

# Alam dalam Pandangan Abu Hamid al-Ghazali

Irwan Malik Marpaung

Email: im.marpaung@yahoo.com

Mahasiswa Ilmu Aqidah Program Pascasarjana  
Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor\*

## Abstract

*A statement that the cosmos appears simultaneously with the Essence of God has implications for competition between the world and God in existence. Is it true that God Who created cosmos? If so, when God began to create It? And why He does not create it at another time? Among Muslim philosopher there were various opinions which if we misunderstand it, may cause someone reject God's existence. One of the opinions is quite interesting to observe the concept of cosmos is according to al-Ghazali. He is one of the famous Muslim philosophers and theologians with the depth of his knowledge makes him titled as *hujjah al-Islām*. This paper will discuss about al-Ghazali's conception of the cosmos composed primarily from Ghazali's critique against the arguments of philosophers such *Tarjih* and *Murajjih* arguments, *Taqaddum Zamāni* arguments, *al-Imkān* arguments, and arguments of matter. Through this simple paper will be presented al-Ghazali's thought on the cosmos as well as refutating several concept of western philosophers with authentic texts.*

**Keywords:** *Cosmos, God, al-Ghazali, Creation.*

## Abstrak

*Pernyataan bahwa alam ini muncul bersamaan dengan Zat Tuhan berimplikasi kepada adanya persaingan antara alam dengan Tuhan dalam eksistensinya. Benarkah Tuhan yang menciptakan alam? Jika benar, kapan Tuhan mulai menciptakannya? Dan mengapa Tuhan tidak menciptakannya pada waktu yang lain? Di antara para Filsuf Muslim pun terdapat ragam pendapat yang jika kita salah dalam memahaminya, akan menyebabkan seseorang mengingkari eksistensi Tuhan. Salah satu pendapat yang cukup menarik untuk dicermati adalah konsep alam menurut al-Ghazali. Ia merupakan salah satu filosof dan teolog Muslim yang terkenal yang dengan kedalaman ilmunya membuat*

---

\* Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Jl. Raya Siman 06, Ponorogo Jawa Timur 63471. Phone: +62352 483764, Fax: +62352 488182.

ia digelar sebagai ḥujjah al-Islām. Makalah ini akan membahas konsepsi al-Ghazali tentang alam yang tersusun terutama dari kritik al-Ghazali terhadap argumentasi para filsuf berupa argumen Tarjih dan Murajjih, argumen Taqaddum Zamanī, argumentasi al-Imkān, serta argumen materi. Melalui makalah sederhana ini akan dipaparkan pemikiran al-Ghazali mengenai alam, sekaligus membantah beberapa konsep para filosof barat dengan nas-nas yang otentik.

**Kata Kunci:** Alam, Tuhan, al-Ghazali, Penciptaan.

## Pendahuluan

Di antara kalangan para filsuf Muslim, alam menjadi salah satu pembahasan filsafat yang paling penting.<sup>1</sup> Para filsuf beranggapan bahwa alam tidak bermula. Alam ada sejak Tuhan ada. Tuhan ada maka alam ada. Yang akhirnya membawa pada pandangan bahwa alam ini bersifat *qadīm*. Jika dikatakan bahwa Tuhan ada, dan alam tidak ada, maka ‘ketiadaan’ hadir sebelum adanya alam. Ini mustahil, kata para filsuf. Sebab, jika alam dari ‘tiada’ kemudian berubah menjadi ‘ada’, maka pasti ada faktor (*murajjih*) yang menyebabkan perubahan dari ketiadaan menjadi ada. Tidak mungkin perubahan itu disebabkan oleh Tuhan. Sebab akan timbul persoalan, mengapa Tuhan menciptakan alam ini pada saat itu, tidak sebelumnya? Mengapa Tuhan baru berkehendak? Dan di manakah letak kehendak itu?

Pendapat seperti itu bersumber dari pemikiran para filsuf Yunani, yang kemudian dilanjutkan dan diperkenalkan oleh al-Farabi (w. 950) dan Ibnu Sina (w. 1037). Adalah al-Ghazali, seorang filsuf dan teolog Muslim yang diakui kedalaman ilmunya, menaruh perhatian besar terhadap persoalan tersebut, sebab berkaitan

---

<sup>1</sup> Lihat Ahmad Fuad al-Ahwani, *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqāfiyyah, 1962), 132. Dalam bahasa Inggris “alam” dikenal dengan *cosmos* yang berarti segala sesuatu yang ada. Sedangkan dalam bahasa Latin disebut dengan *universum* yang bermakna seluruhnya. Dengan demikian, alam dapat diartikan mencakup bumi dan langit beserta seluruh isinya. Lihat Donald Smith, *The Cosmos*, (Canada: Benyamin WA, 1976), 403. Bandingkan dengan Poejawijatna, *Manusia dan Alamnya*, (Jakarta: Bina Aksara, 1983), 13-15; *The Seribu British English Dictionary*, Edisi B. W. (New York, 1980), 994; dan Abd. Halim, *Al-Mu’jam al-Wasīṭ* (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1974), 624. Definisi serupa disampaikan oleh Ibnu Sina, yaitu bahwa alam adalah sesuatu yang mewujud pada suatu zaman dan tempat atau sesuatu benda selain dari pada Tuhan. Jamil Salib, *Tārīkh al-Falsafah al-‘Arabiyah*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-Ranani, 1970), 229 cf; Bandingkan dengan pemikiran al-Ghazali dalam *Mi’yār al-‘Ilm*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1960), 366.

dengan akidah. Jika dikatakan misalnya bahwa alam ini *qadīm*, maka jelas membawa pada syirik, sebab menduakan Tuhan. Dari dua puluh persoalan filosofis yang ia bahas dalam karyanya *Tahāfut al-Falāsifah*,<sup>2</sup> pandangan ‘kezalihan alam’ para filsuf menyedot sekitar seperlima dari keseluruhan isi buku tersebut.

Menurut al-Ghazali, tidak ada keharusan logika untuk menyimpulkan alam tidak bermula. Bagi al-Ghazali, tidak mustahil bagi akal untuk berfikir bahwa Tuhan ada dan tidak ada apa pun bersama-Nya. Tuhan menciptakan alam dari ketiadaan. Adanya ketiadaan sebelum penciptaan alam bukanlah sesuatu yang mustahil. Dalam hal ini, terangnya, kehendak Tuhan tidak bisa dianalogikan dengan kehendak manusia, dari tidak mau (mencipta alam) berubah menjadi mau (mencipta alam).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Al-Ghazali tidak menolak filsafat secara total, apalagi anti atau menolak akal. Ia hanya bermaksud menunjukkan kekeliruan filsafat, karena itu ia menulis *Tahāfut al-Falāsifah (Ketidak-koherensian Para Filsuf)*. Karya yang ditulis sekitar bulan Januari 1095 itu adalah jawaban bagi mereka yang menganggap bahwa semua produk filsafat adalah benar dan harus diikuti. Walaupun demikian, bagi al-Ghazali, pemikiran para filsuf ada juga yang tidak bertentangan dengan akidah (*la yasdumu madzhabuhum fihī aṣlan min uṣūliddīn*). Pemikiran para filsuf tentang gerhana bulan (*al-kusuf al-qamariy*), yaitu hilangnya cahaya bulan disebabkan posisi bumi yang berada di antara bulan dan matahari, tidak bertentangan dengan Islam. Saat gerhana, bulan berada dalam bayang-bayang bumi, maka sinar matahari tidak dapat diserap oleh bulan. Begitu juga dengan pemikiran mereka mengenai gerhana matahari (*kusuf al-syams*), tatkala posisi bulan berada di tengah antara bumi dan matahari. Al-Ghazali menegaskan, jika pendapat mereka mengenai hal-hal seperti ini ditolak dengan alasan agama, justru akan melemahkan ajaran Islam. Baginya, filsafat itu ada sesatnya, namun, ada pula benarnya. Selama tidak bertentangan dengan akidah, maka fisika, logika, matematika, geometri yang merupakan bagian dari ilmu filsafat, bisa diterima. Tapi, jika bertentangan dengan akidah, seperti metafisika, dan unsur-unsur dalam fisika maupun psikologi (saat itu psikologi bagian dari ilmu filsafat), maka bagian dari filsafat tersebut harus ditolak. Al-Ghazali telah meletakkan filsafat pada tempatnya. Lihat selengkapnya Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*. Sulaiman Dunya, (ed) (Kairo: Dār al-Ma’arif, T.T.L), Cet. IV dan *Al-Munqidz min al-ḍalāl*, (Mesir: Kurdistan al-Islamiyah, 1328 H), 16-27.

<sup>3</sup> Kritik Imam Al-Ghazali terhadap filsafat terkadang difilsirkan keliru. Al-Ghazali, misalnya, dituduh sebagai penyebab kemunduran sains umat Islam. Sebenarnya, tuduhan kepada Imam al-Ghazali terlalu berlebihan. Menurut al-Ghazali, mempelajari sains adalah fardu kifayah bagi umat Islam. Al-Ghazali telah mengingatkan dalam *Tahāfut al-Falāsifah*, supaya mengkaji sains. Karena itu, beberapa peneliti jujur dan kritis justru melihat positif upaya al-Ghazali. Bahkan sebagian mereka memasukkan al-Ghazali di antara para pionir sains modern. Demikian seperti diungkap oleh Dr. Mustafa Abu Sway, pakar al-Ghazali di ISTAC. Lihat dalam Prof. Dr. Cemil Akdogan, “Asal Usul Sains Modern dan Kontribusi Muslim”, dalam *ISLAMIA*, Thn. I, No. 4, Januari-Maret 2005, 95. Lihat juga Syamsuddin Arif, “Sains di Dunia Islam”, *ISLAMIA*, (Thn. I, No. 6, Juli-September 2005), 93-94. Hal ini bisa dibuktikan dengan kenyataan bahwa setelah wafatnya al-Ghazali (w. 1111), sains tetap berkembang sampai abad ke-16. Observatorium Maragha misalnya, dibangun tahun 1259 hingga tahun 1304. Di Samarkand, observatorium juga dibangun tahun 1420.

## Konsepsi al-Ghazali tentang Alam

Dalam tradisi Filsafat Islam, kajian tentang alam semesta dapat menjadi salah satu jalan untuk membuktikan bahwa Allah SWT itu ada dan Pencipta segala sesuatu. Inilah yang dilakukan oleh al-Ghazali. Menurutnya, alam semesta ini diciptakan oleh Yang Maha Pencipta, Allah SWT.<sup>4</sup> Dengan demikian, Tuhan dan alam semesta berbeda dalam kedudukan dan sifatnya. Sebagai Pencipta, Tuhan bersifat *Qadīm*, sedangkan alam semesta, sebagai ciptaan bersifat baru. Tuhan, lanjutnya adalah sebab bagi wujud yang baru. Sementara wujud yang baru selalu membutuhkan kepada sebab yang menjadikannya. Karena alam ini baru, maka ia membutuhkan sebab yang menjadikannya.<sup>5</sup> Kebaruan alam semesta tampak jelas dari unsur-unsur kebaruan yang melekat padanya, seperti *jism*, *jawhar*, dan *'araḍ*. Segala *jism* yang terdapat pada alam tidak terpisahkan dari peristiwa yang melekat padanya, yakni berubah, bergerak, dan tetap. Dengan begitu, alam semesta ini mustahil bersifat *qadīm*.

Sebaliknya, Tuhan sebagai Pencipta, lanjut al-Ghazali, harus bersifat *Qadīm*. Hal ini tidak bisa ditawar-tawar. Sebab jika Tuhan juga 'baru' sebagaimana alam semesta, maka berarti Tuhan memerlukan 'sebab' yang menjadikan-Nya. Demikian juga 'sebab' itu membutuhkan 'sebab' yang lain, demikian seterusnya. Ini mustahil terjadi pada Allah SWT. Karena itu, sebagai Pencipta, Allah SWT bersifat *Qadīm*.<sup>6</sup> Dia menciptakan alam ini dari sesuatu yang belum ada menjadi ada (*ikhrāj al-syai min al-'adam ilā al-wujūd bi iḥdatsihi*).<sup>7</sup>

---

Observatorium Istanbul dibangun pada tahun 1577. Tentunya, berbagai observatorium itu bisa dibangun dengan melibatkan berbagai pakar dalam bidang astronomi, matematika dan teknologi. Bahkan kritik terhadap paham Geosentris telah dilakukan para ahli astronomi Muslim di observatorium Maragha dan Samarkand, jauh sebelum Copernicus. Lihat Aydin Sayili, *The Observatory in Islam*, (New York: Arno Press, 1981); E.S. Kennedy and Imad Ghanem, *The Life and Work of Ibnu al-Shatir*, (Aleppo: T.P, 1970), 93; Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science, Islam, China, and the West*, (Cambridge: Cambridge University Press, T.Th.), 204.

<sup>4</sup> Mustafa Ghalib, *Al-Ghazālī*, (Beirut: al-Hilal, 1979), 127.

<sup>5</sup> Badawi Thibanah, *Iḥyā' Ullūm al-Dīn li al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Fikr, T.T.), 106-107.

<sup>6</sup> Mustafa Ghalib, *Al-Ghazālī*, 64.

<sup>7</sup> Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*. 139. Lihat juga Umar Farouk, *Tārīkh al-Fikr al-'Arabi*, (Beirut: Dār al-'Ilm, 1983), 502.

Lebih lanjut al-Ghazali menjelaskan bahwa selain bersifat *Qadīm*, Allah sebagai Pencipta juga memiliki karakter lain yang berbeda dengan makhluk-Nya, seperti Berkuasa (*al-Qādir*), yaitu memiliki kemampuan untuk menciptakan segala sesuatu; Berkehendak (*al-Irādah*), yaitu memiliki kebebasan di antara menciptakan atau tidak menciptakan; Menghidupkan (*al-Muhyī*) atau Dia Yang Menghidupkan segala yang ada di jagad raya ini; Mematikan (*al-Mumīt*), yaitu Dia Yang Mematikan segala sesuatu yang ada atau meniadakan segala yang ada; dan sifat-sifat lainnya.<sup>8</sup> Sementara makhluk (ciptaan Allah SWT) bersifat *al-ḥudūts* (berpermulaan), bersifat lemah (*al-‘ajzu*), kehendaknya terbatas, dihidupkan, dan yang dimatikan.<sup>9</sup>

Pendapat al-Ghazali ini sama seperti pendapat para teolog dari kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah*. Menurut para teolog, alam semesta ini merupakan ciptaan Tuhan. Sebagai ciptaan, ia bersifat baru, dengan ciri-ciri berupa *jism*, *jauhar*, dan *‘araḍ*. Pada ketiga unsur ini berlaku perubahan dari satu bentuk kepada bentuk yang lain.<sup>10</sup> Para teolog juga menegaskan bahwa alam semesta ini diciptakan Tuhan dari ‘tiada’ kepada ‘ada’ (*al-ījād min al-‘adam*). Bagi mereka, pandangan yang menyatakan bahwa alam semesta diciptakan dari sesuatu ‘yang ada’ (*ma’dūm*) bukan bersumber dari ajaran dasar Islam, tapi dari pemikiran Yunani yang masuk melalui para teolog dari kalangan Mu’tazilah.<sup>11</sup> Pandangan pemikiran Yunani itu tentu bertentangan dengan keyakinan *Ahl Sunnah*. Sebab konsekuensi pernyataan itu adalah bahwa alam ini bersifat *qadīm*, dan itu bermakna menduakan Tuhan (syirik). Pandangan para teolog *Ahl Sunnah* tersebut juga sekaligus membantah pendapat dari kalangan Ateis dan Naturalis yang mengatakan bahwa alam ini terjadi dengan sendirinya.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> Ulasan lebih lanjut Al-Ghazali mengenai sifat-sifat Tuhan ini bisa dirujuk dalam karyanya: *Ihyā Ulūm al-Dīn*.

<sup>9</sup> Di kalangan al-Asy‘ariyah, semua sifat Tuhan ini dirangkum secara sistematis dengan apa yang disebut sebagai sifat dua puluh. Di situ, Tuhan digambarkan terdiri atas sifat wajib dan sifat yang mustahil. Sifat yang mustahil koheren dan inheren dengan sifat makhluk yang menggambarkan kelemahan-kelemahan.

<sup>10</sup> Al-Baqillani, *Al-Tamhīd fī al-Rad ‘ala al-Mulḥidah al-Mu‘amilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu‘tazilah*, (Kairo: T.P, 1948), 41. Lihat juga Abu al-Ma‘ali al-Juwaini, *Kitāb al-Irsyād ila Qawami-‘I al-‘Adillah fī Uṣūl al-I’tiqād*, (Kairo, T.P, 1950), 28.

<sup>11</sup> Al-Syahrastani, *Nihāyah al-Iqdām*, (Baghdad, T.Th.), 159.

<sup>12</sup> Yusuf Musa, *Al-Qur‘ān wa al-Falsafah*, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1957), 17. Lihat juga Al-Baqillani, *Al-Tamhīd*, 40.

Sementara para filsuf Muslim peripatetik cenderung mengikuti konsep teolog dari kalangan Mu'tazilah. Menurut mereka, penciptaan adalah proses mengubah yang ada dari suatu sifat kepada sifat yang lain, bukan mengubah yang tidak ada menjadi ada.<sup>13</sup> Ibnu Sina dan al-Farabi mengajukan teori penciptaan yang bersifat emanasionistis. Artinya, Tuhan sebagai Zat yang *Wājib al-Wujūd* bertafakur tentang Diri-Nya dan dari tafakur ini melimpah akal-akal dan alam falak. Dari proses pemikiran ini Tuhan disebut sebagai *al-'Aql*, *al-'Aqil* dan *al-Ma'qūl*.<sup>14</sup> Teori ini pada akhirnya akan membawa pada kesimpulan bahwa alam semesta ini bersifat *qadīm* sebagaimana Tuhan bersifat *Qadīm*.

Menurut al-Ghazali, gagasan dari kalangan Neo-Platonisme Muslim yang bersifat emanasionistis berkecenderungan merendahkan derajat Tuhan dan meninggikan kedudukan akal. Sebab di dalamnya terdapat pandangan bahwa Tuhan bertafakur hanya tentang Zat-Nya dan mewujudkan hanya yang berbilang satu; sedangkan akal, selain bertafakur tentang dirinya juga bertafakur tentang yang ada di luar dirinya yang mewujudkan yang berbilang banyak. Konsep ini akan mereduksi sifat Keagungan Tuhan dan membuat Tuhan dekat dengan keadaan mati.<sup>15</sup> Karena itulah al-Ghazali memvonis pendapat mereka sebagai kufur.<sup>16</sup>

Penolakan al-Ghazali terhadap pandangan yang mengatakan bahwa alam semesta ini adalah *qadīm* merupakan upaya untuk membuktikan bahwa Tuhan itu adalah Pencipta Yang Maha Esa. Menurutnya, sifat barunya alam semesta merupakan bukti ontologis terhadap adanya Tuhan. Alam ini bersifat baru, dan setiap yang baru harus ada pembarunya. Jadi, pembaru alam ini adalah Tuhan. Jika alam ini tidak baru, maka ia *qadīm*. Berarti menghilangkan makna "menjadikan" alam bagi Tuhan, dan ini bertentangan dengan akidah Islam.<sup>17</sup> Pandangan al-Ghazali mengenai 'kebaruan'

<sup>13</sup> Lihat misalnya Ibnu Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1964), 362.

<sup>14</sup> Al-Farabi, *Ārā'u Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, (Kairo: T.P, 1948), 24-25; Ibnu Sina, *Al-Najat*, (Kairo: T.P, 1938), 238; dan Muhammad al-Bahī, *Al-Jānīb al-Ilāhī fī Taḥkīm al-Islāmī*, (Kairo: T.P, 1951), 239.

<sup>15</sup> Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*. 148.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 295.

<sup>17</sup> Ahmad Fuad al-Ahwani, *Tahāfut al-Falāsifah li al-Ghazālī*, dalam *Turāts al-Insāniyah*, jilid 5, (Kairo: T.P, 1966), no. 11, 837.

alam semesta dalam kaitannya dengan pendapat ‘ke-*qadīm*-an’ alam dari para filsuf akan dijelaskan lebih lanjut.

### Kritik al-Ghazali terhadap Para Filsuf

Upaya para filsuf menyatakan bahwa alam semesta ini adalah *qadīm* dilakukan melalui berbagai argumen, di antaranya argumen *tarjīḥ* dan *murajjih*, argumen ‘kedahuluan zaman’ (*taqaddum zamānī*), argumen kemungkinan (*al-imbkān*), dan argumen materi (*al-māddāt*).<sup>18</sup>

#### a. Argumen *Tarjīḥ* dan *Murajjih*

Para filsuf umumnya meyakini bahwa alam semesta ini bersifat *qadīm*. Salah satu alasannya adalah karena mustahil secara mutlak bahwa yang baru itu keluar dari yang *qadīm*.<sup>19</sup> Dalam hal ini mereka menjelaskannya melalui kebalikan analogi (*qiyās al-khulf*), yaitu jika alam baru, sedangkan Tuhan bersifat *Qadīm*, maka tidak mungkin keluarnya yang baru (alam) dari yang *Qadīm* (Tuhan). Karena itu, menurut mereka, alam ini bersifat *qadīm*, mustahil baru.

Para filsuf kemudian memperkuat pendapat mereka pada adanya *al-murajjih* terhadap wujud alam ini. Kemustahilan sesuatu yang baru keluar dari yang *qadīm*, karena jika diandaikan Tuhan itu *Qadīm* dan alam semesta tidak keluar dari pada-Nya, maka alam ini wujudnya bersifat ‘kemungkinan’ semata. Adanya peralihan dari wujud yang mungkin ke dalam wujud nyata mengharuskan adanya pengukuh (*al-murajjih*). Jika *murajjih* itu ‘baru’ maka harus ada yang memperbaruinya. Karena itu, para filsuf menyatakan tidak mungkin jika perubahan tersebut disebabkan oleh Tuhan. Sebab jika perubahan itu terjadi –dari tiada menjadi ada- akan timbul persoalan. Mengapa Tuhan menciptakan alam itu pada saat itu, tidak sebelumnya? Juga akan muncul proposisi lain, jika Tuhan sebelumnya tidak berkuasa mencipta dan baru kemudian berkuasa, maka bagaimana terjadi kekuasaan itu? Demikian pula jika sebelumnya Tuhan tidak berkehendak dan baru kemudian

<sup>18</sup> Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, 90-120.

<sup>19</sup> *Ibid*, 90. Mustafa Ghalib, *Al-Ghazālī*, 110; Jamil Salib, *Tārīkh al-Falāsifah al-‘Arabiyāh*, (Beirut: Dār al-Kutub, 1980), 365.

berkehendak, mengapa muncul kehendak dan bagaimana terjadinya kehendak itu bagi Tuhan?

*Murajjih* di atas bermakna *Irādah* Tuhan. Bagi para filsuf, tidak mungkin untuk mengatakan “Tuhan dulu tidak berkehendak saat alam belum diciptakan” dan “Setelah alam diciptakan Dia baru berkehendak”. Menurut para filsuf, hal ini tidak mungkin terjadi, karena perubahan tidak terjadi pada diri Zat yang Maha Suci. Dalam arti yang lain, jika alam ini baru, tentu ada *murajjih* bagi wujud alam ketika ia terjadi. Jika tidak demikian, maka alam semesta ini tetap berada dalam wujud kemungkinan semata.<sup>20</sup> Sementara jika *murajjih* wujud alam ini ‘baru’ tentu saja perlu adanya *murajjih* lain terhadap *murajjih* ini. Keadaan ini akan melahirkan kesimpulan yang bersifat *tasalsul* (rentetan tanpa kesudahan) dan tidak mungkin adanya. Atau akan muncul keharusan mengakui terjadi *murajjih* baru yang lahir pada Zat Tuhan yang abadi. Hal ini tentu berlawanan karena yang baru itu memiliki sifat berubah. Terjadinya perubahan bagi Zat Tuhan adalah kemustahilan, tegas mereka.

Misalnya saja Tuhan sebelumnya tidak memiliki tujuan untuk mewujudkan alam, kemudian keinginan itu muncul, maka pertanyaan yang mereka ajukan adalah mengapa keinginan itu muncul? Jika awalnya Tuhan tidak menghendaki adanya alam dan kemudian kehendak itu muncul, di manakah munculnya kehendak itu? Apakah pada Zat-Nya atautkah pada selain Zat-Nya? Jika dikatakan kehendak itu timbul pada Zat-Nya, tidak mungkin, sebab Zat Tuhan bebas dari tempat hal yang baru. Dan timbulnya kehendak Tuhan pada selain Zat-Nya juga tidak mungkin. Dengan demikian, berarti Tuhan tidak mempunyai kehendak melainkan zat lain yang berkehendak.

Sementara bagi al-Ghazali, tidak ada suatu rintangan untuk mengatakan bahwa *irādah* Allah SWT yang *qadīm* telah menetapkan sejak *azali* akan wujud alam semesta ini pada waktu yang telah ditentukan oleh *irādah* Tuhan. Dalam kaitan ini tidak bisa dipertanyakan (*bilā kaifa*) mengapa *irādah* Tuhan itu menentukan waktu tertentu dalam menciptakan alam semesta ini, tidak pada waktu yang lain. Sedangkan waktu itu serupa tingkatan dalam kaitannya dengan *irādah*, mengingat *irādah* Tuhan sebagai sifat

<sup>20</sup> Ahmad Fuad al-Ahwani, *Tahāfut al-Falāsifah*, 837-838.



memiliki watak kemutlakan. *Irādah* Tuhan merupakan sifat Tuhan yang bersifat mutlak. *Irādah* Tuhan dapat menentukan suatu waktu tertentu yang dikehendaki tanpa terikat oleh apapun kecuali *irādah* itu sendiri. Kebebasan *irādah* di sini mutlak perlu, jika tidak bebas, maka tidak ada artinya *irādah* itu sebagai sifat Tuhan yang absolut.<sup>21</sup>

Jika para filsuf mengajukan pertanyaan, mengapa Tuhan menciptakan alam dari sebelumnya tiada kemudian menjadi ada? Apa kira-kira faktor yang mendorong kehendak Sang Pencipta yang dari sebelumnya tidak mencipta kemudian ingin mencipta? Al-Ghazali menjawab bahwa di sinilah inti persoalannya. Kehendak Tuhan tidak bisa dianalogikan dengan kehendak manusia, dari tidak mau (mencipta alam) berubah menjadi mau (mencipta alam). Kehendak Tuhan tidak mengalami perubahan. Sebab terang al-Ghazali, makna 'kehendak' adalah pilihan, bukan 'perubahan'. Tuhan memilih mencipta "saat itu," dan bukan "sebelum saat itu." Tuhan Berkehendak mencipta pada "saat itu," bukan sebelumnya. Jika kira-kira para filsuf bertanya: Mengapa Tuhan Berkehendak "saat itu," bukan sebelumnya? al-Ghazali menjawab, tidak ada perubahan pada Kehendak Tuhan. Sebabnya, makna kehendak (*Irādah*) bukan dari tidak mau menjadi mau. Makna "kehendak" adalah memilih. Tuhan memilih "saat itu." Pilihan tersebut tidak mengandung makna perubahan pada kehendak-Nya. Inilah makna kehendak, ungkap al-Ghazali.

Dengan demikian, *Irādah* Tuhan bersifat mutlak (*absolut*) tanpa batas. Tuhan dapat memilih waktu tertentu, bukan waktu lainnya, tanpa menciptakan alam semesta tanpa harus dipertanyakan sebabnya. Justru sebab itu sendiri adalah bagian dari *Irādah* Tuhan. Mempertanyakan *Irādah* Tuhan justru membuat *Irādah* Tuhan terbatas, tidak bebas, terang al-Ghazali.

b. Argumentasi Kedahuluan Zaman (*Taqaddum Zamānī*)

Argumentasi *Taqaddum Zamānī* diajukan oleh Ibnu Sina. Menurut Ibnu Sina, *Irādah* Tuhan mendahului alam dalam esensinya, bukan dari segi zaman. Seperti sebab "lebih dulu" dari akibat, ataupun angka satu "lebih dulu" dari angka dua, atau seperti matahari "lebih dulu" dari sinarnya. Tuhan mendahului alam, seperti gerakan seseorang yang mendahului gerakan bayangannya.

<sup>21</sup> *Ibid*, 839.

Realitasnya adalah bahwa kedua gerakan tersebut sama-sama mulai atau sama-sama terhenti. Maksudnya, gerakan seseorang dengan gerakan bayangannya adalah sezaman. Jika Tuhan mendahului alam dari segi zaman (*taqaddum zamānī*), maka ini akan ber-konsekuensi antara lain; pertama, Tuhan dan alam bersifat baru (keduanya); kedua, Tuhan dan alam sama-sama bersifat *qadīm*. Tetapi mustahil bila salah satu dari Tuhan dan alam itu *qadīm*, sementara yang lainnya baru.<sup>22</sup> Tentu, perumpamaan ini tidak bisa diaplikasikan sepenuhnya kepada Zat yang Maha Suci karena Dia berbeda dengan makhluk-Nya. Namun seperti itulah kira-kira makna “lebih dulu,” papar Ibnu Sina.

Ungkapan bahwa Tuhan lebih dahulu adanya daripada alam dan zaman ditinjau dari segi zaman, bukan dari segi zat, menunjukkan bahwa sebelum alam dan zaman ‘mewujud’ sudah terdapat zaman, yaitu ketika alam murni terdapat unsur yang mendahului zaman. Dalam perkataan lain, Tuhan telah mendahului alam dengan suatu tempo yang terbatas pada satu aspek, pada aspek yang lain permulaan wujud Tuhan tidak memiliki batasan. Konsepsi ini melahirkan tesis bahwa sebelum terdapat zaman ketika alam wujud sudah terdapat zaman yang tidak ada ujungnya. Hal ini menunjukkan suatu permulaan sebab. Jika ada batas pada suatu sisi, maka harus ada pula batas pada sisi yang lain dan sebaliknya. Karena itu, tidak mungkin menetapkan bahwa alam semesta ini adalah baru, ungkapannya.<sup>23</sup>

Ketika wujud Tuhan dari sisi zaman, bukan dari sisi zat-Nya mendahului alam, menunjukkan bahwa alam ini ada permulaannya. Tuhan mendahului (alam) pada posisi zaman yang lama (*muddat mahidat*) yang mempunyai batas pada sisi ujung dan tidak ada batasnya pada sisi permulaan. Artinya, sebelum zaman, telah ada zaman yang tidak ada batasnya. Dan jika alam itu *qadīm*, maka gerak juga *qadīm* dan secara otomatis yang bergerak (alam) juga *qadīm*. Tesis ini menetapkan koherensi zaman dengan gerak alam sebagai dalil keazalian alam sebagaimana yang dikemukakan oleh Aristoteles.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, 110.

<sup>23</sup> Ibid., 110-111. Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), 358.

<sup>24</sup> Ahmad Fuad al-Ahwani, *Tahāfut al-Falāsifah*, 839.

Bertentangan dengan pemikiran Ibnu Sina dan Aristoteles, al-Ghazali berpendapat tidak ada keharusan logika untuk menyimpulkan alam tidak bermula. Menurutnya, tidak mustahil bagi akal untuk berpikir bahwa Tuhan ada dan tidak ada apa pun bersama-Nya. Tuhan mencipta alam dari ketiadaan. Adanya ketiadaan sebelum penciptaan alam bukanlah sesuatu yang mustahil. Al-Ghazali kemudian menetapkan; pertama, zaman itu baru dan oleh karena itu makhluk sebelum adanya zaman tidak ada; kedua, Tuhan telah ada sejak azali dan alam tidak ada. Tuhan tersendiri dalam wujud, maksudnya tiada wujud lain selain Dia; ketiga, konsep “sebelum” dan “sesudah” adalah dua jenis waham dalam hubungan dengan yang wujud seperti halnya “atas” dan “bawah” adalah dua hal nisbi dalam hubungan dengan alam; keempat, jika dikatakan bahwa alam semesta ini baru dan Tuhanlah yang berkuasa menciptakannya, maka zaman itu tidak ada awal.<sup>25</sup>

Ini menunjukkan bahwa Tuhan telah ada terlebih dahulu, sedangkan alam belum ada. Kemudian alam mewujud bersama-sama dengan Tuhan. Proposisi pertama memberi pengertian adanya esensi yang tunggal pada Zat Tuhan. Sedangkan pada proposisi lanjutan terdapat dua zat, yaitu Zat Tuhan dan zat alam. Untuk ini tidak dibutuhkan kehadiran wujud lain, yaitu zaman.

### c. Argumentasi Kemungkinan (*al-Imkān*)

Dalam argumentasi ini para filsuf menyatakan bahwa alam ini bersifat kemungkinan, bukan keharusan. Maksudnya, wujud alam semesta ini adalah mungkin sebelum ia ada. Mustahil alam semesta ini tiada (*mumtani'*), baru kemudian menjadi mungkin. Kemungkinan ini tidak ada permulaan baginya, sehingga kemungkinan itu bersifat abadi. Karena alasan ini, maka sesuatu yang kemungkinan (adanya alam) bersifat abadi harus pula melahirkan konsep alam yang bersifat *qadīm*.<sup>26</sup>

Untuk argumentasi tersebut al-Ghazali mengatakan, jika alam semesta ini senantiasa mungkin mewujud (terjadi), ada suatu kemungkinan bahwa alam setiap waktu dapat mewujud. Maka jika ditakdirkan bahwa alam semesta ada selama-lamanya (abadi), tentu saja alam semesta ini tidak baru. Menurut al-Ghazali,

<sup>25</sup> Ahmad Fuad al-Ahwani, *Tahāfut al-Falāsifah*, 840.

<sup>26</sup> Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, 117.

kenyataan seperti itu justru tidak sesuai dengan persyaratan kemungkinan itu sendiri.<sup>27</sup> Sebab dalam filsafat Aristoteles dinyatakan bahwa konsepsi “yang ada” adalah sesuatu yang ada (*al-wujūd maujūdan*). Di mana sesuatu yang wujud adalah nyata, sedangkan sesuatu yang mungkin adalah suatu hal yang tidak harus ada.<sup>28</sup>

#### d. Argumen Materi

Ini adalah argumen yang di transfer dari teori Aristoteles mengenai materi dan format yang melekat silih berganti pada materi pertama yang memiliki sifat mungkin, sehingga menjadi wujud yang kongkrit. Oleh karenanya, menurut mereka tidak ada wujud yang bermuara dari tiada, tetapi harus dari wujud sebelumnya.<sup>29</sup> Sehingga terdapat suatu konsepsi bahwa alam bersifat *qadīm* sebagaimana *qadīmnya* Tuhan.

Berbeda dengan pandangan di atas, para teolog cenderung menyebut materi itu sebagai *dzarrah*, yakni bagian terkecil yang tidak dapat dibagi, atau sering disebut juga dengan *jawhar fard*. *Jism-jism* suatu benda mestilah terakumulasi dan berpisah dari unsur *jawhar fard*. Hal ini akan mendorong lahirnya teori penciptaan secara berkesinambungan (*al-khalq al-mustamir*). Tuhan menciptakan alam pada setiap saat, dan jika Tuhan Berkehendak, maka Dia dapat menghancurkan atau melestarikan alam semesta ini.<sup>30</sup>

Dalam penjelasan para filsuf, akan ditemukan pandangan bahwa setiap yang baru, unsur materi yang melekat pada wujud lebih dahulu ada. Sesuatu yang baru tidak terlepas dari materi. Dengan perkataan lain, sesuatu yang baru senantiasa didahului oleh bendanya. Hal yang baru tidak dapat lepas dari materi. Materi yang baru hanyalah *ṣūrah* (*form*), *arad* (sifat-sifat), dan cara atau peristiwa yang mendatangkan materi.<sup>31</sup> Semua unsur materi ini merupakan sesuatu yang bersifat mungkin ketika ia mewujud.

Konsepsi di atas akan melahirkan pandangan bahwa sesuatu yang baru, sebelum ia mewujud tidak terlepas dari sifat mungkin mewujud, mustahil mewujud, dan wajib wujud. Sifat kedua dari

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, 840.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 840.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, 119.

tiga sifat di atas tidak dapat diterima. Sebab yang mustahil wujud mengandung arti tidak akan wujud. Ia bertentangan dengan kenyataan bahwa alam semesta ini telah menjadi wujud yang nyata di dunia empiris manusia.<sup>32</sup> Demikian juga sifat yang ketiga tidak dapat dibenarkan. Sebab yang *wājib al-wujūd* mengandung arti tidak akan lenyap. Sementara dunia realistik ini dan peristiwa yang terjadi, pada mulanya ada, kemudian tiada dan sebaliknya. Karena itu, sifat kedua dan ketiga mustahil terdapat pada alam. Oleh sebab itu, yang benar adalah bahwa alam semesta ini mungkin wujudnya, yang sudah terdapat pada alam sebelum ia mewujud.

Menurut al-Ghazali, teori “mungkin mewujud” dijadikan sifat yang tidak dapat berdiri sendiri. Maksudnya, sifat ini butuh ‘yang lain’ untuk tempat berpijak. Tempat berpijak tersebut adalah materi, yang karenanya dinyatakan bahwa materi itu dapat (mungkin) mewujud. Sama halnya dengan kondisi di mana suatu benda dapat panas atau dingin, putih atau hitam, dapat bergerak dan dapat pula diam. Dengan demikian, sifat-sifat tersebut dan sesuatu perubahan dapat (mungkin) terjadi pada suatu materi (benda).<sup>33</sup> Al-Ghazali berkata:

“Alam semesta bukan suatu sistem yang berdiri sendiri, bebas dari unsur lain, bergerak, berubah, tumbuh, dan berkembang dengan zatnya melewati hukumnya. Akan tetapi, wujud, sistem serta tatanan hukum yang berlaku padanya harus terikat kepada Tuhan. Karena Tuhanlah yang mencipta, menahan, mengendalikan, menghidupkan, dan mematikan segala sesuatu.”<sup>34</sup>

Dengan demikian, sifat mungkin dijadikan proposisi perkiraan semata. Sesuatu yang diperkirakan oleh rasio dapat mewujud dan tidak mustahil adanya, maka ia disebut sebagai perkara yang mungkin. Jika berdasarkan pertimbangan rasio sesuatu itu mustahil, maka ia dinamakan sebagai sesuatu yang mustahil. Namun jika tidak dapat diperkirakan ketidak-adaannya, maka ia disebut sebagai sesuatu yang wajib, yang mesti ada dan selamanya ada. Ketiga perkara ini merupakan proposisi perkiraan terhadap sesuatu yang tidak memerlukan suatu wujud tersendiri dan tanpa suatu perkiraan terhadap sifat-sifat yang ada pada suatu wujud.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 841.

Al-Ghazali menyatakan itu dengan beberapa pertimbangan; pertama, kalau sifat mungkin memerlukan suatu wujud untuk menjadi tempatnya, maka sifat tidak mungkin wujud juga memerlukan tempat agar dapat ditegaskan bahwa ia tidak mungkin wujud. Sementara itu, suatu perkara yang mustahil wujud tidak perlu ada wujudnya; kedua, Rasio yang memutuskan tentang warna hitam dan putih sebelum wujudnya bahwa kedua sifat itu mungkin saja wujud. Jika sifat mungkin ini dihubungkan dengan benda yang ditempati kedua warna itu, maka dapat melahirkan pemahaman bahwa benda itu dapat diputihkan atau dihitamkan. Dengan begitu, putih dan hitam itu sendiri mustahil dan tidak mempunyai sifat mungkin. Sebab yang mungkin adalah bendanya, sedangkan sifat mungkin menjadi sifat benda itu sendiri.<sup>35</sup>

Jika ada yang bertanya, bagaimanakah kedudukan warna hitam atau putih itu sendiri, apakah mungkin, wajib (mesti wujud), atau mustahil? Jawabannya adalah bahwa warna itu bersifat mungkin. Di sini rasio telah menetapkan sifat “mungkin” sesuatu tidak butuh kepada zat yang wujud yang dapat ditempati sifat itu sendiri. Semua ini al-Ghazali ajukan agar terhindar dari sifat syirik. Sebab jika dikatakan bahwa alam semesta ini *qadīm*, ia bermakna tidak diciptakan. Kalau alam diyakini tidak diciptakan berarti ia adalah pencipta. Karena itu, al-Ghazali menegaskan bahwa alam ini bersifat baru.

## Penutup

Uraian di atas menunjukkan bahwa bagi al-Ghazali alam semesta ini adalah baru dan diciptakan oleh Allah SWT. Tuhan mencipta alam dari “tiada” menjadi “ada”. Adanya ketiadaan sebelum penciptaan alam bukanlah sesuatu yang mustahil. Kehendak Tuhan tidak bisa dianalogikan dengan kehendak manusia, dari tidak mau (mencipta alam) berubah menjadi mau (mencipta alam). Kehendak Tuhan tidak mengalami perubahan. Sebab, makna kehendak adalah pilihan, bukan perubahan.

Kritik al-Ghazali terhadap konsep keazalian alam berpijak pada asal-usul konsep ini yang berangkat dari konsep Tuhan Aristoteles. Konsep Tuhan seperti itu bertentangan dengan konsep

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 120.

Tuhan yang ada dalam al-Qur'an. Di mana konsep Tuhan Aristoteles berangkat dari konsep Tuhan yang harus mencipta alam. Tuhan – tidak bisa tidak- harus mencipta alam. Jadi, Tuhan berbuat dengan keharusan. Bukan itu saja, perbuatan-Nya pun selanjutnya ditentukan dengan benda-benda di luar diri-Nya. Dia tidak bertindak secara langsung ke dalam alam ciptaan-Nya. Namun tindakan-Nya melalui serial sebab-sebab esensial yang berlaku sebagai perantara. Premis-premis seperti ini yang mendorong Aristoteles untuk merumuskan alam ini tidak berpemulaan. Pemikiran metafisis ini yang mempengaruhi pemikiran al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd.

Sementara bagi al-Ghazali dan mayoritas kaum Muslim, konsep Tuhan dalam al-Qur'an adalah Maha Kuasa. Dia juga Maha Berkehendak. Dia tidak berbuat dengan keharusan. Tidak ada di luar diri-Nya yang menentukan perbuatan-Nya. Alam sepenuhnya tergantung kepada-Nya. Eksistensi alam secara total setiap saat bergantung kepada perbuatan-Nya secara langsung. Setiap saat segala sesuatu di alam ini secara langsung berada dalam genggaman-Nya. Dia-lah yang menyebabkan segala perubahan dan pergerakan. Tidak ada keharusan keterkaitan sebab-akibat di alam ini.

#### Daftar Pustaka

- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. 1962. *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Maktabah al-Tsaqāfiyyah.
- \_\_\_\_\_. 1966. "Tahāfut al-Falāsifah li al-Ghāzali", dalam *Turats al-Insāniyyah*. Jilid 5. No. 11. Kairo.
- Akdogan, Cemil. "Asal-usul Sains Modern dan Kontribusi Muslim". *Islamia*. Thn. I. No. 4. Januari-Maret 2005.
- Arif, Syamsuddin. 2005. "Sains di Dunia Islam". *Islamia*. Thn. I. No. 6, Juli-September.
- Al-Bahi, Muhammad. 1951. *Al-Jānib al-Ilāhi fī Tafkīr al-Islām*. Kairo: T.P.
- Al-Baqillani. 1948. *Al-Tamhīd fī al-Rad 'ala al-Mulḥidah al-Mu'amilah wa al-Rāfiḍah wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilah*. Kairo: T.P.

- Basil, Sa'id. T.Th. *Manhaj al-Baḥs 'an al-Ma'rifah 'Inda al-Ghazāli*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Banani.
- Boer, T.J.De. T.Th. *The History of Philosophy in Islam*. New York: Dover Publication Inc.
- Al-Farabi, *Ārā-u Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*. Kairo: T.P.
- Farouk, Umar. 1983. *Tārīkh al-Fikr al-'Arabi*. Beirut: Dār al-'Ilm.
- Gazalba, Sidi. 1981. *Sistematika Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Ghalib, Mustafa. 1979. *Al-Ghazāli*. Beirut: al-Hilal.
- Al-Ghazali. 1328 H. *Al-Munqidz min al-Ḍalal*. Mesir: Kurdistan al-Islamiyat.
- \_\_\_\_\_. 1960. *Mi'yār al-'Ilm*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- \_\_\_\_\_. *Tahāfut al-Falāsifah*. Sulaiman Dunya, (ed) Kairo: Dār al-Ma'ārif, Cet.IV.
- Halim, Abd. 1974. *Al-Mu'jām al-Wasīf*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Huff, Toby E. T.Th. *The Rise of Early Modern Science, Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibnu al-Asir, 'Ali Ibnu Abi al-Karam Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu 'Abd al-Karim Ibnu 'Abd al-Wahid. 1356 H. *Al-Lubab fi Tahdzib al-Ansāb*. Jili II. Kairo: Maktabah al-Quds.
- Ibnu al-Wardi. 1970. 'Umar, *Tatimmah al-Mukhtaṣar fi Akhbār al-Basyar*. Jilid. II. Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibnu Rusyd. 1964. *Tahāfut al-Taḥāfut*. Sulaiman Dunya. (ed.) Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ibnu Sina. 1938. *Al-Najāt*. Kairo: T.P.
- Al-Juwaini, Abu al-Ma'ali. 1950. *Kitāb al-Irsyād ila Qawāmi-'i al-Adillah fi Uṣūl al-I'tiqād*. (Edisi M. Yusuf Musa). Kairo: T.P.
- Kennedy, E.S., and Ghanem, Imad. 1970. *The Life and Work of Ibnu al-Shatir*. Aleppo: T.P.
- Mahmud, Abd. Halim. 1119 H. *Qaḍiyah al-Taṣawwuf al-Munqidz min al-Ḍalāl*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Murtada, al-Sayyid Muhammad Ibnu Muhammad al-Husaini al-Zubaidi, *Ithaf al-Sadat al-Muttaqīn bi Syarḥ Iḥya' 'Ulūm al-Dīn*. Jil. I. Beirut: Dār al-Fikr.



- Musa, Yusuf. 1957. *Al-Qur'an wa al-Falsafah*. Mesir: Dār al-Ma'ārif.
- Poejawijatna. 1983. *Manusia dan Alamnya*. Jakarta: Bina Aksara.
- Quasem, Abu. 1978. *The Ethic of al-Ghazali: Composite Ethic in Islam*. New York: Karavan Books Inc.
- Salib, Jamil. 1970. *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Ranani.
- Sayili, Aydin. 1981. *The Observatory in Islam*. New York: Arno Press.
- Schiemel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of Nort Carolina Press.
- Smith, Donald. 1976. *The Cosmos*. Canada: Benyamin WA.
- Al-Subki. T.Th. *Tabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubra*. Jilid IV. Mesir: Musthafa Babi al-Halabi.
- Sulaeman, Fathiyah Hasan. 1964. *Madzāhib al-Tārīkh Baḥts fi al-Madzāhib al-Tarbawi 'Inda al-Ghazāli*. Mesir: Maktabah Al-Nahḍah.
- Al-Syahrastani. T.Th. *Nihayat al-Iqdām*. Baghdad: T.P.
- Syarif, M.M. 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Vol. I. Weisbaden.
- Syurbasi, Ahmad. *Al-Ghazāli wa al-Taṣawwuf al-Islamiy*. Kairo: Dār Al-Tsaqāfah. *The Seribuer British English Dictionary*. 1980. Edisi B. W. New York.
- Thibanah, Badawi. *Iḥyā Ulūm al-Dīn li al-Imām al-Ghazāli*. Beirut: Dār al-Fikr.

