

Al-Ghazali di Mata Orientalis

Riduwan

Sekolah Tinggi Agama Islam YPBWI Surabaya

Email: zainalridwan05@gmail.com

Abstrak

Artikel ini merupakan *review article* dari buku *Al-Ghazali's Philosophical Theology* karya Frank Griffel, khususnya bab ketiga dan keempat dengan judul “*al-Ghazālī on the Role of falsafa in Islam*” dan “*The Reconciliation of Reason and Revelation through the “Rule of Interpretation” (Qānūn al-ta`wīl)*”. Melalui telaah buku ini, peneliti mendapati bahwa; *pertama* Griffel menilai bahwa dalam kontemplasi ilmiahnya, al-Ghazali menggunakan beberapa terminology ash’ariyah hanya untuk menghadapi orang awam, namun dalam pemikiran dan ide-idenya ia sangat mengagumi Ibn Sina. *Kedua*, dalam permasalahan sufisme penulis teridentifikasi ingin menempatkan tokoh tersebut sebagai seorang panteis. Pernyataannya jelas “*fanā`* adalah “*all being is God, all that exists (al-wujūd) is He*”. *Ketiga*, terlepas dari kecenderungan penulis, yang menarik adalah Griffel ingin mengusung ide “baru” tentang penanggalan bagi tahun kelahiran al-Ghazali, yaitu 1056, bukan 1058 seperti yang diyakini historiografi tradisional.

Kata kunci: al-Ghazali, *fanā`*, *reconciliation*, ash’ariyah, panteisme.

Pendahuluan

Beberapa dekade terakhir dunia pendidikan telah menyaksikan kebangkitan kembali minat terhadap studi filsafat Islam di berbagai belahan dunia. Salah satu tokoh yang paling ramai dikaji adalah Abu Hamid al-Ghazali. Tokoh asal Iran ini dinilai memiliki peran vital dalam sejarah perkembangan diskursus filsafat di dunia Islam. Ia menaruh minat yang besar pada pandangan tentang kebenaran yang hakiki adalah kebenaran yang mampu menyikap makna realitas sebagai objek pengetahuan (*ma`lūm*). Baik melalui jalur pengalaman mistik (intuisi *irfanīy*), ataupun melalui pendalaman terhadap persoalan-persoalan yang selama ini mampu dijawab oleh intelektualitas logika. Ia menilai bahwa jalur logika dan interpretasi demonstrative akal -dengan berpegang teguh pada standar-standarnya, merupakan salah satu metode memahami hakikat sebenarnya. Ia menekankan bahwa produk yang dicapai pengetahuan sangat berpijak kekuatan argumentasi-argumentasinya.

Ada banyak pemikir yang mencoba membahas tokoh ini, salah satunya adalah Frank Griffel dengan karyanya yang berjudul “*al-Ghazali's*

Philosophical Theology”. Menilik kata *philosophical theology* yang termaktub dalam judul tersebut, timbul di benak penulis pertanyaan; adakah sesuatu yang disebut filsafat teologis ataukah yang ia maksud adalah filsafat Islam?. jika ada apakah maksudnya?, atau di mana letak perbedaan antara filsafat Islam dengan filsafat bukan Islam?, serta bagaimana bentuk tawaran filsafat yang disuguhkan Griffel dalam kajiannya terhadap al-Ghazali? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang akan penulis coba cari jawabannya dalam karya tersebut. Selain isi, penulis akan mencoba membaca bagaimana pendekatan yang digunakan dalam penulisan buku ini.

Kandungan Buku

Penulis menuai kendala dalam mendapatkan biografi ataupun Curriculum Vitae dari Griffel, kecuali apa yang dipaparkan oleh situs resmi Yale University. Dari situ penulis dapati bahwa Frank Griffel merupakan seorang guru besar bidang Islamic Studies pada Yale University, New Haven, Conn. Dalam dunia pemikiran Islam, ia menulis sejumlah buku antara lain: *Averroes' Maßgebliche Abhandlung. Introduction and commented German translation of Ibn Rushd's Fasḥ al-maqāl*, (Frankfurt: Verlag der Weltreligionen, 2010). *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Edited by Frank Griffel and Abbas Amanat, (Calif.: Stanford University Press, 2007). *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ghazali's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen (Apostasy and Tolerance in Islam. The development that led to al-Ghazali's condemnation of philosophy and the reactions from the side of the philosophers)*, (Leiden: Brill 2000). *Über Rechtgläubigkeit und religiöse Toleranz. Eine Übersetzung der Schrift Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit (Faysal at-tafriqa bayna l-Islam wa-z-zandaqa)*, translated, introduced, and annotated by Frank Griffel. (Zurich: Spur Verlag, 1998). *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, (New York: Oxford University Press, 2009). Serta beberapa artikel ilmiah seperti; "Toleration and Exclusion: al-Shafi'i and al-Ghazali on the Treatment of Apostates." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London: 2001). *The Relationship Between Averroes and al-Ghazali as it Presents Itself in Averroes' Early writings, Especially in his Commentary on al-Ghazali's al-Mustasfa.* "In *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity*. Edited by John Inglis, (Richmond: Curzon Press, 2002).

Buku dengan judul "*Al-Ghazali's Philosophical Theology*" ini tebalnya 423 halaman untuk edisi bahasa Inggris. Karya Frank Griffel ini berangkat dengan menempatkan gagasan tentang *golden age* dalam otoritas keilmuan Islam pada masa al-Ghazali. Buku ini tersusun dari

sembilan bab utama dan dilengkapi dengan bagian pendahuluan, almanac penanggalan sekitar masa hidup al-Ghazali dan kesimpulan.

Dalam penyajiannya sebelum memberi pendahuluan Griffel tampaknya dengan sengaja mencantumkan almanac sebagai salah satu bentuk penekanan pendapatnya tentang kejadian-kejadian penting pada masa sekitar kehidupan al-Ghazali. Hal ini –hemat penulis, dapat dimaklumi sebab sebagaimana terlihat dengan jelas ternyata Griffel memberi porsi lebih untuk sejarah kehidupan al-Ghazali. Contohnya Apa yang tampak jelas pada dua dari sembilan bab utama dari karya tulis ini berupa biografi sang ulama’ asal Iran tersebut. Yang menarik al-manac tersebut tampaknya merupakan edisi ringkas dari kandungan isi bab pertama.¹

Pada bagian pendahuluan Griffel memberi sorotan pada terjadinya akulturasi dan singgungan ilmu pengetahuan dalam Islam dan filosof Yunani. Dampaknya lahirlah apa yang disebut *falsafa* dalam Islam. Bagi Griffel meskipun *falsafa* merupakan istilah “produk” bahasa Arab, pada hakekatnya ia tetaplah ber”aroma” seperti ibu kandungnya yaitu Yunani. Griffel menegaskan:

...Islamic civilization became acquainted with the tradition of Greek philosophy during the second/eighth and third/ninth centuries, when many philosophical works -most important the writings of Aristotle and their ancient commentaries- were translated into Arabic. These translations triggered the development of a philosophic movement in Islam known in Arabic as *falsafa* (from the Greek word *philosophía*).²

Matrik tersebut menurut hemat penulis setidaknya telah, menjawab soal adakah filsafat “teologi” Islam?. Bagi Griffel ini menunjukkan bahwa Islam tidak memiliki suatu konsep filsafat tersendiri yang cukup kompeten disebut sebagai filsafat Islam. *Falsafa* hanyalah hasil “adopsi” pemikiran filosof paripaterik Yunani. Adapun di mana letak persamaan ataupun perbedaan antara filsafat Islam al-Ghazali dengan paripatetik, Griffel tidak menjelaskannya lebih detail.

Membaca karya Griffel, jelas menunjukkan suatu kontemplasi serta kerja keras dalam menganalisa pemikiran al-Ghazali dan menyandingkannya dengan Ibn Sina (paripatetik). Lebih sulit lagi adalah menempatkan dirinya pada posisi yang berimbang dan cukup objektif. Griffel dalam perspektif penulis tidak cukup berhasil untuk menjaga dirinya untuk supaya tertarik kedalam salah satu kubu. Contohnya, Griffel tampak mencoba menempatkan al-Ghazali sebagai tokoh antagonis dalam kemunduran filsafat itu sendiri. Sebagai mana ia kutip dari para seniornya, bahwa; munculnya al-Ghazali

¹ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), xi-xiii.

² *Ibid.*, 3.

dengan berbagai pemikirannya telah secara langsung memicu polemic berkesinambungan bagi tradisi hasil akulturasi (*falsafa*) tersebut. Ini dapat kita lihat pada ungkapan Solomon Munk dalam “*history of Arabic and Islamic philosophy* tahun 1844”. Griffel mengutip pernyataan Munk bahwa melalui *tahāfut*-nya, al-Ghazālī “*struck a blow against philosophy from which it never recovered in the Orient*”. Hal ini dikuatkannya melalui pendapat Ignaz Goldziher, “*the critique in his Incoherence was a mere “coup de grace” to an already ailing tradition... we find the philosophical works every now and then on the pyre*”. Juga William M. Watt, 1962, ia menulis “*and after this there was no further philosopher of note in the eastern Islamic world*”.³ Di sini Griffel tidak mengimbangi pendapat-pendapat tersebut dengan pendapat lain yang menunjukkan sebaliknya.

Tetap saja kecenderungan Griffel tersebut secara jelas tidak hanya dimaksudkan sebagai catatan pengantar untuk bab-bab berikutnya. Ia terlihat membangun opini untuk mengkritisi al-Ghazali lebih jauh. Serta mengatakan bahwa diskursus saintific -khususnya filsafat- dalam Islam “*was dominated by a systematic Aristotelian approach and the progressive trends... how he could make use of Aristotelian logics without also adopting Aristotelian ontology*”.⁴ Yang jelas, buku ini tidak memberikan sebuah pendahuluan yang bersifat formal, namun tampaknya berupaya untuk menggugah pembaca agar terlibat secara intelektual dan emosional dengan tema-tema yang dikaji.

Selain itu, pada bab pertama, diberi judul “*A Life between Public and Private Instruction*”. Frank Griffel tidak menamakan bagian ini *Al-Ghazali’s Biography*, hal ini tampaknya bukan tanpa alasan. Menurutnya, bagian tersebut tidak hanya dimaksudkan sebagai catatan pendahuluan untuk bab-bab berikutnya. Ia lebih sebagai suatu hal yang bahkan “lebih” menarik dikaji dari pada buah pikiran al-Ghazali sendiri. Salah satunya adalah alasan di balik al-Ghazali menulis *tahāfut al-falāsifa*; yang menurutnya bukan merupakan keterpanggilan hati, namun merupakan “*in response to a request by the ruler*”.⁵ atas dasar inilah barang kali kenapa Griffel menamai bab ini dengan “*private instruction*,” alih-alih menyebutnya sebagai *private life*. Posisi ini tentu secara akademis tidak salah, namun secara tidak langsung telah meletakkan dirinya sendiri ke dalam perseteruan antara dua kubu pendukung dan pengkritisi al-Ghazali. Oleh karenanya penulis menilai poin-poin bahasan lanjutan dari bab ini juga tidak akan terlepas dari posisi Griffel itu sendiri.

Benar saja, masih dalam bab yang sama, tepatnya dalam menyelami Persoalan, “sumber autentik” tentang sejarah al-Ghazali, saat menggambarkan al-Ghazali muda, Griffel tampak mengapresiasi pendapat

³ Ibid., 5.

⁴ Ibid., 6-7.

⁵ Ibid., 19.

yang menggambarkan al-Ghazali muda sebagai orang yang congkak, tidak punya cukup respek kepada gurunya. Untuk membuktikan ini Griffel mengutip cerita al-Juwaynī. Terlepas dari bahwa sebagaimana ditegaskan oleh al-Ghāfir al-Fārisī, al-Juwaynī sendiri memang mengagumi kemampuan inteligensi al-Ghazali namun tidak dengan individu pribadinya.⁶

Meskipun demikian, salah satu poin penting dalam bagian ini menurut penulis adalah ungkapan Griffel yang menilai apa yang al-Ghafir tulis tentang al-Ghazali merupakan referensi yang paling objektif dan autentik dari apa yang telah ditulis bahkan oleh al-Ghazali sendiri. Karya ini dinilainya mampu menggambarkan siapa al-Ghazali tanpa bias kepentingan yang disebabkan oleh –bahkan, penulis *ihyā’ ‘ulūm al-adīn* ini sendiri. Selain itu melalui karyanya, Griffel mengklaim bahwa Ghafir al-Fārisī secara jelas telah menunjukkan kesalahan yang umum berkembang tentang berapa lama al-Ghazali tinggal di Syiri’ah. Pada umumnya pendapat yang beredar mengatakan sepuluh tahun, namun tidak demikian bagi Ghafir, ia hanya menuliskan dua tahun. Lebih lanjut Griffel mengemukakan bahwa

Abd Ghafir al-Fārisī, who was about three years younger than al-Ghazālī, knew the juvenile al-Ghazālī as a fellow student and teaching assistant (*khādim*) under al-Juwaynī (d. 478/1085). He later visited him several times and interviewed him about his life. His eight-page biographical article had a huge impact on the historiography of al-Ghazālī. It is much more extensive than any other in his historical dictionary and includes personal comments on the impression al-Ghazālī made on the author. In terms of its information, however, it is not faultless. It reports that al-Ghazālī spent ten years in Syria although, in fact, he stayed there for less than two years, prompting at least one often repeated misunderstanding.⁷

Untuk bab kedua penulis memang tidak memberi perhatian lebih, sebab di sini hanya diperkenalkan beberapa murid dan pandangan al-Ghazali yang diadopsi oleh para muridnya. Meskipun demikian, secara umum dua bab pertama dari buku ini tidak menginterpretasikan perspektif teologis filosofis al-Ghazali, namun lebih mengcover sejarah hidup, murid serta pengaruh pemikirannya dalam dunia Islam⁸. Salah satu hal yang menarik dalam pembahasan pada dua bab pertama buku ini selain berbicara tentang biografi al-Ghazali dan para pengikutnya, Griffel juga cenderung mengusung ide tentang penanggalan baru untuk tahun kelahiran al-Ghazali,

⁶ Ibid., 34.

⁷ Ibid., 21.

⁸ Ibid., 7, 12, 62.

yaitu pada tahun 1056, bukan 1058 seperti yang diyakini historiografi tradisional.⁹

Adapun bab ketiga dan empat merupakan fokus utama dalam kajian kali ini, oleh karenanya kedua bab tersebut penulis rangkum dalam beberapa poin dengan tema tersendiri setelah pemaparan bab kelima sampai sembilan.

Secara umum, bab Kelima sampai Sembilan berbicara tentang masalah cosmologi. Bagian ini memuat salah satu inti pembahasan dalam karya Griffel ini. Di sini, Griffel tampak berusaha untuk berimbang dengan tidak secara langsung mengedepankan pendapatnya sendiri. Namun ia berangkat dengan beberapa kajian terdahulunya. Seperti; dalam menilai posisi pemikiran al-Ghazali Griffel membandingkan dua perspektif cendekiawan: Michael E. Marmura dan Richard M. Frank. Dalam perspektif Marmura, al-Ghazali adalah seorang occasionalis Ash'ariyah.¹⁰ Meskipun dalam beberapa kesempatan ia menunjukkan bahwa Ghazali “mengagumi” pemikiran Ibn Sina; melalui penggunaan beberapa istilah yang dipakai oleh filosof paripatetik tersebut. Khususnya dalam diskusinya tentang *natural causality*. Oleh karena itu, di sini Griffel melihat bahwa al-Ghazali telah mengadopsi istilah-istilah Ibn Sina dan menerjemahkannya ke dalam *framework* Ash'ariyah, serta menjadikan hal tersebut menjadi miliknya.¹¹

Sebaliknya bagi Richard M. Frank, dalam masalah ini Ghazali telah meninggalkan pespektif Ash'ariyah dan “mendekat” kepada Ibn Sina.¹² Lantas dalam menanggapi pertanyaan; jika memang al-Ghazali telah “membelot” dari Ash'ariyah, kenapa ia tampak terdengar seperti sedang menggunakan pandangan mereka dalam beberapa hal?, Frank menjawab; ia menggunakan terminology ash'ariyah hanya untuk menghadapi orang awam, namun dalam pemikiran dan ide-idenya ia sangat menggandrungi Ibn Sina.¹³ Namun sekali lagi, Griffel tidak mampu untuk benar-benar “netral”. Posisinya sendiri cenderung kepada pendapat Frank. Bahkan dalam beberapa kesempatan, Griffel melihat al-Ghazali sebagai seorang yang tidak konsisten dalam pemikirannya. Ia “mengaku” seorang ash'ariyah namun “beraroma” Ibn Sina (filosuf paripatetik). Strategi ini tentunya tidak salah dalam rangka memberikan penekanan pandangan penulis buku itu sendiri. Tetapi penulis tetap menganggap posisi jelas meskipun tidak begitu halnya terhadap opini yang Griffel ajukan untuk mendukung pendapatnya. Hal ini menurut penulis merupakan suatu keputusan yang terburu-buru. Sebab ungkapan bahwa orang yang beraliran Ash'ariyah dan mampu menyampaikan pendapatnya

⁹ Ibid., xi, 24.

¹⁰ Ibid., 181.

¹¹ Ibid., 182.

¹² Ibid., 259.

¹³ Ibid., 271-272.

seperti pengikut Ibn Sina merupakan suatu bentuk inkonsistensi pemikiran, menurut hemat penulis tidaklah tepat.

Contoh lainnya adalah Griffel tampak berusaha mengelaborasi konsep al-Ghazali tentang sufisme. Tepatnya bagaimana perspekti Ghazali tentang sufisme dan ide dasarnya?, Griffel mengatakan bahwa;

Annihilation (*fanā`*) -the goal of Sufi practice- is achieved once the believer becomes aware that all being is God, all actions are God's action, and all love is God's love. For al-Ghazālī, annihilation (*fanā`*) is not synonymous with a "union" (*ittiḥād*) with God. "Union," al-Ghazālī had said earlier in the book, is only a metaphor for understanding the true meaning of *tawḥīd*, namely the realization that all being is He... It is false to assume that there exists something that is not God. All that exists (*al-wujūd*) is He.¹⁴

Di sini Griffel mengidentifikasi bahwa *fanā`* (lenyap) segala sesuatu merupakan tujuan akhir dari usaha Sufi. Tahapan ini merupakan tahapan paling akhir dari upaya para sufi untuk mendekat kepada Tuhan. Namun, tampaknya bagaimana ia menerjemahkan *fanā`* menjadi "*all being is God... All that exists (al-wujūd) is He,*" alias segala sesuatu adalah Tuhan, berindikasi bahwa al-Ghazali merupakan seorang pengikut aliran panteisme.¹⁵

Secara umum kedua bab pertama dalam buku ini dapat kita katakan sebagai bagian awal tentang sejarah dan murid al-Ghazali bukan perspektif epistemologis filosofisnya. Ia tidak menginterpretasikan *framework* teologis filosofis al-Ghazali, namun lebih kepada sejarah hidup, murid serta pengaruh pemikirannya dalam dunia Islam. Yang menarik, di sini Griffel ingin mengusung ide "baru" tentang penanggalan bagi tahun kelahiran al-Ghazali, yaitu 1056, bukan 1058 seperti yang diyakini historiografi tradisional.

Posisi Filosof di mata al-Ghazali

Bab ketiga, berjudul "*Al-Ghazālī on the Role of falsafa in Islam*". Griffel memulai bab ini dengan meletakkan al-Ghazali sebagai seorang *nominalist* awal. Nominalisme sendiri merupakan suatu aliran yang menilai bahwa *position that abstract concepts and universals have no independent existence on their own*.¹⁶ Yaitu suatu aliran yang menilai bahwa suatu konsep abstrak dan atau universal tidak memiliki keber-ada-an. Suatu

¹⁴ Ibid., 254.

¹⁵ Bandingkan pendapat ini dengan penjelasan tentang wahdah al-wujūd. Imron Mustofa, "The Concept of Self and Nafs: Comparative Study between Transpersonal Psychology and Sufism" (Tesis--Institut Studi Islam Darussalam, Gontor, 2015), 158-163. Sayyed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 75. Abu Hāmid al-Ghazali, *Al-Ghazali, Mishkāt al-Anwār* (Cairo: al-Dār al-Qawmiyyah, t.th.), 21.

¹⁶ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical*, 97.

gagasan umum tidak menunjuk pada suatu hal dalam realitas. Pendeknya nominalisme menolak segala macam abstraksi hal, gagasan ataupun esensi-esensi universal baik dalam pikiran maupun dalam dunia benda-benda. Adapun yang ada dalam perspektif aliran ini adalah hal-hal yang partikular. Contoh dari abstraksi universal adalah istilah “manusiawi”. Ia tidak ada, namun hanyalah sebatas ide atau konsep abstrak dalam pikiran manusia.

Griffel juga mempermasalahkan ilmu agama yang dimiliki al-Ghazali saat ia mulai menulis *tahāfut al-falāsifa* pada tahun ketiga dari awal ia mempelajari filsafat. Baginya ilmu al-Ghazali saat menulis karya ini masih “mentah”. Ungkap Griffel:

He writes in his autobiography that during his time at the Baghdad Nizāmiyya, he studied the works of the falāsifa for two years before writing his *Incoherence of the Philosophers* in the third year. Most likely apologetic, this account is designed to reject the claim of some of al-Ghazālā’s critics that he had learned falsafa before completing his own religious education.¹⁷

Konotasi dari matrik di atas adalah; otoritas keilmuan agama yang Ghazali miliki saat menulis *tahāfut* belumlah cukup memadai, oleh karena itu validitas dari beberapa kritiknya masih sangat memungkinkan untuk direvisi. Kemungkinan yang lebih ekstrim adalah anggapan bahwa beberapa poin catatan kritis al-Ghazali dapat dikesampingkan, sekali lagi karena ia masih belum “matang”.

Mengenai permasalahan utama dalam penolakan al-Ghazali dalam *tahāfut* terletak pada ketidakmampuan filosof dalam membuktikan ataupun membangun argumen saintific atas teologi mereka. Griffel menilai bahwa melalui kritiknya al-Ghazali ingin meletakkan pondasi epistemologi, yang oleh Griffel sebut sebagai “*epistemological claims of revelation*”. Alasannya karena para filosof menilai logika (*demonstrative arguments*) mereka lebih dapat diterima secara logis dibandingkan dengan yang bersandar pada wahyu.¹⁸ Meskipun demikian al-Ghazali tidak menafikan validitas logika demonstrative secara mutlak; selama ia tidak melewati batasan yang disebut “*rule of interpretation (qānūn al-ta`wīl)*”.¹⁹ pembahasan lebih lanjut tentang hal ini Griffel tempatkan pada bab keempat dalam buku ini.

Griffel mengakhiri bab ketiga ini dengan pembahasan mengenai *kufr* dan *murtad*. Di sini Griffel mengungkapkan pendapat al-Ghazali mengenai wajibnya hukum mati bagi mereka yang *kufr* ataupun yang berfikiran sama dengannya. Ia menulis “*Do you say decisively that they hold unbelief (kufr) and that the killing of someone who upholds their convictions is obligatory?*”

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 99.

¹⁹ Ibid., 100.

*Al-Ghazālī answers yes*²⁰.²⁰ bahkan menurut Griffel, sebab dari terlahirnya buku *fayṣal al-tafriqa bayn al-Islām wa al-zanādiqa* adalah sebagai respon atas permasalahan ini.²¹ Lantas apakah standar diperbolehkannya vonis kafir (*takfīr*) dalam perspektif al-Ghazali. Griffel menjawab; standarnya adalah; pertama, *those who made an explicit and clear statement that he or she was renouncing Islam*.²² kedua, *when he violated certain principles of Islam or refused to subscribe to core elements of the Muslim creed*.²³ Dengan kriteria seperti ini menurut Griffel artinya ketiga poin utama kritikan al-Ghazali dalam tahāfut telah menempatkan mereka pada wilayah yang dapat dihukumi *kufr*. Sedangkan para Mu'tazilah dan mayoritas shi'ah belum dapat dihukumi seperti nya. Berikut ungkapan Griffel:

Distinguishing the criteria for apostasy from simple heterodoxy is one of al-Ghazālī's most important contributions to the legal discourse about unbelief and apostasy in Islam. He firmly establishes the legal status of tolerated heterodoxy, a category containing Mu'tazilites and most Shiites, for instance. According to this qualification, philosophers who avoid the three condemned teachings fall under this category of tolerated nonconformists or dissenters.²⁴

Kategorisasi kriteria *takfīr* oleh al-Ghazali, menurut Griffel secara tidak langsung juga telah menempatkan dirinya sendiri sebagai seorang *kāfir*. Alasannya adalah karena al-Ghazali telah mengadopsi pola pikir Ash'ariyah; yang notabennya aliran filosofis. Berikut ungkapan Griffel: *Richard M. Frank remarked that al-Ghazālī wrote Distinctive Criterion in response to accusations that he himself was an unbeliever because he deviated from some early Asharite teachings in his Revival*.²⁵ Melalui penempatan al-Ghazali dalam posisi yang oleh Ghazali sendiri hukumi sebagai *kufr*, maka hal ini secara langsung seolah ingin mengatakan bahwa al-Ghazali tidak konsisten terhadap pendapatnya sendiri. Ia mengkafirkan para filosof, padahal dirinya sendiri telah terjebak ke dalam logika filosofis tersebut; alias dia sendiri telah *kufr* menurut kriteria yang ia susun sendiri.

Interpretasi Metaforis

²⁰ Ibid., 103.

²¹ Ibid., 105.

²² Ibid., 104.

²³ Ibid., 105.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

Bab Keempat dari karya Griffel diberi nama *The Reconciliation of Reason and Revelation through the "Rule of Interpretation"* (*Qānūn al-ta`wīl*). Yang menarik di sini Griffel mengartikan Interpretasi metaforis atau *ta`wīl* dalam perspektif al-Ghazali sebagai sebuah pemahaman atas makna tekstual dari sumber otentiknya sedemikian rupa, sehingga memunculkan suatu *inward meaning*. Karena satu teks dapat mengandung lebih dari satu makna.²⁶ Caranya dimulai dengan menentukan pemahaman arti dari teks yang dikaji. Teks tersebut harus diposisikan sebagai suatu bentuk *allusion* (metaforis) yang tidak hanya mencakup satu pemahaman semata. Segala kemungkinan makna yang timbul adalah merupakan suatu bentuk pluraritas interpretasi yang mungkin dipakai. Dari berbagai pemahaman ini akan didapatkan suatu pemahaman yang klaim Griffel sebagai "*a point at which no demonstration establishes the invalidity of one of the five levels*".²⁷ Di sini Griffel tampak memperlihatkan al-Ghazali sebagai seorang yang memandang makna suatu hal bergantung pada makna metaforisnya, serta mengesampingkan makna literalnya, inilah yang tampaknya dimaknai oleh Griffel sebagai *Demonstrative Knowledge* (*burhān*).

Adapun tujuan pemberian judul bagian ini sebagai "*Qānūn al-ta`wīl*" adalah *concerned with the latter distinction between correct and false beliefs*. Yaitu membedakan antara kepercayaan yang benar (*orthodoxus; haqq*) dan salah (*hetero-doxus; bāṭil*). Barometernya berangkat dari penjelasan al-Ghazali tentang tingkatan wujud (*marātib al-wujūd*). Yaitu *al-dhātiy* (*real being*), *al-ḥissiy* (*sensible being applies*), *al-khayāliy* (*imaginative being*), *al-'aqliy* (*conceptual being*) dan *al-shibhiy* (*similar existence*).²⁸

Adanya lima tingkatan *wujūd* secara tidak langsung akan mengidentifikasi lima tingkatan filter bagi "suatu" dapat dikatakan benar. Artinya, apa yang secara esensial (objektif) benar belum tentu dapat diterima kebenarannya melalui perspektif subjektif seseorang. Begitu juga dengan apa yang digambarkan pikiran kita dapat diterima secara konseptual (*rasio*) ataupun secara empiris. Ketentuannya; jika ingin memahami tingkatan yang lebih tinggi, maka harus terlebih dahulu memahami makna tingkat di bawahnya. "*There is no foregoing one level for a level that does not include the earlier one without the necessity of a demonstration*".²⁹ Untuk itu kebenaran yang hakiki bagi al-Ghazali adalah kebenaran yang dibimbing

²⁶ Ibid., 113.

²⁷ Ibid., 112.

²⁸ Abu Hāmid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifāh, t.th.), 235. Abdallāh Ansārī, *Manāzil al-sā'irīn*, ed. A. Şirvānī (T.t: al-Matba'a Quds, 1417 H), 138.

²⁹ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical*, 112.

oleh wahyu, bukan semata hasil olah pikir manusia. Artinya pemahaman pada satu level realitas mutlak perlu untuk memahami level selanjutnya.³⁰

Lebih jauh Griffel tidak mengulas lebih dalam tentang hubungan antara hierarki tingkatan realitas yang lima tersebut, atau bagaimanakah kriteria kebenaran pada tiap tingkatan realitas. Namun dari pembacaan atas karya Griffel ini, peneliti dapat menyimpulkan bahwa pendekatan yang digunakan al-Ghazali dan tradisi mayoritas filosof paripatetik jelas berbeda, -Griffel tidak mengemukakan hal ini secara eksplisit, meskipun obyek materialnya sama yaitu realitas. Pendekatan yang digunakan filosof bertumpu pada argumentasi rasional (*istidlāl al-‘aqli*) dan demonstrasi rasional (*burhān aqli*).³¹ Hal ini tampak dari ungkapan Griffel, bahwa: Mengabaikan kebenaran pada tingkat *wujūd* yang lebih tinggi kepada tingkatan di bawahnya hanya dibenarkan jika argumen demonstratif membatalkan tingkat yang lebih tinggi. “*Dismissing a higher level of being and advancing to a lower one is only justified if a demonstrative argument invalidates (lit. “excuses,”adhara) the higher level*”.³² Lebih jauh Griffel mengungkapkan:

The principle is clear: The scholar must first try to understand a word or a passage in revelation according to its literal meaning. If, as a result of a demonstration, that is impossible, he must read it on the level of the sensible being and assume the word refers to a sensible perception of the Prophet. Again, if a demonstration proves that this is impossible, he applies the imaginative being and tries to understand the word as a reference to something in the Prophet’s imagination. Eventually he will reach a point at which no demonstration establishes the invalidity of one of the five levels.

This is the level on which the word or passage must be understood.³³

Secara singkat melalui ungkapan tersebut Griffel ingin mengatakan bahwa demonstrative rasional merupakan barometer suatu kebenaran.

Sementara itu, apa yang diungkapkan Griffel di atas –hemat peneliti, tidak sejalan dengan ungkapannya sendiri. Pada bagian lain di bukunya Griffel menyatakan:

In his Revival, al-Ghazālī says that when the prophets convey their message to humanity (*khalq*), they must make use of symbols and parables (*ḍarb al-amthāl*). God commissioned the prophets to speak with those to whom they have been sent according to their understanding (*‘alā qadr ‘uqūlihim*). Ignorant people will only understand the outward meaning of these symbols and parables; only

³⁰ Imron Mustofa, “Konsep Kebenaran Ibn Sina”, *Jurnal Kalimah*, vol. 15, no. 1, (2017), 7-8.

³¹ Frank Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical*, 112-113.

³² *Ibid.*, 112.

³³ *Ibid.*

the educated (*al-‘ālimūn*) understand the inner meaning (*al-ma’nā*). In another passage from the introduction of the Revival, al-Ghazālī clarifies that prophets can only convey information about the general method of how humans can achieve theoretical knowledge (*‘ilm al-mukāshafa*) about God, His attributes, and the fundamental constitution of the universe. The prophets can guide (*arshada*) their followers toward this knowledge, but they cannot convey it openly. The limited understanding of the people would spoil their efforts and lead to dangerous confusions. When the prophets talk about this kind of theoretical knowledge, they must use allusions (*rumūz*), the method of symbolization (*sabīl al-tamthīl*), and summarization (*ijmāl*). The scholars are the heirs of the prophets in this regard. They must take the prophets as their models and refrain from conveying the highest theoretical knowledge openly to the people.³⁴

Dari matrik tersebut tampak jelas bahwa al-Ghazali memberi penekanan pada pengalaman intuitif melalui ungkapannya “*Ignorant people*” *will only understand the outward meaning of these symbols and parables*. Pengalaman ini kemudian diterjemahkan melalui media yang mencakup pemahaman *allusions (rumūz), the method of symbolization (sabīl al-tamthīl), and summarization (ijmāl)*. Artinya, bukan hanya sebatas demonstrative reason namun kepercayaan yang menentukan pertama kali. Sehingga tujuan orang yang berilmu (*al-‘ālimūn*) tidak hanya menyingkap realitas, melainkan sampai pada seluruh tingkat realita *wujūd* itu sendiri.

Dengan demikian, yang menjadi pertanyaan adalah mungkinkah untuk mensintesis pemahaman filosofis demonstrative dan mistis tentang realitas sebagai *being* sekaligus intuisi mistis? Jika iya, bisakah keseimbangan antara pendekatan filsafat dan al-Ghazali yang mewakili pendekatan tasawuf dipertahankan atau salah satunya ada yang dimenangkan demi sebuah pencapaian “sintesis”? Buku ini tidak menyuguhkan jawaban dari pertanyaan tersebut, namun menurut peneliti Griffel -secara sepihak, telah menjadikan *demonstrative* rasional sebagai satu-satunya barometer suatu kebenaran, konsekuensi logisnya Griffel secara tidak langsung melihat bahwa *demonstrative* rasional berada di atas pengalaman mistis.³⁵

Terlepas dari miskonsepsi Griffel atas pandangan al-Ghazali di atas, ada dua poin menarik yang patut kita garisbawahi, yaitu; *pertama*, pemahaman pada satu level realitas, mutlak perlu untuk memahami level selanjutnya. Bagi Griffel *demonstrative* rasional adalah barometer untuk mencapai pemahaman tersebut. *Kedua*, filsafat dengan sifatnya yang *speculative* merupakan ilmu pengetahuan manusia yang menggunakan prosedur rasional untuk mendapatkan pengetahuan. Implikasi logisnya,

³⁴ Ibid., 114.

³⁵ Ibid., 112.

filsafat dapat dijadikan salah satu alternatif untuk mencari hubungan dari dunia transenden ke dunia fisik. Singkat kata, ada grup disiplin ilmu pengetahuan yang berada di antara dunia absolut dan dunia fisik, namun bagi Griffel ilmu ini adalah demonstrative rasional. Dalam perspektif penulis, apa yang dimaksud al-Ghazali dengan grup ilmu pengetahuan tersebut adalah ilmu pengetahuan metafisik yang menginvestigasi manusia, masyarakat, agama dan ilmu pengetahuan. Apa nama ataupun bentuknya?, al-Ghazali tidak menyebutkannya.

Griffel tidak memperjelas lebih lanjut bagaimana kriteria yang harus dipenuhi untuk interpretasi metaforis, namun ia mengklasifikasikan teks menjadi tiga. *Pertama, Passages that are contradicted by a demonstrative argument*, atau teks yang makna lahiriyahnya bertentangan dengan argumentasi demonstrative.³⁶ *kedua, in which the results of demonstrative proofs either agree with or do not affect the text of revelation. Terakhir, those passages in which no possible demonstrative proof exists to contradict the information conveyed in revelation.*

Secara umum bagian mengenai permasalahan Causalitas dan Cosmologi sebagai penjelasan tentang epistemolofi al-Ghazali. Alih-alih memandang al-Ghazali sebagai pengikut Asy'ariah yang “menentang” falsafah, Griffel meletakkan al-Ghazali sebagai seorang yang berperan sebagai asimilator dan naturalisator tradisi filsafat ke dalam Islam dengan mengadopsi banyak elemen pemikiran Ibn Sina. Griffel tampak ingin menempatkan dirinya di antara Richard M. Frank yang menilai bahwa al-Ghazali telah mengadopsi model pemikiran *falāsifa*, dan Michael E. Marmura yang menilainya tidak pernah menjauhkan diri dari cara berfikir al-Ash'ariyah. Yaitu dengan menempatkannya sebagai orang yang “tidak konsisten” pada cara berfikirnya.³⁷ Dalam artian memulai cara berfikir dari perspektif al-Ash'ariyah kemudian dalam perkembangannya ia mengadopsi cara berfikir *falāsifa* yang telah ia kritisi. Singkat kata al-Ghazali di mata Griffel merupakan seorang dengan inkonsistensi dalam pemikirannya serta seorang panteis.

Penutup

Secara umum penulis menyimpulkan bahwa Griffel belum mampu fokus untuk satu permasalahan yang ingin dijawab. Paparannya terkesan meluas dan mengulas banyak poin bahasan, tanpa diakhiri dengan suatu statemen tegas sebagai jawaban dari judul buku ini sendiri; seperti soal apa dan bagaimana “*al-Ghazali's Philosophical Theology*”? Meskipun demikian penulis melihat suatu kontemplasi dan usaha keras yang diperlihatkan Griffel dalam usahanya menulis karya ini; *pertama*, pendekatan dalam buku ini

³⁶ Ibid., 115.

³⁷ Ibid., 150.

adalah studi Islam historis. Griffel tidak menempatkan Islam dan al-Ghazali sebagai sebuah akumulasi norma dan ataupun tokoh “suci”. Namun ia melihat keduanya sebagai suatu teks yang interpretative. Bahasan ini kental diwarnai oleh kutipat ataupun kesimpulan dari pembacaan para cendekiawan lainnya. Meskipun ia sendiri cenderung untuk subjektif dan berpihak kepada salah satunya. Serta peletakkan almanac dibagian awal buku ini dapat diartikan sebagai bentuk penekanan aspek historis dari bahasan ini. *Kedua*, pemetaan dinamika pemikiran al-Ghazali yang penulis lihat cukup rapi; mulai dari masa skeptis menuju era Sufi. Hal ini ditandai dengan berbagai macam penjelasan pada bagian kedua tentang murid dan pemikiran yang diadopsi darinya. Catatannya, pada masa sufi yang digeluti al-Ghazali penulis melihat kurangnya “keseriusan” Griffel dalam mengkaji secara mendalam. Hal ini tampak dari penerjemahan dan penyimpulan istilah-istilah semacam *fanā`* menjadi alasan bahwa Ghazali seorang panties. *Ketiga*, salah satu sumbangan yang disuguhkan karya ini adalah; alternative penanggalan tahun kelahiran dan sumber *authentic* dari biografi al-Ghazali.

Dalam segi penyajian buku ini dalam perspektif penulis, hampir serupa dengan metode Fazlur Rahman dalam kajian keislaman yang cenderung melebar, tetapi tidak kurang tajam dan mendalamnya. Pendekatan Frank Griffel cenderung berani, khususnya dalam masalah pemikiran yang memang merupakan disiplin utamanya.

Daftar Rujukan

- Ansārī, Abdallāh. *Manāzil al-sā'irīn*, ed. A. Şirvānī. T.t: al-Matba'ā Quds, 1417 H.
- Attas (al), Sayyed M. Naquib. *Prolegomena to Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Ghazali (al), Abu Hāmid. *Ihyā` 'Ulūm ad-Dīn*, vol. 3. Beyrut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- _____. *Mishkāt al-Anwār*. Cairo: al-Dār al-Qawmiyyah, t.th.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Mustofa, Imron. "Konsep Kebenaran Ibnu Sina", *KALIMAH*, vol. 15, no. 1 (March 2017)
- _____. "The Concept of Self and Nafs: Comparative Study between Transpersonal Psychology and Sufism". Tesis--Institut Studi Islam Darussalam, Gontor, 2015.