Selain ilmu-ilmu tersebut, secara khusus al-Ghazali menyebut ilm al-kalam atau teologi masuk dalam kategori ilmu fardlu kifayah. Teologi disebut masuk dalam kategori fardlu kifayah karena teologi tidak dapat dicari secara khusus dan dikaji secara mendalam, melainkan seperlunya untuk kepentingan teologis. Selain itu, secara metodologis ilmu teologis tidak dapat memuaskan dahaga orang-orang yang berpikir rasional dan sufistik.¹²³

Adapun dari ilmu-ilmu rasional yang masuk dalam ketentuan fardlu kifayah adalah, *pertama*, ilmu medis atau kedokteran. Ilmu medis dimasukkan karena dianggap sangat penting untuk kemaslahatan ummat, sehingga sebagian umat Islam sampai batas kecukupan harus ada yang menjadi dokter atau tenaga medis, untuk menjaga dan mengurus kesehatan masyarakat. *Kedua*, aritmatika atau matematika, karena dinilai sangat penting untuk kebutuhan keseharian, seperti pembagian waris, transaksi dan pengembangan ilmu-ilmu eksakta. *Ketiga*, logika, dimasukkan karena digunakan sebagai sarana untuk berpikir logis dalam penalaran teologis dan pengembangan ilmu-ilmu rasional.¹²⁴

Keempat, ilmu pertanian (*al-fallahah*), masuk ketentuan fardlu kifayah karena dinilai sangat penting untuk kelangsungan dan budidaya pangan umat

¹²³ Kajian mendalam tentang teologi ini, lihat a. Khudori Soleh, *Teologi Islam* (Malang, UIN Press, 2013).

¹²⁴ Al-Ghazali, *Ihya*, 36.

manusia. Tidak dapat dibayangkan bagaimana supply kebutuhan pokok manusia jika umat Islam tidak ada yang menguasai ilmu pertanian ini. *Kelima*, ilmu tekstil (*al-hiyakah*) sebagai bahan kebutuhan pokok manusia, yaitu sandang, disamping pangan dan papan. *Keenam*, ilmu desain (*al-khiyayah*). Ilmu ini saat ini bisa berupa desain busana ataupun desain bangunan yang dikenal dengan istilah arsitektur. Ilmu desain, baik desain busana maupun desain bangunan, keduanya masuk dalam ketentuan fardlu kifayah karena dinilai sangat penting untuk mendukung terpenuhinya kebutuhan pokok hidup orang banyak. Desain bangunan atau arsitektur untuk menata hunian yang rapi dan Islami, sedang desain busana untuk menampilkan busana yang santun dan Islami.¹²⁵

Ketiga, ketentuan hukum fadlillah, sangat diutamakan atau sangat disarankan. Secara eksplisit al-Ghazali menyebut ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori hukum ini adalah mengambil spesialisasi kedokteran dan matematika. Menempuh studi lanjut atau mengambil spesialisasi dari sebuah keilmuan sangat disarankan oleh al-Ghazali, karena seseorang diharapkan akan menjadi ahli dalam bidang yang ditekuninya.¹²⁶ Dalam konteks kita saat ini, itu sama seperti mengambil studi tingkat Doktor atau minimal tingkat Master. Mengikuti al-Ghazali, hal itu sangat disarankan.

Keempat, ketentuan hukum mubah. Ilmu-ilmu yang masuk dalam kelompok hukum ini adalah ilmu-ilmu yang dinilai tidak mendatangkan manfaat secara langsung pada keselamatan ukhrawi dan duniawi seseorang, tetapi juga tidak memberikan dampak negative jika harus ditinggalkan. Al-Ghazali menyebut

¹²⁵ *Ibid.*, 29.

¹²⁶ *Ibid.*

geometri, astronomi dan music masuk dalam ketentuan hukum mubah. Ketiga macam keilmuan ini tidak terlarang untuk dipelajari, tetapi juga tidak dianjurkan apalagi diwajibkan, baik wajib ain maupun wajib kifayah. Mubah atau boleh saja.

Selain tiga bidang keilmuan tersebut, ilmu sejarah yang mengkaji tentang kronologi dan kejadian-kejadian penting juga masuk kategori mubah. Ilmu sejarah tidak terlarang untuk dipelajari, tetapi tidak dianjurkan. Ilmu menggubah syair-syair juga masuk dalam ketentuan hukum mubah, dengan ketentuan bahwa ilmu ini tidak digunakan untuk menggubah syair-syair dalam Bahasa yang tidak pantas, tidak senonoh dan sejenisnya.¹²⁷ Dengan demikian, belajar menggubah syair tidak terlarang dalam pandangan al-Ghazali, meski juga tidak dianjurkan apalagi diwajibkan. Ini berbeda dengan pemahaman kebanyakan masyarakat bahwa al-Ghazali melarang nyanyian dan syair-syair, sehingga bidang seni Islam menjadi tidak berkembang karena dibatasi oleh hukum haram.

Kelima, ketentuan hukum tercela (*madzmumah*). Al-Ghazali menyebut ada tiga macam ilmu yang masuk kategori ini, yaitu ilmu sihir, mantera dan jimat-jimat. Saat ini, ilmu-ilmu yang masuk kategori tercela mungkin bisa bertambah sesuai dengan ketentuan bahwa sebuah ilmu dianggap tercela jika tidak menambah kebaikan, baik pada yang bersangkutan maupun kepada masyarakat. Sebaliknya, justru mengakibatkan keburukan, baik psikhis, fisik maupun keimanan.

Secara ringkas, ilmu-ilmu yang masuk dalam klasifikasi ilmu al-Ghazali dari aspek urgensi dapat disampaikan sebagai berikut:

A. Kategori fardlu `ain:

¹²⁷ *Ibid.*

1. Ilmu-ilmu esoterik (*mukâsyafah*), bersifat individual.
2. Ilmu-ilmu eksoterik (*syariah*), terdiri atas,
 - Doktrin-doktrin keimanan (rukun iman).
 - Berkaitan dengan praktek-praktek ibadah (rukun Islam).
 - Berkaitan dengan hal-hal yang menyelamatkan dan merusakkan jiwa.
3. Ilmu tentang keesaan Tuhan dari metafisika filsafat.

B. Kategori fardlu kifayah:

1. Ilmu-ilmu terkait dengan ibadah, muamalah dan akhlak
2. Ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimâh*) dan Ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimâh*).
3. Kedokteran (*al-thib*),
4. Matematika (*al-hisâb*),
5. Logika (*al-manthiq*)
6. Teologi (*ilm al-kalâm*).
7. Pertanian (*al-fallâhah*),
8. Tekstil (*al-hiyâkah*)
9. Desein (*al-khiyâthah*).

C. Kategori utama (*fadlîlah*).

1. Spesialisasi Kedokteran.
2. Spesialisasi Aritmatika.
3. Spesialisasi ilmu-ilmu lain yang masuk dalam kategori fardlu kifayah.

D. Kategori diperbolehkan (*mubâh*).

1. Sya`ir (*al-syi`r*).
2. Ilmu sejarah (*tawârikh al-akhbar*).
3. Geometri (*al-handasah*).

4. Astronomi (*`ilm al-aflâk*) dan musik (*`ilm al-mûsîqî*).

E. Kategori dicela (*madzmûmah*).

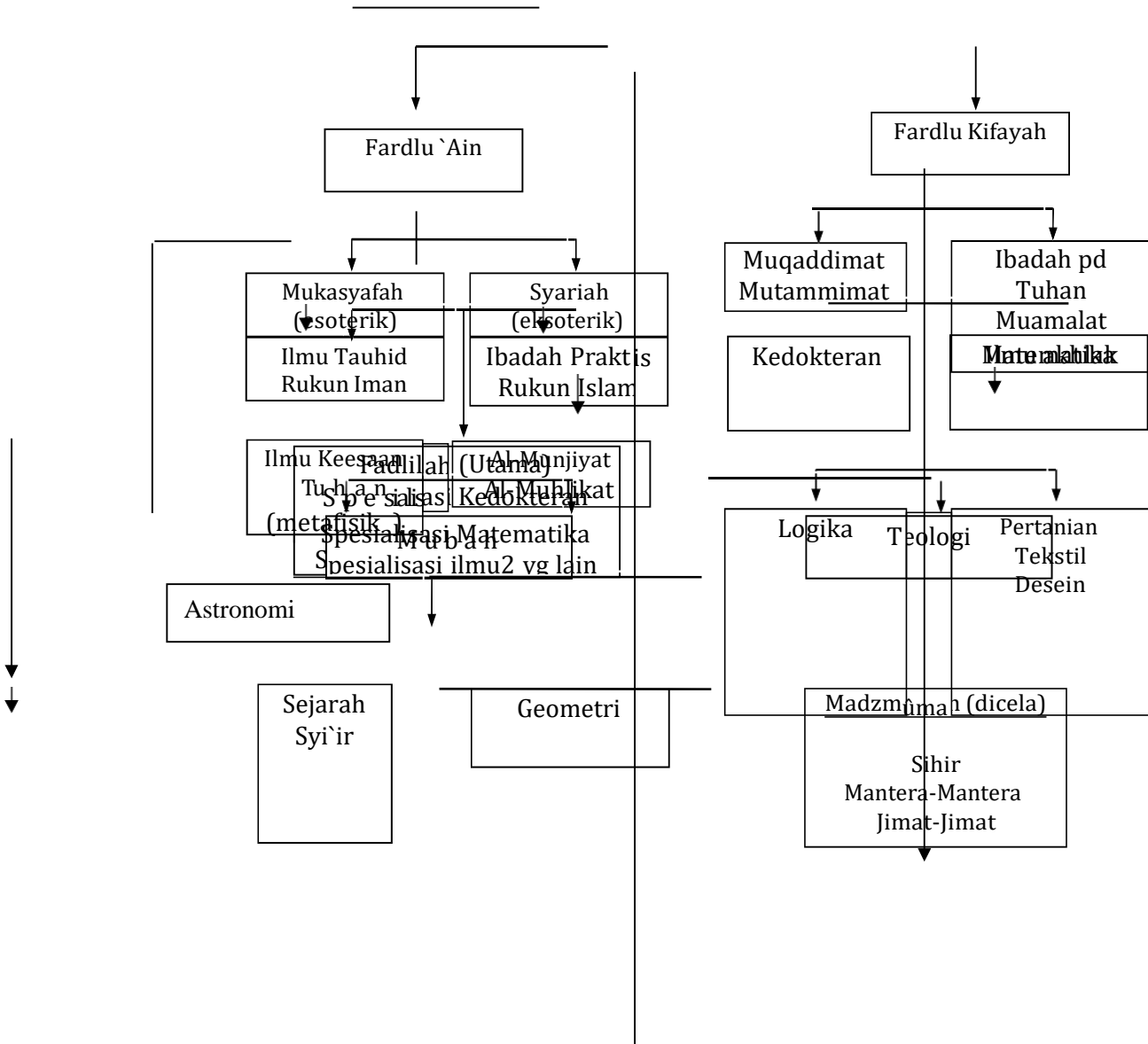
1. Sihir (*al-sihr*).

2. Jimat-jimat (*al-tilasmât*).

3. Mantera-mantera (*al-talbîsât*).

Ilmu-Ilmu

A. Klasifikasi Urgensitas Ilmu



C. Hierarkhi Ilmu.

Dengan melihat klasifikasi sumber-sumber ilmu dan klasifikasi hukum mencari ilmu yang diberikan al-Ghazali sebagaimana di atas, maka jelas bahwa ilmu dalam pandangan al-Ghazali tidak ditempatkan dalam posisi setara dan sederajat,

melainkan bersifat hierarkis. Kelompok ilmu yang dinilai dan ditempatkan pada posisi atas adalah ilmu-ilmu religius (*al-'ulûm al-syar'iyah*), di bawahnya kemudian ilmu-ilmu rasional (*al-ulûm al-'aqliyah*). Ilmu-ilmu religius ditempatkan di atas ilmu-ilmu rasional disebabkan, *pertama*, secara ontologis, subjek ilmu-ilmu religius, yaitu masalah ketuhanan dan alam ghaib (akhirat) adalah hal-hal yang dari sisi ontologis dinilai lebih tinggi dibanding alam indera yang menjadi subjek ilmu-ilmu rasional. *Kedua*, dari sisi epistemologis, ilmu-ilmu religius di dasarkan atas wahyu, sumber pengetahuan yang oleh al-Ghazali dianggap lebih tinggi kedudukannya dibanding akal atau rasio yang menjadi sumber ilmu-ilmu rasional. *Ketiga*, dari aspek kegunaan, ilmu religius tidak bisa diabaikan oleh siapapun karena ia akan mengantarkan manusia kepada kebahagiaan di akhirat, sementara ilmu-ilmu rasional hanya dibutuhkan oleh mereka yang memerlukan. Kebahagiaan di akhirat sendiri oleh al-Ghazali dianggap lebih berharga dan harus lebih didahulukan dibanding menggapai kebahagiaan di dunia.¹²⁸

Ilmu-ilmu religius sendiri, dari sisi urgensitas, terbagi dalam dua bagian: kategori *fardlu 'ain* dan *fardlu kifayah*. Ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardlu 'ain* ditempatkan di atas dan dianggap lebih penting daripada ilmu yang masuk dalam kategori *fardlu kifayah*, karena ilmu yang masuk kategori pertama bersifat mutlak dan harus dimiliki oleh setiap muslim, sementara ilmu dalam kategori kedua tidak bersifat mutlak, bahkan hanya boleh dikejar dalam batas tertentu. Ilmu-ilmu yang masuk dalam kategori *fardlu 'ain* adalah ilmu-ilmu *mukâsyafah* dan *mu'âmalah*; *mu'âmalah* sendiri meliputi doktrin-doktrin keimanan (rukun iman), praktek-

¹²⁸ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, 33.

praktek kebaktian (rukun Islam) dan hal-hal yang menjadi kewajiban manusia terhadap jiwanya sendiri (*`ilm al-akhlâq*).

Adapun ilmu yang masuk dalam kategori fardlu kifayah, meliputi empat jenis ilmu: (1) ilmu-ilmu prinsip atau pokok (*ushûl*), yakni ilmu tentang al-Qur'an, Sunnah, Ijma dan riwayat tentang perilaku sahabat (*âtsar al-sahâbat*); (2) ilmu-ilmu cabang atau prinsip-prinsip turunan (*furû`*), yakni ilmu tentang keadaan hati (*ahwâl al-qalb*) dan fiqh yang meliputi ketentuan-ketentuan ibadah secara umum dan hubungan kemasyarakatan; (3) ilmu-ilmu pengantar (*muqaddimât*), seperti ilmu bahasa, tata bahasa dan ilmu tulis menulis; (4) ilmu-ilmu pelengkap (*mutammimât*), seperti ilmu tafsir, ilmu hadis dan ilmu *ushûl al-fiqh*.

Di bawah ilmu-ilmu 'religius' adalah ilmu-ilmu rasional (*al-'ulûm al-'aqliyah*). Dari tingkat kepentingannya, ilmu-ilmu rasional dibagi dalam empat kategori: fardlu kifayah, utama (*fadlîlah*), netral (*mubâh*) dan tercela (*madzmûmah*). Kategori fardlu kifayah lebih tinggi kedudukannya dibanding tiga kategori yang lain, karena ia harus dicari oleh orang Islam demi kepentingan masyarakatnya, meski tidak oleh masing-masing orang. Di bawah fardlu kifayah adalah kategori utama (*fadlîlah*), yakni ilmu-ilmu yang oleh al-Ghazali dinilai jarang diperlukan tetapi bermanfaat bagi kemanusiaan dan memperkuat kadar yang diperlukan. Seterusnya adalah kategori *mûbah*, ilmu yang tidak diperintahkan dalam pencariannya tetapi juga tidak dilarang atau dicela, netral. Kategori ini berada di bawah kategori *fadlîlah* karena tidak ada ketentuan apapun dari al-Ghazali tentang status hukumnya. Terakhir adalah kategori tercela (*madzmûmah*), yakni ilmu-ilmu yang dinilai membawa dampak buruk bagi pemiliknya maupun bagi orang lain.

Ilmu yang masuk dalam kategori fardlu kifayah adalah seperti metafisika, kedokteran, aritmatika, pertanian, politik, pertenunan dan jahit menjahit; masuk kategori *fadlilah* adalah spesialisasi ilmu kedokteran dan aritmatika atau spesialisasi dari ilmu-ilmu yang ada dalam kategori fardlu kifayah; masuk kategori tidak dilarang (*mubah*) adalah ilmu-ilmu yang telah dikatakan secara eksplisit untuk masuk kategori mubah, seperti syair, sejarah, geometri, astronomi dan musik, ditambah ilmu-ilmu yang ada dalam daftar klasifikasi ilmu al-Glazâli tetapi tidak diberi status hukum yang jelas, seperti ilmu kealaman (fisika) dan matematika; masuk dalam kategori dicela (*madzmûmah*) adalah sihir, jimat dan mantera.

Secara lebih jelas tentang hierarki keilmuan al-Ghazali dengan perincian cabang dan status hukumnya adalah sebagai berikut.

A. Kelompok Ilmu-ilmu 'Religius' (*al-`ulûm al-syar`iyah*), mencakup 2 kategori;

I. Kategori Fardlu `Ain, meliputi 2 bagian;

1. Ilmu-ilmu tentang penyingkapan rahasia Ilahi (*mukâsyafah*).

(Ilmu ini bersifat sangat pribadi, individual. Al-Ghazali tidak mewajibkan kepada setiap orang melainkan hanya bagi mereka yang telah mampu dan memenuhi syarat untuk mencapainya, meski secara eksplisit memasukkannya dalam kategori fardlu `ain)

2. Ilmu tentang praktek-praktek ibadah (*mu`âmalah*).

a. Ilmu tentang doktrin-doktrin keimanan (rukun iman).

b. Ilmu tentang praktek-praktek kebaktian (rukun Islam).

c. Ilmu tentang kewajiban manusia kepada dirinya sendiri (*ilm al-akhlâq*).

II. Kategori Fardlu Kifayah, mencakup 5 jenis ilmu:

1. Ilmu-Ilmu Tentang Prinsip-Prinsip Dasar (*Ushûl*).

- a. Ilmu yang berkenaan dengan Alqur'an.
 - b. Ilmu yang berkaitan dengan Sunnah.
 - c. Ilmu tentang Ijma`.
 - d. Ilmu tentang tradisi para sahabat (*âtsâr al-shahâbah*).
2. Ilmu tentang cabang-cabang (*furû`*), atau prinsip-prinsip turunan.
- a. Fiqh, meliputi;
 - Ilmu tentang kewajiban kepada Tuhan, yang diperintahkan (*wâjib*), yang dilarang (*harâm*), yang dibiarkan (*mubâh*), yang dicela (*makrûh*).
 - Ilmu tentang kewajiban kepada masyarakat, seperti transaksi bisnis dan keuangan, pidana (*qishâsh*), dan kewajiban kontraktual terutama hukum keluarga.
 - b. Ilmu tentang keadaan hati (*ahwâl al-qalb*), mencakup;
 - Ilmu tentang kualitas jiwa yang mengarah pada kerusakan (*muhlikât*)
 - Ilmu tentang kualitas jiwa yang membawa kepada keselamatan (*munjiyât*)
3. Ilmu-ilmu Pengantar (*muqaddimât*).
- a. Ilmu bahasa (*ilm al-lughah*).
 - b. Ilmu tata bahasa (*ilm al-nahw*).
 - c. Ilmu tulis menulis (*ilm kitâbah al-khat*)
4. Ilmu-ilmu Pelengkap (*mutammimât*), antara lain;
- a. Ilmu tafsir dan qira'ah untuk kajian al-Qur'an.
 - b. Ilmu hadis, *ilm al-rijâl wa âl-ta`dîl* untuk kajian sunnah nabi.
 - c. Ilmu *ushûl al-fiqh* untuk kajian hukum (yurisprudensi).
5. Teologi dialektik (*Ilmu al-kalam*), dibahas tersendiri oleh al-Ghazali.

B. Kelompok Ilmu-Ilmu Rasional (*al-`ulûm al-`aqliyah*), terdiri atas lima kategori;

I. Kategori Fardlu Kifayah, meliputi 6 jenis ilmu;

1. Metafisika (*al-nazhar fî al-wujûd*).

a. Ontologi (*al-wâjib wa al-mumkin*).

b. Pengetahuan tentang essensi, sifat dan aktivitas Ilahi.

c. Pengetahuan tentang substansi sederhana, yakni intelegensi-intelegensi dan substansi-substansi malakut.

d. Pengetahuan tentang dunia halus,

e. Ilmu tentang kenabian, fenomena kewalian dan mimpi.

f. Teurgi (*nairanjîyât*), ilmu tentang cara menggunakan kekuatan-kekuatan bumi untuk menghasilkan efek seperti supranatural.

2. Logika (*al-manthiq*).

3. Kedokteran (*al-thibb*).

4. Aritmatika (*al-hisâb*).

5. Politik (*al-siyâsah*).

6. Dasar-dasar ketrampilan dan industri, seperti, pertanian (*al-fallâkah*), tekstil (*al-hiyâkah*) dan design busana (*al-khiyâthah*).

II. Kategori Utama (*fadlîlah*).

1. Spesialisasi Kedokteran

2. Spesialisasi Aritmatika.

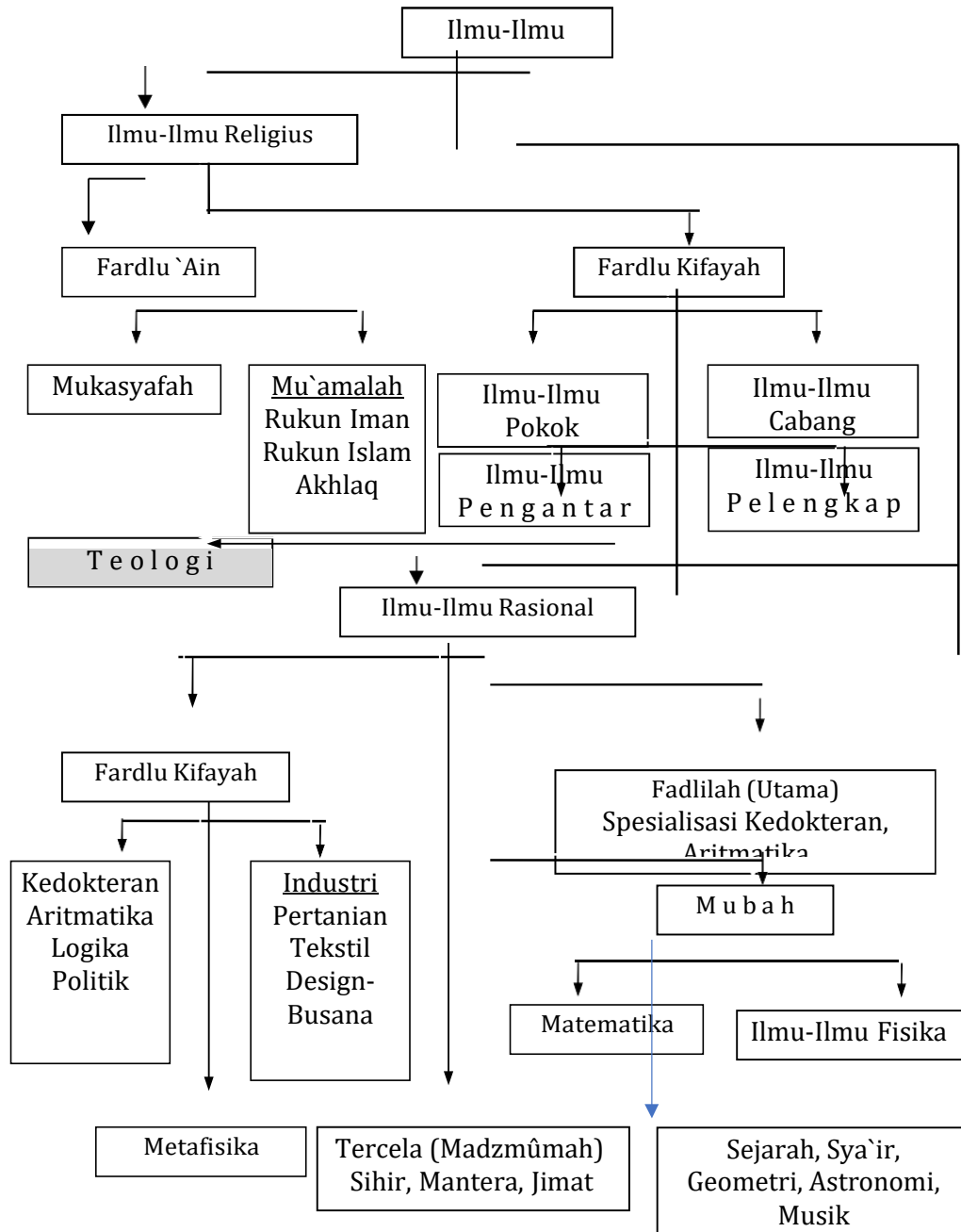
3. Spesialisasi ilmu-ilmu lain yang tercantum dalam kategori fardlu kifayah.

III. Kategori dibiarkan (*mubâh*).

1. Ilmu-ilmu alam atau fisika (*al-`ilm al-thabî`î*).

- a. Meteorologi (*`ilm l-âtsâr al-`ulwiyah*).
 - b. Mineralogi (*`ilm al-ma`âdin*).
 - c. Kimia (*`ilm al-kîmiyâ*).
2. Matematika (*al-`ilm al-riyâdlî*).
 - a. Geometri (*al-handasah*).
 - b. Astronomi (*`ilm al-aflâk*)
 - c. Musik (*`ilm al-mûsîqî*).
3. Sya`ir (*al-syi`r*)
 4. Sejarah (*tawârikh al-akhbâr*).
- IV. Kategori Tercela (*madzmûmah*).
1. Sihir (*al-sihr*).
 2. Mantera-Mantera (*al-talbîsât*).
 3. Jimat-jimat (*al-tilasmât*). [.]

Hierarki Ilmu al-Ghazali



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan.

Berdasar kajian dan analisis di atas dapat disampaikan kesimpulan sebagai berikut.

1. Sumber-sumber pengetahuan Islam yang sangat beragam ini dalam pandangan al-Ghazali dapat diklasifikasikan dalam tiga sumber, yaitu kasyf, wahyu dan rasio. Kasyf melahirkan ilmu-ilmu dan pengalaman spiritual, wahyu melahirkan ilmu-ilmu religius (*al-ulum al-syar'iyah*) dan rasio melahirkan ilmu-ilmu rasional (*al-ulum al-aqliyah*).
2. Urgensitas ilmu atau nilai penting suatu disiplin keilmuan dibanding ilmu yang lain, dalam pemikiran al-Ghazali, diklasifikasikan menjadi lima hokum; fardlu ain (kewajiban pribadi), fardlu kifayah (kewajiban sosial), fadilah (sangat diutamakan), mubah (boleh) dan madzmumah (tercela). Ilmu yang masuk kategori fardlu ain adalah ilmu-ilmu yang terkait dengan kepentingan dan keselamatan seseorang di dunia dan ukhrawi, baik ilmu religius maupun ilmu-ilmu rasional. Ilmu yang masuk kategori fardlu kifayah adalah ilmu-ilmu yang digunakan dan untuk kepentingan social atau masyarakat banyak. Ilmu yang masuk kategori fadlilah terkait dengan anjuran untuk menempuh studi lanjut. Ilmu yang masuk kategori mubah adalah ilmu-ilmu yang tidak dilarang untuk dicari tetapi juga tidak dianjurkan untuk dikaji. Ilmu yang masuk kategori madzmumah adalah ilmu yang dinilai berbahaya bagi yang bersangkutan maupun orang lain.

3. Secara hierarkhis, berdasarkan atas perpaduan antara klasifikasi sumber dan urgensitas ilmu, ilmu-ilmu religious yang bersumber dari wahyu ditempatkan lebih unggul daripada ilmu-ilmu rasional yang didasarkan atas rasio. Meski demikian, secara urgensitas, ada juga ilmu-ilmu rasional yang masuk dalam katefori fardlu ain, dan sebaliknya ada juga ilmu religious yang hokum pencariannya berada di bawah ilmu-ilmu rasional.

B. Rekomendasi.

Berdasarkan atas kesimpulan di atas, disampaikan saran atau rekomendasi sebagai berikut:

1. Klasifikasi urgensitas ilmu al-Ghazali perlu disosialisasikan lebih luas, karena tidak berbicara dan berdampak pada konsep dan sikap dikhotomi keilmuan sebagaimana yang terjadi saat ini yang lebih didasarkan atas klasifikasi sumber.
2. Hierarkhi ilmu yang tersusun atas klasifikasi sumber dan urgensitas ilmu dapat dijadikan sebagai bahan untuk menyusun klasifikasi dan integrase ilmu yang dikembangkan di UIN Malang atau kampus lain yang konsen pada persoalan klasifikasi dan integrase ilmu.

DAFTAR PUSTAKA

- Anwar, Saiful, *Filsafat Ilmu al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Setia, 2007)
- Arsyad, Natsir, *Cendekiawan Muslim*, (Jakarta, Srigunting, 1995)
- Atiqul Haque, *Wajah Peradaban Menelusuri Jejak Pribadi-Pribadi Besar Islam*, (Bandung, Zaman, 1998)
- Badlawi, Abd al-Rahman, dalam pengantar al-Ghazali, *Fadlâih al-Bathiniyyah*, (Kairo, Dar al-Qaumiyat, 1964)
- Badlawi, Abd al-Rahman, *Madzâhib al-Islâmiyyîn, II*, (Bairut, Dar al-Ilm wa al-Malayin, 1971)
- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu*, (Bandung, Mizan, 1997), 161-171
- Barzanjî, *Lujain al-Dânî*, (Surabaya, Pustaka Hidayah, tt.)
- Basil, Victor Sa`îd, *Manhaj al-Bahts `an al-Ma`rifat `ind al-Ghazâlî*, (Bairut, Dar al-Kutub, tt.)
- Beerling & Van Peursen, *Pengantar Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta, Tiwara Wacana, 1986)
- Bekker, Anton dan Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta, Kanisius, 1996)
- Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1996)
- Dib, `Abd al-`Azhim al-, *Imam al-Haramain Abû al-Ma`âlî al-Juwainî*, (Kuwait, Dar al-Qalâm, tt.)
- Dunyâ, Sulaimân, *Al-Haqâiq fî Nazhr al-Ghazâlî*, (Mesir, Dar al-Fikr, 1971)
- Ghazali, "Al-Qisthâs al-Mustaqîm", dalam Muhammad Musthafa Abu al-`Alâ (ed), *Al-Qushûr al-Awâlî*, (Mesir, Maktabah al-Jundi, 1970)
- Ghazali, *Al-Iqtishâd fî al-I`tiqâd*, (Mesir, Maktabah çubaiyah, 1962)
- Ghazali, *Al-Kitâb al-Arba`în fî Ushûl al-Din*, ed. Muhammad Musthafa Abu al-`Ala, (Mesir, Maktabat al-Jundi, 1970)
- Ghazali, *Ihyâ' Ulum al-Din* (Beirut, Dar al-Fikr, tt)
- Ghazali, *Kîmyâ al-Sa`âdah*, ed. Musthafa Abu al-`Ulâ, (Bairut, al-Maktabah al-Syakbiyah, tt)
- Ghazali, *Mi`râj al-Sâlikîn*, (Kairo, Silsilah al-Tsaqafah, 1964)
- Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ed Sulaiman Dunya, (Mesir, Dar al-Ma`arif, tt.)
- Hasan dan Donald Hill, *Teknologi dalam Sejarah Islam*, (Bandung, Mizan, 1993)
- Hasan, "Faktor-Faktor di Balik Kemunduran Sains Islam sesudah Abad ke-16 M", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi no. 16, tahun 1996.
- Hasan, Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Daulah al-Fathimiyah*, (Mesir, tp., 1958)
- Hilmi, Musthafa, *Manhaj `Ulamâ' al-Hadits wa al-Sunnah fî Ushûl al-Dîn*, (Iskandariyah, Dar al-Dakwah, tt.)
- Hitti, Philip K., *The Arabs a Short History*, (Chicago, Henry Regnery Company, 1949)
- Ilhamuddin, *Pemikiran Kalam al-Baqilani*, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1997)
- Jahja, Zurkani, *Teologi al-Ghazali Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996)
- Jawwad, Musthafa, "Ashr al-Ghazâlî" dalam Mahrajan al-Ghazâlî bi Dimasyqi, *Abû Hâmid al-Ghazâlî fî al-Dzîkr al-Mi`awiyât al-Tasi`at li Miladih*, (Kairo, al-Majlis al-A`la li Ri`ayat al-Funun wa al-Adâb, 1962),
- Jurjani, *Kitab al-Ta`rifât*, (Bairut, Maktabah Lubnan, 1903)

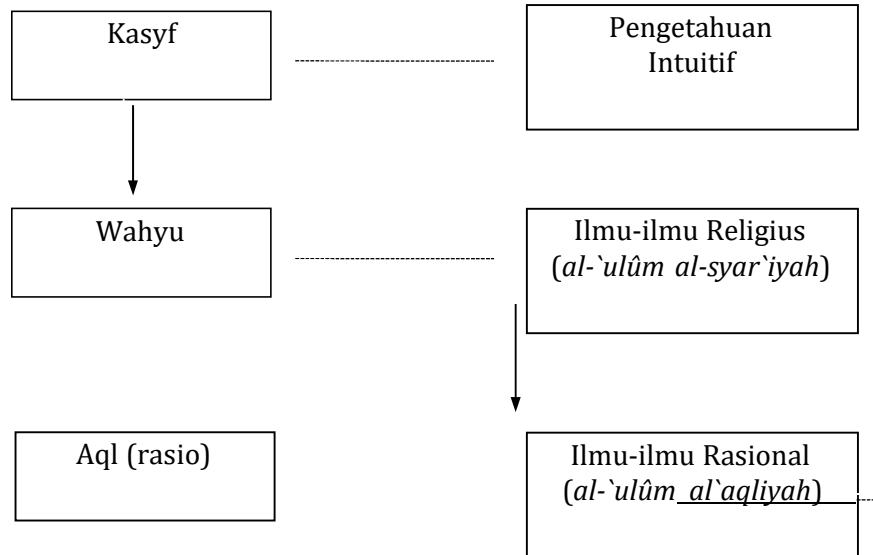
- Marmura, "Sikap al-Ghazâli Terhadap Ilmu-Ilmu Sekuler dan Logika", dalam jurnal *Al-Hikmah*, edisi 6, Oktober 1992.
- Mubarak, Zaki, *Al-Akhlâq ind al-Ghazâlî*, (Kairo, Dar al-Kâtib al-Arabi, 1924)
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta, UI Press, 1980).
- Othman, Ali Issa, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Bandung, Pustaka, 1987)
- Qardlawi, Yusuf al-, *Pro-Kontra Pemikiran al-Ghazali*, (Surabaya, Risalah Gusti, 1997)
- Qayyum, Abd. al-, *Surat-Surat al-Ghazali*, (Bandung, Mizan, 1988)
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago-London, University of Chicago Press, 1982)
- Riceur, Paul, *Hermeunetik and the Human Sciences; Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. Thampson, (Cambridge, Cambridge University Press, 1982)
- Saunders, *A History of Medieval Islam*, (London, Roulledge and Kegan Paul, 1980)
- Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Haris ibn Asad al-Muhâsibi*, (London, 1935)
- Soleh, A Khudori, *Teologi Islam Perpsketif al-Farabi dan al-Ghazali* (Malang, UIN Press, 2013).
- Subki, *Thabaqât al-Syâfi`îyah al-Kubrâ*, IV, (Kairo, Maktabah al-Misriyah, 1906)
- Surachmad, Winarno, *Dasar dan Teknik Research*, (Bandung, Tarsito, 1978)
- Suyuthi, *al-Jamî`al-Shaghîr*, I, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.)
- Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, I, (Mesir, al-Mathbaah al-Adabiyah, 1317)
- Syarbashi, *Al-Ghazali wa al-Tashawûf al-Islami*, (Mesir, Dar al-Hilâl, tt.)
- Syarif (ed), *History of Muslim Philosophy*, (Waisbaden, Otto Harrasowitz, 1963)
- Thaha, Ahmadie, "Kata Pengantar" dalam al-Ghazali, *Nasehat Bagi Para Penguasa*, (Bandung, Mizan, 1994)
- Usman, Abd al-Karim, *Sîrah al-Ghazâlî*, (Bairut, Dar al-Fikr, tt.)
- Watt, Montgomery, *Islam dan Peradaban Dunia*, (Jakarta, Gramedia, 1997)
- Zaqquq, Mahmud Hamdi, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, (Bandung, Pustaka, 1987)
- Zuhdi Jar Allah, *Al-Muktazilah*, (Bairut, al-Ahliyat al-Nashr wa al-Tauzi, 1974)

Lampiran, 1.

Klasifikasi Sumber dan Pengetahuan

Klasifikasi Sumber

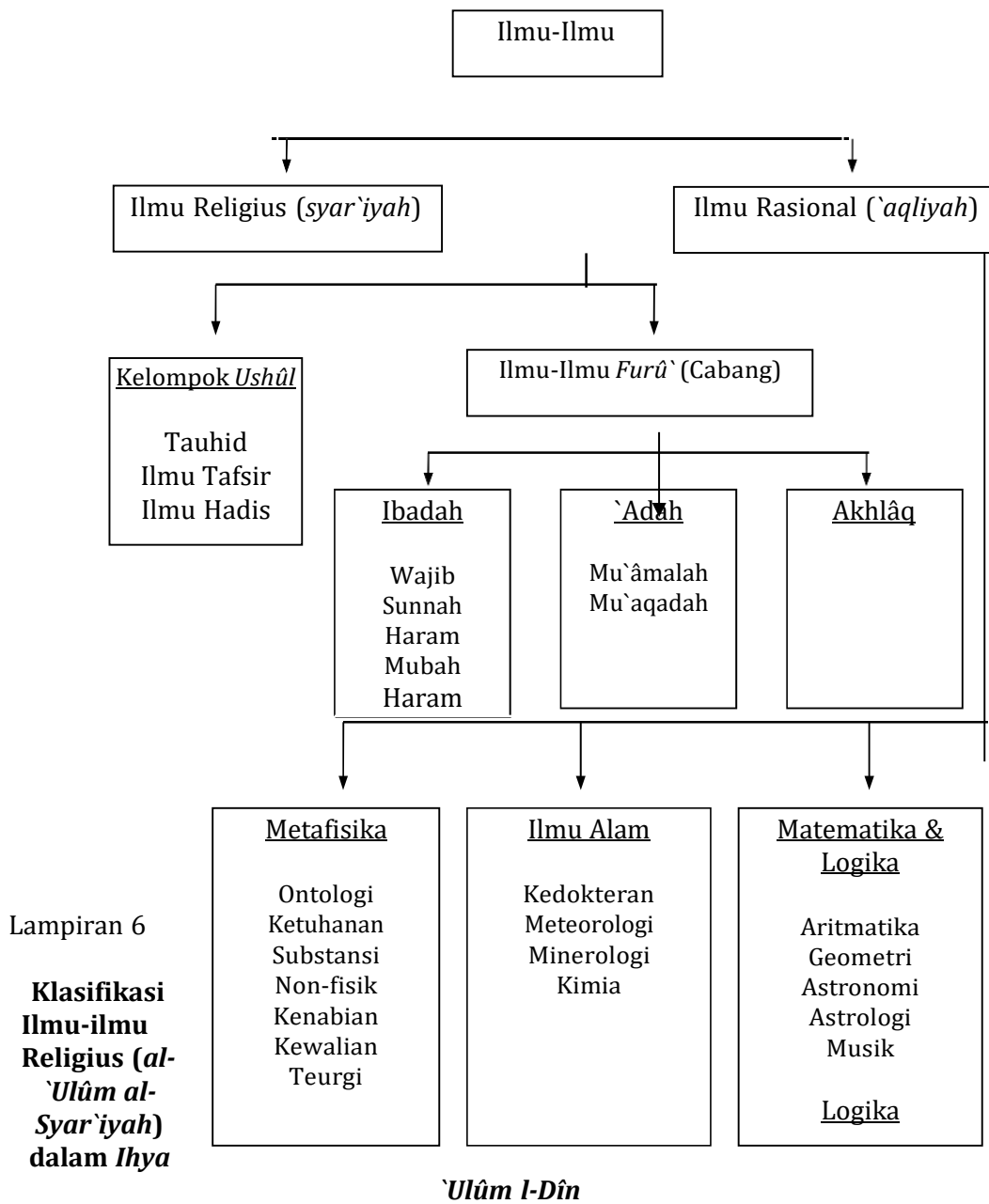
Klasifikasi Pengetahuan



Catatan: Pengetahuan intuitif yang dihasilkan dari kasyf bersifat individual, tidak untuk masyarakat umum. Dalam klasifikasi urgensitas, meski al-Ghazali menghukumi fardlu `ain, tetapi tetap tidak untuk setiap orang melainkan hanya bagi mereka yang mampu dan telah memenuhi syarat untuk itu.

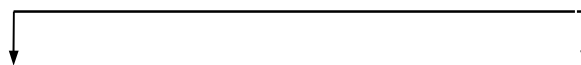
Lampiran 5.

Klasifikasi Ilmu al-Ghazali dalam *Risâlah al-Ladûniyah*.



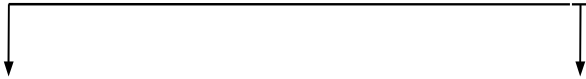
Lampiran 6
Klasifikasi Ilmu-ilmu Religius (al-'Ulûm al-Syar'iyah) dalam Ihya

Ilmu-Ilmu Religius
(al-'ulûm al-syar'iyah)



Ilmu Ushûl
Alqur'an
As-Sunnah
Ijmâ`
atsâr shahâbat

Ilmu Furû`
Fiqh
Ahwâl al-Qulb



Ilmu Pengantar
Ilmu Bahasa
Tata Bahasa
Ilmu Seni
Menulis (Khat)

Ilmu Pelengkap
Ilmu Tafsir
Ushûl Fiqh
Ilmu Sejarah

