

Limit Rasionalitas Paradigma Kritis Al-Ghazali terhadap Filsafat dalam *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*

Ibrahim Hasan Ray

UIN Sjech M Djamil Djambek Bukittinggi, Indonesia
hasanray130@gmail.com

Gazali Gazali

UIN Sjech M Djamil Djambek Bukittinggi, Indonesia
gazali@uinbukittinggi.ac.id

ABSTRACT

*This article discusses the limits of rationality within Imam Al-Ghazali's critical paradigm toward philosophy, particularly through his two major works, *Maqashid al-Falasifah* and *Tahafut al-Falasifah*. Al-Ghazali demonstrates that human reason has boundaries in understanding metaphysical and divine realities, and asserts that revelation is superior as the primary source of truth. The novelty of this article lies in its dialectical reading between *Maqashid* and *Tahafut*, which portrays Al-Ghazali not merely as a rejector of philosophy, but as a builder of a critical paradigm that tests rationality from within the philosophical system itself. The research problem focuses on how Al-Ghazali constructs rational criticism against philosophy through these two works, and to what extent this criticism reveals the limits of reason in understanding divine realities. The study uses a qualitative approach, combining textual-philosophical analysis of the original Arabic texts of *Maqashid* and *Tahafut* with comparative methods to trace the development of Al-Ghazali's thought. The primary sources are the Arabic printed editions of both works. In conclusion, according to Al-Ghazali, the limit of rationality does not mean rejecting reason, but rather rehabilitating its function within the boundaries of faith and prophetic metaphysics. Al-Ghazali's critical paradigm offers an Islamic epistemological model that positions reason as an auxiliary tool that must be tested and limited by revelation, making it relevant in contemporary Islamic philosophy.*

Keywords: *Rationality limit, Critical paradigm, Al-Ghazali, Maqashid al-Falasifah, Tahafut al-Falasifah.*

ABSTRAK

Artikel ini membahas batas rasionalitas dalam paradigma kritis Imam Al-Ghazali terhadap filsafat, khususnya melalui dua karyanya, *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*. Al-Ghazali menunjukkan bahwa akal manusia memiliki batas dalam memahami realitas metafisik dan ketuhanan, serta menegaskan bahwa wahyu lebih utama sebagai sumber kebenaran. Kebaruan artikel ini adalah penekanan pada pembacaan dialektis antara *Maqashid* dan *Tahafut*, yang menampilkan Al-Ghazali bukan hanya sebagai penolak filsafat, tetapi sebagai pembangun paradigma kritis yang menguji rasionalitas dari dalam filsafat itu sendiri. Rumusan masalahnya adalah bagaimana Al-Ghazali membangun kritik rasional terhadap filsafat lewat dua karyanya, serta sejauh mana kritik itu menunjukkan batas akal dalam memahami realitas ketuhanan. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis tekstual-filosofis terhadap buku *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*, serta metode

komparatif untuk melihat perkembangan pemikiran Al-Ghazali. Sumber utama adalah teks cetakan Arab dari kedua karya tersebut. Kesimpulannya, limit rasionalitas menurut Al-Ghazali bukan berarti menolak akal, tetapi memperbaiki fungsi akal agar tetap dalam koridor keimanan dan metafisika profetik. Paradigma kritis Al-Ghazali menawarkan model epistemologi Islam yang menempatkan akal sebagai alat bantu yang harus diuji dan dibatasi oleh wahyu, sehingga tetap relevan dalam filsafat Islam masa kini.

Kata Kunci: Limit rasionalitas, Paradigma kritis, Al-Ghazali, Maqashid al-Falasifah, Tahafut al-Falasifah.

PENDAHULUAN

Zaman ini merupakan zaman di mana ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang dengan pesat. Ilmu pengetahuan dan teknologi dianalogikan sebagai sebuah permintaan masyarakat terhadap sarana pengolahan data, dan komunikasi yang dapat menembus ruang, dan waktu, serta, menghasilkan produk-produk berteknologi berkualitas tinggi (Rahmawati, 2024). Di zaman ini timbul tantangan baru dalam menyelaraskan antara agama dan IPTEK. IPTEK berkembang dengan sangat pesat, sering kali membawa implikasi etis yang rumit dan sulit untuk dipahami. Contoh seperti rekayasa genetika, kecerdasan buatan, hingga eksplorasi luar angkasa, menimbulkan pertanyaan mendalam mengenai batasan moral, tujuan, dan tanggung jawab manusia. Dalam konteks ini, agama memainkan peran penting sebagai dasar etik dan panduan dalam memanfaatkan IPTEK demi kebaikan bersama (Chandrika & Lovita, 2025).

Melalui ilmu pengetahuan dan teknologi kita dapat menjelaskan (*to explain*), menggambarkan (*to describe*) segala kenyataan atau fakta secara lebih lengkap dan jelas, mengungkap (*to reveal*) segala hal yang ada di belakang fakta dan memperkirakan (*to predict*) apa yang akan terjadi di masa depan secara terukur (*measurable*) dan memberikan alternatif penyelesaian masalah secara obyektif serta penciptaan nilai tambah (Sa'adah, 2024). Pemantapan pemahaman mesti tidak lepas dari analisis filosofis terhadap suatu objek. Filsafat pun memiliki peran penting yang saling keterkaitan dan mendukung terhadap perkembangan IPTEK tersebut. Islam sangat mengambil peran dalam menyelamatkan kestabilan pemikiran filsafat umat manusia. Agama Islam sebagai sistem nilai dan pedoman hidup telah memberikan kerangka moral dan etika yang kuat untuk membentuk karakter remaja (Febriansyah & Hariry, 2025).

Berbicara tentang filsafat Islam, itu artinya sama dengan kita akan membicarakan mengenai filsafat agama. Kita tahu di dunia ini terdapat banyak dan bermacam-macam agama yang ada. Setiap agama memiliki pandangan dan penggunaan, serta penamaannya tersendiri terhadap filsafat, filsafat dalam agama misalnya yaitu filsafat gereja, filsafat budhisme (budha), filsafat hindu, dan filsafat konghucu. Filsafat Islam merupakan ajaran dan pemikiran yang berasal dari luar Islam (Yunani), akan tetapi sudah dikaji dan disesuaikan dengan ajaran Islam oleh para tokoh-tokoh pemikir Islam. Atau dengan kata lain yaitu hasil refleksi para filosof mengenai ketuhanan, kenabian, kemanusiaan dan alam semesta yang berlandaskan ajaran Islam bercampur filsafat sebagai suatu ketentuan yang valid dan terarah (Kanafi, 2019).

Perkembangan filsafat Islam menjadi sebuah komponen penting dari warisan intelektual Islam yang luas, juga menunjukkan kerumitan yang cukup besar. Proses untuk memahami, menjelaskan, dan mengembangkan berbagai elemen serta hubungan di dalamnya memerlukan perhatian yang sangat detail. Ketidaktercermatan dalam menganalisis, memilih, dan menyaring isu-isu penting dapat mengarah pada penilaian

dan tindakan yang keliru. Sikap menolak filsafat di antara sebagian umat Islam, atau pandangan yang beranggapan bahwa filsafat Islam hanya berasal dari tradisi Yunani, sering kali disebabkan oleh minimnya ketelitian dalam penelitian. Dikenal secara umum bahwa pengaruh pemikiran filsafat Yunani, yang menyerap ke dalam filsafat Islam, telah berperan penting dalam perkembangan pesat filsafat Islam.

Pada awal abad ke-12 Masehi, dunia filsafat mengalami pencerahan substansial. Para filsuf di era tersebut, termasuk mereka yang berada di Baghdad, menikmati kebebasan intelektual yang tidak terbatas oleh individu atau institusi manapun. Warisan peradaban Yunani kuno, terutama karya-karya Aristoteles dan Plato, secara bertahap menjadi fokus utama studi dan referensi. Periode ini menandai kemajuan signifikan dalam filsafat agama, dengan respons dari berbagai kalangan, termasuk Imam Al-Ghazali, yang merupakan tokoh penting dalam aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Pengaruh karya-karya filsuf Yunani pada pemikir Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, al-Razi, Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, dan Suhrawardi, adalah nyata, bahkan sebelum periode tersebut. Imam Al-Ghazali, khususnya, dikenal karena penolakannya terhadap beberapa teori yang diajukan oleh pendahulunya (Marzuki, 2024).

Salah seorang tokoh yang bersinar di masa itu adalah Al-Ghazali (1058-1111 M) dengan 2 karyanya yang berbicara mengenai filsafat: "*Maqashid al-Falasifah* (tujuan para filosof) dan *Tahafut Al-Falasifah* (jatuhnya para filosof)". Pengaruh tulisan Al-Ghazali dalam "*Tahafut Al-Falasifah*" tidak hanya menghasilkan kritik yang tajam terhadap para filsuf pada masa itu, tetapi juga menciptakan kesempatan untuk dialog yang luas di kalangan intelektual Islam. Secara khusus, Ibnu Rusyd kemudian merespons kritik tersebut dalam karyanya *Tahafut At-Tahafut*, di mana ia mempertahankan filsafat dan berusaha untuk menjembatani posisi antara agama dan filsafat.

Rancangan berpikir Imam al-Ghazali dalam beberapa lontaran kritiknya tersebut kerap menjadi pemicu tuduhan para filsuf bahkan sarjana modern terhadapnya sebagai "biang" kemunduran Islam. Padahal, jika dilihat dari metodologi yang digunakan Imam al-Ghazali, hasil pemikirannya jelas memberikan kontribusi nyata bagi khazanah keilmuan filsafat Islam (Arifin & Harahap, 2021). Kajian ulang tentang perbandingan argumen antara al-Ghazali beserta ajaran agamanya dan Ibnu Rusyd dengan pemikirannya yang berbasis rasionalitas, mencerminkan salah satu perdebatan paling signifikan mengenai relasi antara agama dan filsafat. Menurut penulis, hal ini bisa membantu menghidupkan kembali tradisi berpikir kritis di kalangan masyarakat Islam sebagai usaha untuk memperkuat keimanan umat Muslim dari aspek akal dan rasional.

Kajian terhadap pemikiran al-Ghazali selama ini umumnya berfokus pada aspek apologetik teologisnya dalam *Tahafut al-Falasifah*, terutama dalam konteks perdebatan antara rasionalitas filsafat dan iman keagamaan. Banyak studi klasik menempatkan al-Ghazali sebagai figur antitesis filsafat peripatetik, yang dianggap menutup pintu rasionalitas metafisika Yunani dalam tradisi Islam. Namun, pendekatan semacam ini sering kali mengabaikan konteks epistemologis dan metodologis dari kritik al-Ghazali sendiri, khususnya bagaimana ia memanfaatkan rasionalitas falsafi untuk membatasi dirinya melalui argumen-argumen yang bersifat imanen.

Dalam hal ini, *Maqashid* dan *Tahafut* tidak semata-mata merupakan penolakan atas filsafat, melainkan sebuah demonstrasi batas-batas rasionalitas manusia ketika berhadapan dengan konsep ketuhanan dan metafisika yang melampaui logika empiris.

Kebaruan artikel ini terletak pada pembacaan dialektis antara *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah* sebagai dua tahap epistemik dalam kritik al-Ghazali

terhadap rasionalitas filsafat. Artikel ini tidak hanya menyoroti posisi al-Ghazali sebagai kritikus terhadap para falasifah, tetapi juga memandangnya sebagai pembangun paradigma kritis yang menguji rasionalitas dari dalam sistem filsafat itu sendiri. Dengan demikian, penelitian ini mengungkap bahwa “limit rasionalitas” dalam pandangan al-Ghazali bukan sekadar penolakan terhadap akal, melainkan upaya untuk merehabilitasi fungsi rasional dalam koridor keimanan dan metafisika profetik. Pendekatan ini menghadirkan pembacaan baru tentang al-Ghazali sebagai pemikir yang tidak hanya mengkritik filsafat, tetapi juga mereformulasikan hubungan antara akal, wahyu, dan kebenaran dalam horizon epistemologi Islam.

Rumusan masalah dalam artikel ini berfokus pada bagaimana al-Ghazali mengonstruksi kritik rasional terhadap filsafat melalui dialektika antara *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*, serta sejauh mana kritik tersebut menyingkap batas-batas rasionalitas manusia dalam memahami realitas metafisik dan ketuhanan. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan paradigma kritis al-Ghazali dalam menilai rasionalitas filsafat, dengan membatasi fokus pada tiga kritik utama terhadap filsafat peripatetik: *Qidam alam* (keabadian alam), pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, dan kebangkitan jasmani. Ketiga kritik ini dipilih karena secara eksplisit bertentangan dengan ajaran Islam dan menurut al-Ghazali dapat menjadikan pemeluknya kafir, sehingga memerlukan penjelasan mendalam untuk menegaskan batas-batas rasionalitas filsafat yang tidak boleh melampaui akidah Islam. Dengan demikian, artikel ini juga menunjukkan bagaimana upaya al-Ghazali memadukan kemampuan akal dengan kebenaran wahyu dapat membuka perspektif baru terhadap hubungan antara filsafat dan teologi dalam tradisi intelektual Islam.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan yang menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode analisis tekstual-filosofis terhadap dua karya utama al-Ghazali, yaitu *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah* serta pendekatan biografi pemikiran untuk menelusuri konteks historis dan perkembangan intelektual al-Ghazali. Kemudian Analisis berfokus pada cara al-Ghazali menyusun argumen, posisi rasionalitas yang ia gunakan, serta bentuk kritiknya terhadap pemikiran filsafat peripatetik, yang diadopsi mentah-mentah oleh al-Farabi dan Ibn Sina.

Pendekatan ini bertujuan memahami kerangka berpikir al-Ghazali secara langsung dari teks asli, yang peneliti barengi kutipan langsung dari kitab *Maqashid al-falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah* cetakan berbahasa arab, penerbit Dar al-Ma'arif Mesir, bukan hanya dari pandangan para penafsir modern serta mengkaitkannya dengan perjalanan intelektual al-Ghazali melalui pendekatan biografi pemikiran. Karena itu, penelitian dilakukan dengan pembacaan hermeneutik, yaitu menafsirkan konteks, bahasa, dan maksud al-Ghazali dalam setiap bagian argumentasinya.

Selain itu, metode analisis komparatif digunakan untuk melihat hubungan antara *Maqashid* yang menggambarkan pengenalan terhadap filsafat dan *Tahafut* yang berisi kritik terhadap batas rasionalitas filsafat itu sendiri. Perbandingan ini membantu melihat bagaimana pemikiran al-Ghazali berkembang dari penerimaan terhadap akal menuju penegasan batas-batasnya dalam kerangka keimanan. Sumber-sumber sekunder seperti karya Fazlur Rahman, Michael Marmura, dan Oliver Leaman juga digunakan untuk memperkaya pemahaman dan mendukung hasil analisis.

Dengan cara ini, penelitian ini tidak hanya menjelaskan isi teks, tetapi juga mencoba memahami makna filosofisnya bagi pengembangan epistemologi Islam masa

kini. Dan pendekatan biografi pemikiran juga digunakan untuk melihat bagaimana pengalaman hidup, latar pendidikan, dan krisis spiritual al-Ghazali membentuk cara ia membangun kritik terhadap rasionalitas filsafat dan merumuskan limit rasionalitas.

PEMBAHASAN

A. Geneologi Pemikiran Imam Al-Ghazali

Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali ath-Thusi atau yang lebih dikenal dengan Imam Al-Ghazali lahir di Tus, Khurasan, pada tahun 450 H (1058 M). Ia pertama kali belajar fikih di negerinya, kemudian pindah ke Nishapur bersama sekelompok santri, dan tinggal bersama Imam Haramain Al-Juwaini dalam waktu singkat, ia unggul dalam fikih, terampil dalam pidato dan debat, hingga menjadi pusat perhatian para ahli nalar (الذهبي, n.d.).

Al-Ghazali ditinggal mati ayahnya dalam usia yang masih belum dewasa. Ia bersama saudaranya, Ahmad, kemudian diasuh oleh seorang sufi sesuai dengan pesan almarhum ayahnya. Atas nasihat dari sufi ini pula kemudian al-Ghazali belajar pada salah satu madrasah di Thus yang kemudian dilanjutkannya di kota Jurjan. Di kota inilah ia belajar pada seorang ulama terkenal, yakni Abu Nashr al-Isma'ili. Kemudian ia kembali ke kota kelahirannya, Thus dan menetap di sana selama 3 tahun untuk kemudian berangkat ke Naisabur dimana Imam al-Haramain al-Juwaini mengajar ilmu fiqh, ushul, dan manthiq. Ia setia menyertai al-Juwaini sampai tiba saat wafatnya al-Juwaini pada tahun 478 H (الذهبي, n.d.).

Masa menetap di Naisabur ini merupakan masa yang paling subur dalam kehidupan ilmiah al-Ghazali, sebab pada masa-masa itulah ia menjadi mahir dalam ilmu manthiq dan secara saksama mengenal pola-pola pemikiran para filsuf dan cara menyanggah mereka. Pada masa itu ia berkenalan dengan Perdana Menteri Nizham al-Mulk yang dikenal sebagai salah seorang pendukung terkemuka dari paham *Asy'ariyah*. Perkenalan ini memungkinkan diangkatnya al-Ghazali menjadi guru di madrasah an-Nizhamiyah Baghdad pada tahun 484 H (Zaini, 2017).

Al-Ghazali, juga dikenal sebagai *Hujjat al-Islam* (Bukti Islam), awalnya adalah seorang ulama yang mempelajari kalam dan filsafat. Namun, dalam karyanya yang terkenal, "*Tahafut al-Falasifah*" (Jatuhnya Para Filsuf), ia mengkritik pandangan-pandangan filsafat, terutama yang diwarisi dari tradisi Yunani. Al-Ghazali menempatkan pentingnya iman dan mistisisme dalam pengalaman keagamaan seseorang, dan ia memainkan peran kunci dalam merestrukturisasi teologi Islam pada Abad Pertengahan (Kadir, 2024).

Imam al-Ghazali kendati dikenal dengan kearifannya, ia sempat mengalami krisis spiritual yang mendalam, suatu masa ia merasa bahwa sains dan logika semata tidak mampu memberikan makna dan kepuasan spiritual, kemudian hal inilah yang mendorong beliau untuk mencari jawaban atas dahaganya tersebut dalam tradisi mistik islam atau yang lebih dikenal dengan praktisi sufisme, yang menekankan relasi langsung antara manusia dan Allah, serta pencarian kebenaran melalui pengalaman spiritual dan introspeksi diri, maka disini lahirlah karyanya yang terkenal yaitu *Ihya' Ulum al-Din* (كثير, n.d.).

As-Subki (1993) menjelaskan dalam kitab *al-Tabaqat al-Syafiyah* bahwa Imam Ghazali wafat di Tus pada hari senin, tanggal 14 Jumadil Akhir, tahun 505 H, di usia 55 tahun, beliau dimakamkan di Tus di provinsi Khurasan Rezavi, Iran yang merupakan kampung halamannya (السبكي, n.d.). Beberapa Karya Imam Ghazali yang terkenal, dikutip dari perkataan Syaikh Qadhi Syamsuddin bin Khalqan: *Al-Basith, Al-Wasith, Al-Wajiz,*

Ihya' Ulum Ad-din, Mustashfa fi Ushul Fiqh, Al-Lubab, Bidayah Al-Hidayah, Kimia Al-Adah, Maqashid Al-falasifah, Tahafut Al-Falasifah, Mi'yarul Ulum, Muhikk An-Nazhar, Fadaih Ibahiyah, Al- Munqizh min Ad-Dhalal, Jawahir al-Qur'an, dll (كثير, n.d.). Pada tulisan kali ini, penulis akan fokus pada karyanya "*Maqashid dan Tahafut*".

Al-Ghazali, yang telah mempelajari filsafat dengan mendalam sebelum memberikan kritik, muncul sebagai sosok yang berusaha mengharmoniskan antara akal dan wahyu. Namun, ia juga menegaskan bahwa jika ada pertentangan antara filsafat dan wahyu, maka wahyu harus dijadikan prioritas.

Keunggulan biografis al-Ghazali dibanding filsuf Muslim sezaman dengannya terletak pada penguasaan metodologi filsafat yang mendalam tanpa mengorbankan ortodoksi Islam. Berbeda dengan al-Farabi dan Ibnu Sina yang mengadopsi Aristoteles hingga bertentangan dengan akidah, al-Ghazali menggunakan logika filsafat untuk membongkar kontradiksi internalnya dari dalam (Arifin & Harahap, 2021). Pengalaman krisis spiritualnya tahun 488 H yang mendorongnya meninggalkan jabatan Nizamiyyah Baghdad memberikan perspektif epistemologis unik yang tidak dimiliki Ibnu Rusyd (Suryani, 2025). Al-Ghazali menjadi filsuf yang mengalahkan filsafat dengan filsafat itu sendiri.

B. Rasionalitas Filsafat dan Posisi Al-Ghazali

Al-Ghazali dalam *Maqashid al-Falasifah* menunjukkan bahwa filsafat peripatetik, yang diadopsi mentah-mentah oleh al-Farabi dan Ibn Sina, memiliki sistem logika dan metafisika yang kompleks. Ia menyatakan bahwa tujuan filsafat adalah memahami hakikat realitas melalui akal, bukan hanya imitasi atau tradisi, hal ini ia katakan dalam pengantar bukunya *Maqashid al-Falasifah*:

الغرض من هذا الكتاب بيان مقصود الفلاسفة في أصول العقائد، وذكر ما اتفقوا عليه من المبادئ

Artinya: "Tujuan dari buku ini adalah menjelaskan maksud para filosof dalam pokok-pokok akidah, serta menyebutkan apa yang mereka sepakati dalam prinsip-prinsip dasar (الغزالي, n.d.-b)."

Al-Ghazali menunjukkan bahwa ia tidak menolak filsafat secara total, tetapi ingin memahami isinya secara kritis dan objektif. al-Ghazali menempatkan filsafat sebagai sistem pengetahuan yang berbasis pada akal dan logika, namun ia tidak mengidentifikasi filsafat sebagai satu-satunya sumber kebenaran. Dalam pendahuluan *Maqashid al-Falasifah*, al-Ghazali menyatakan bahwa filsafat adalah ilmu yang bertujuan mengetahui hakikat realitas melalui metode rasional dan argumentatif, bukan sekadar imitasi atau tradisi belaka.

Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan filsafat adalah mencari kebenaran melalui akal, tetapi ia juga menunjukkan bahwa akal itu sendiri memiliki batas, terutama ketika berhadapan dengan persoalan-persoalan metafisik dan ketuhanan (Abdullah, 2020). Dalam konteks ini, filsafat bukanlah lawan agama, melainkan sistem pengetahuan yang perlu dikritisi dan dibatasi oleh kaidah-kaidah keimanan.

Posisi al-Ghazali dalam *Maqashid al-Falasifah* menunjukkan bahwa ia tidak menolak filsafat secara mutlak, melainkan ingin memahami filsafat dari dalam. Ia memaparkan berbagai prinsip dasar filsafat peripatetik, seperti kausalitas, substansi, dan esensi, dengan cara yang objektif dan sistematis (الغزالي, n.d.-b). Al-Ghazali bahkan menunjukkan kecenderungan untuk mengadopsi metode filsafat dalam mengkaji teologi Islam. Namun, ia tetap menempatkan filsafat di bawah bimbingan wahyu, karena akal manusia tidak mampu menjangkau hakikat Tuhan dan realitas ghaib. Dalam

Maqashid, al-Ghazali menekankan pentingnya memahami filsafat sebelum mengkritiknya. Ia menulis:

"من لم يفهم الفلاسفة فلا يحكم عليهم"

Artinya: "Barangsiapa yang tidak memahami para filosof, maka jangan mengkritik mereka(الغزالي, n.d.-b)."

Pernyataan ini menunjukkan sikap metodologis al-Ghazali yang menghendaki pemahaman mendalam sebelum mengambil posisi kritis. Bagi al-Ghazali, kritik terhadap filsafat harus berbasis pada pemahaman yang utuh, bukan sekadar reaksi emosional atau dogmatis.

Kecenderungan al-Ghazali untuk memahami filsafat dari dalam juga terlihat dari cara ia membedakan antara filsafat sebagai metode dan filsafat sebagai doktrin. Ia membedakan antara rasionalitas sebagai alat dan doktrin filsafat sebagai isi. Dalam pandangannya, rasionalitas tetap diperlukan dalam memahami agama, tetapi doktrin filsafat yang bertentangan dengan akidah Islam harus dikoreksi atau ditolak. Oleh karena itu, al-Ghazali menempatkan filsafat sebagai bagian dari upaya pencarian kebenaran, namun tetap menegaskan bahwa batas akal harus diakui dan dihormati.

Fazlur Rahman juga menegaskan bahwa al-Ghazali tidak menolak filsafat secara mutlak, melainkan ingin memahami filsafat dari dalam sebelum mengkritiknya. Dalam bukunya *Islamic Philosophy and the Modern Age*, Rahman menyatakan: "*Ghazali's approach was not simply to reject philosophy, but to understand it from within and then to subject it to a rigorous critique*(Waghid & Davids, 2018)."

Berbeda dengan Mu'tazilah yang menganggap akal absolut, al-Farabi dan Ibnu Sina yang memuja rasionalitas metafisik, al-Ghazali memandang akal sebagai alat terbatas yang harus tunduk pada wahyu. Pandangannya mirip Kant yang membatasi akal pada fenomena, namun al-Ghazali lebih tegas dengan menjadikan wahyu sebagai batas akhir rasionalitas(Arifin & Harahap, 2021).

Dengan demikian, posisi al-Ghazali terhadap filsafat bersifat dialektis: ia mengakui kekuatan akal, tetapi juga menegaskan keterbatasannya. Sikap ini menjadi dasar bagi paradigma kritisnya yang kemudian diungkapkan secara lebih tegas dalam *Tahafut al-Falasifah*. Dalam kerangka epistemologi Islam, al-Ghazali menawarkan model sintesis antara akal dan wahyu, di mana akal berfungsi sebagai alat, sedangkan wahyu menjadi sumber utama kebenaran.

C. Kritik Epistemologi dalam Tahafut al-Falasifah

Dalam *Tahafut*, al-Ghazali mengkritik 20 masalah utama filsafat, terutama yang berkaitan dengan metafisika dan fisika(الغزالي, n.d.-a).

Ia menyoroti tiga masalah utama yang dianggap bertentangan dengan akidah Islam: *Qidam alam* (Terdahulunya/abadinya alam), pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, dan kebangkitan jasmani. Hal ini ia katakan dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*:

"تكفيرهم لا بد منه، في ثلاثة مسائل : مسألة قدم العالم، وعدم علم الله بالجزئيات، و إنكارهم بعث الأجساد وحشرها."

Artinya: "Dari 20 kritik terhadap filsafat peripatetik, maka mengkafirkan mereka hanyalah terdapat pada tiga pemikiran mereka berikut: ide bahwa alam itu qidam, tidak tahunya Tuhan pada hal-hal partikular, dan menolak adanya hari kebangkit(الغزالي, n.d.-a)"

Al-Ghazali menegaskan bahwa kritiknya bukan sekadar menolak akal, melainkan menguji validitas akal dalam memahami realitas metafisik. Kritik al-Ghazali difokuskan pada tiga masalah teologis utama: keabadian alam, ilmu Tuhan terhadap hal-hal partikular, dan kebangkitan jasmani. Ia menilai bahwa ketiga masalah ini merupakan inti dari ketidaksesuaian filsafat peripatetik dengan akidah Islam.

Dalam *Tahafut al-Falasifah* setiap argumen Ghazali berpijak pada dua landasan: membongkar kelemahan konseptual (logis/rasional) dan menegaskan superioritas wahyu (normatif), sehingga logika rasional dan doktrin wahyu bersatu untuk memfatwakan kekufuran dalam isu ini.

Jawaban logis dan normatif Imam al-Ghazali sebagai berikut:

1). Keabadian alam (eternalitas alam) menunjukkan pendekatan logis dan normatif yang tajam. Filsafat peripatetik menyatakan bahwa alam tidak bermula (*qadim*), ada bersama Tuhan sejak dahulu, dan kekal. Dari sudut logika, klaim ini mengimplikasikan adanya dua entitas abadi, yang merelatifkan kekuasaan penciptaan Tuhan dan menjadikan hubungan Tuhan-alam seperti sebab-akibat (*illat-ma'lul*) yang otomatis, bukan kehendak absolut. Implikasi teologisnya adalah hilangnya doktrin penciptaan *ex nihilo* (dari ketiadaan), yang merupakan prinsip esensial dalam Islam.

Al-Ghazali menjawab secara logis dengan menyerang kontradiksi dalam argumen filsuf serta mendalilkan bahwa hanya Tuhan yang harus bersifat qadim, karena keberadaan qadim kedua merusak konsep keesaan dan keunikan Tuhan. Secara normatif, al-Ghazali menegaskan bahwa keyakinan penciptaan alam dari ketiadaan adalah prinsip yang dikabarkan wahyu, dan menentang prinsip ini berarti mendustakan kerasulan, yang dalam Islam menjadi bentuk kekufuran (الغزالي, n.d.-a).

2). Pengetahuan Tuhan (universal vs partikular), al-Ghazali memberikan jawaban yang logis dan normatif. Filsuf menyatakan bahwa Tuhan hanya mengetahui yang universal (*kulli*), bukan partikular (*juz'i*), agar "kesempurnaan Tuhan" tetap lestari dan tidak tercemar oleh perubahan. Secara logika, filsuf berargumen bahwa Tuhan tidak mengetahui detail peristiwa yang berubah-ubah di alam, untuk menghindari perubahan ilmu Tuhan. Implikasinya adalah pengurangan sifat Maha Tahu Tuhan dan penolakan terhadap berita wahyu yang menegaskan pengetahuan Tuhan meliputi segala sesuatu.

Al-Ghazali menanggapi secara logis dengan menegaskan bahwa jika Allah tidak mengetahui hal-hal detail, maka ilmu-Nya terbatas, yang bertentangan dengan sifat Maha Mengetahui (*Al-'Alim*). Menurut al-Ghazali, tidak ada alasan filosofis yang memadai untuk membatasi ilmu Tuhan hanya pada universal, karena ilmu Tuhan bersifat mutlak tanpa kekurangan. Dari aspek normatif, menolak pengetahuan Allah atas seluruh detail berarti menafikan banyak ayat Al-Qur'an dan sunah yang menegaskan kesempurnaan ilmu Tuhan, sehingga menempatkan posisi seseorang pada kekufuran (الغزالي, n.d.-a).

3). kebangkitan jasmani di akhirat, al-Ghazali memberikan tanggapan yang logis dan normatif. Filsuf menolak kebangkitan jasmani, memahami kebangkitan hanya secara ruhani dan menyatakan bahwa jasad tidak akan dibangkitkan kembali. Argumen logis mereka adalah bahwa kebangkitan jasmani tidak rasional; alam akhirat dianggap lebih tinggi dan bersifat spiritual murni, sehingga tubuh fisik tidak diperlukan. Implikasinya adalah distorsi janji eskatologi Islam dan penafian terhadap teks-teks eksplisit di wahyu tentang kebangkitan tubuh.

Al-Ghazali menanggapi secara logis dengan menegaskan bahwa jika Allah mampu menciptakan manusia dari tiada, maka menciptakan kembali jasad manusia di akhirat juga mungkin, karena tidak ada batasan pada kekuasaan Allah. Menurut al-

Ghazali, argumen filsuf di sini lemah dan tidak meniadakan kemungkinan rasional kebangkitan fisik. Secara normatif, menampik kebangkitan jasmani berarti menafikan pokok-pokok wahyu yang sudah jelas, dan hal ini, menurut al-Ghazali, statusnya kufur karena membangkang terhadap ajaran yang *mutawatir* (الغزالي, n.d.-a).

Michael Marmura dalam *The Metaphysics of Theism: Aquinas and Ghazali* menjelaskan bahwa kritik al-Ghazali terhadap filsafat peripatetik bukan sekadar penolakan akal, melainkan bentuk introspeksi epistemologis. Marmura menulis: "*Ghazali's critique is not a rejection of reason as such, but an attempt to show the limits of reason in dealing with metaphysical and theological questions* (Shah, 2015)."

Dengan kritik epistemologis ini, al-Ghazali ingin menunjukkan bahwa akal manusia memiliki batas, terutama dalam memahami realitas-metafisik yang melampaui pengalaman empiris. Ia menegaskan bahwa akal tidak mampu menjangkau hakikat Tuhan dan realitas ghaib, sehingga diperlukan wahyu sebagai sumber kebenaran utama. Paradigma kritis al-Ghazali dalam *Tahafut* menjadi dasar bagi pengembangan epistemologi Islam yang mengakui kekuatan akal, tetapi tetap menempatkan batas-batasnya di bawah bimbingan wahyu.

Berdasarkan penjelasan diatas, maka peneliti ringkas dan simpulkan pandangan Imam al-Ghazali terhadap argumen filsuf peripatetik yang digagas kembali oleh al-Farabi dan Ibnu Sina dalam tabel berikut:

No	Argumen Filsafat Peripatetik	Balasan Al-Ghazali
1	Alam bersifat qadim (abadi), bukan diciptakan dari ketiadaan.	Alam diciptakan oleh Tuhan (<i>creatio ex nihilo</i>); jika abadi, Tuhan bukan pencipta, melainkan hanya sebab penggerak.
2	Tuhan hanya mengetahui hal-hal universal, bukan partikular yang berubah-ubah.	Tuhan Maha Mengetahui segala sesuatu, termasuk yang khusus dan berubah; keadilan dan kehendak-Nya mencakup seluruh makhluk.
3	Kebangkitan hanya ruhani, bukan jasmani.	Kebangkitan badan secara utuh adalah bagian penting akhirat dan pertanggungjawaban, tidak boleh diabaikan hanya karena akal tidak mampu membayangkannya.

Penjelasan di atas menggambarkan kritik epistemologis al-Ghazali terhadap tiga pokok ajaran filsafat peripatetik. Namun, kritik tersebut tidak lahir dari penolakan buta, melainkan dari pemahaman sistematis al-Ghazali terhadap filsafat itu sendiri. Bagi al-Ghazali, filsafat pada dasarnya adalah upaya rasional untuk memahami hakikat realitas melalui argumentasi logis dan demonstratif, tetapi ia menolak ketika filsafat berubah menjadi doktrin metafisik yang menyalahi akidah (Ghani & Sanwar, 2025). Karena itu, al-Ghazali membedakan antara filsafat sebagai metode berpikir rasional yang dapat diadopsi, dan filsafat sebagai sistem keyakinan yang harus ditolak bila bertentangan dengan wahyu. Dalam kerangka ini, filsafat diposisikan sebagai ilmu yang sah selama berfungsi sebagai alat untuk meneguhkan kebenaran agama, bukan menggantikannya.

D. Dialektika Maqashid dan Tahafut: Rasionalitas sebagai Kritik Diri

Al-Ghazali membangun dua karya sebagai dua tahap dialektis: *Maqashid al-Falasifah* sebagai bentuk internalisasi filsafat dan *Tahafut al-Falasifah* sebagai refleksi kritis. Al-Ghazali menulis *Maqashid al-Falasifah* terlebih dahulu sebelum *Tahafut al-Falasifah* karena ia ingin memahami filsafat dari dalam sebelum mengkritiknya (الغزالي, n.d.-a). Dalam *Maqashid*, ia secara sistematis memaparkan prinsip-prinsip filsafat peripatetik, termasuk metafisika, teologi, dan kosmologi, agar pembaca dan dirinya sendiri memiliki pemahaman yang mendalam tentang posisi para filsuf.

Oliver Leaman dalam *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* menekankan bahwa dialektika antara *Maqashid* dan *Tahafut* menunjukkan bahwa al-Ghazali membangun model epistemologi yang menempatkan akal sebagai alat. Leaman menyatakan: "*Ghazali uses philosophy to criticize philosophy, thus creating a self-critical rationality that is ultimately subordinate to revelation* (Leaman, 2001)."

Dengan demikian, kritik yang kemudian ia sampaikan dalam *Tahafut* bukan berdasarkan kebencian atau ketidaktahuan, melainkan hasil dari internalisasi dan analisis yang objektif terhadap sistem filsafat itu sendiri. Al-Ghazali menegaskan bahwa kritik yang valid harus didahului oleh pemahaman yang utuh, karena tanpa itu kritik hanya akan menjadi reaksi dogmatis yang tidak konstruktif. Dalam *Tahafut*, ia menyatakan:

"قد ذكرت مقصود الفلاسفة في كتابي السابق، والآن أردت أن أبين موضع الخطأ في

مقصودهم"

Artinya: "Aku telah menyebutkan maksud para filosof dalam buku sebelumnya (*Maqashid al-Falasifah*), maka sekarang aku (dalam buku *Tahafut al-Falasifah*) ingin menjelaskan kekeliruan-kekeliruan yang ada dalam filsafat (pola pikir) mereka (filsuf-filsuf peripatetik) (الغزالي, n.d.-a)."

Kutipan ini menunjukkan bahwa kritik al-Ghazali bukan anti-rasional, melainkan bentuk introspeksi epistemologis atas sistem filsafat itu sendiri. Dialektika antara *Maqashid* dan *Tahafut* menunjukkan bahwa al-Ghazali tidak menolak akal secara total, melainkan menggunakan akal untuk mengkritik batas-batas akal itu sendiri. Ia mengakui kekuatan filsafat dalam memahami realitas empiris dan logika, tetapi menegaskan bahwa akal tidak mampu menjangkau hakikat Tuhan dan realitas-metafisik. Dalam *Tahafut*, al-Ghazali menulis:

"العقل لا يسعه أن يدرك كل شيء، بل له حدود لا يمكنه تجاوزها"

Artinya: "Akal manusia tidak akan mampu mencapai segala hal, karena ia memiliki batas dan tidak mungkin untuk melampauinya (الغزالي, n.d.-a)."

Dengan demikian, kritik al-Ghazali bukan anti-rasional, melainkan bentuk introspeksi epistemologis atas sistem filsafat itu sendiri. Paradigma kritis al-Ghazali menempatkan akal sebagai alat, bukan sumber utama kebenaran. Ia menegaskan bahwa akal harus diuji dan dibatasi oleh wahyu, karena akal manusia rentan terhadap kesalahan dan terbatas dalam memahami realitas ghaib. Dalam *Tahafut*, al-Ghazali menyatakan:

"إن الوحي أصدق من العقل، وإن العقل لا يسعه أن يدرك كل حقائق الدين"

Artinya: "Sesungguhnya wahyu lebih diutamakan daripada akal, karena akal tidak bisa mencapai seluruh hakikat agama (الغزالي, n.d.-a)."

Kutipan ini menunjukkan bahwa wahyu menjadi sumber utama kebenaran, sementara akal berfungsi sebagai pendukung dan alat bantu. Dialektika ini juga menunjukkan bahwa al-Ghazali membangun model epistemologi Islam yang menempatkan akal dan wahyu dalam relasi yang saling melengkapi (Suryani, 2025). Ia tidak menolak filsafat, tetapi menegaskan bahwa filsafat harus dikritisi dan dibatasi oleh batas-batas keimanan. Dengan cara ini, al-Ghazali menawarkan paradigma kritis yang mengintegrasikan rasionalitas dengan dimensi transrasional wahyu, sehingga membuka wacana baru tentang hubungan antara filsafat dan teologi dalam tradisi intelektual Islam.

Dengan demikian, dialektika *Maqashid* dan *Tahafut* menjadi model bagi pendekatan kritis terhadap rasionalitas filsafat, di mana akal digunakan untuk mengkritik batas-batasnya sendiri. Paradigma ini tetap relevan dalam konteks filsafat Islam kontemporer, karena menawarkan jalan tengah antara akal dan spiritualitas, serta menegaskan bahwa pencarian kebenaran harus tunduk pada horizon keimanan.

E. Limit Rasionalitas: Paradigma Kritis al-Ghazali

Al-Ghazali menegaskan bahwa akal memiliki batas, terutama dalam memahami realitas metafisik dan ketuhanan. Dalam *Tahafut*, ia menulis:

"العقل لا يسعه أن يدرك كل شيء، بل له حدود لا يمكنه تجاوزها"

Artinya: "Akal tidak akan mampu menangkap segala hal, karena akal memiliki batas yang tidak bisa ia lampau (الغزالي, n.d.-a)."

Bagi al-Ghazali, limit rasionalitas bukan berarti akal ditolak, tetapi harus tunduk pada wahyu dan pengalaman spiritual. Paradigma kritis al-Ghazali menempatkan akal di bawah bimbingan wahyu. Ia menegaskan bahwa wahyu adalah sumber utama kebenaran, sementara akal berfungsi sebagai alat bantu untuk memahami dan menguatkan keimanan (Nasution, 2022). Limit rasionalitas dalam pemikiran al-Ghazali bukan berarti anti-rasional, melainkan paradigma epistemologis yang menempatkan akal pada posisi yang proporsional. Ia mengakui peran akal dalam memahami dunia empiris dan logika, tetapi menegaskan bahwa akal harus tunduk pada batas-batas keimanan dan wahyu.

Paradigma ini menjadi dasar bagi pengembangan epistemologi Islam yang mengakui kekuatan akal, tetapi tetap menempatkan batas-batasnya di bawah bimbingan wahyu (Junaedi & Wijaya, 2020). Dalam konteks filsafat Islam kontemporer, limit rasionalitas al-Ghazali menawarkan jalan tengah antara rasionalisme modern dan spiritualitas tradisional (Ali, Sa'ad, & Anwar, 2025). Ia menegaskan bahwa pencarian kebenaran harus tunduk pada horizon keimanan, karena tanpa itu akal akan tersesat dalam spekulasi dan kesalahan.

Al-Ghazali mengedepankan paradigma yang menempatkan keterbatasan akal manusia sebagai pokok kajian. Ia menunjukkan bahwa akal hanya mampu memahami sebagian realitas dan tidak bisa dijadikan alat tunggal untuk mengungkap hakikat ketuhanan dan realitas spiritual. Akal harus dilengkapi dengan wahyu agar mencapai pengetahuan yang benar dan lengkap. Sebagai contoh, ia sangat skeptis terhadap klaim filsafat yang menganggap kausalitas sebagai hubungan pasti antar sebab dan akibat, serta menegaskan bahwa segala sesuatu terjadi karena kehendak Tuhan tanpa determinasi kausal mutlak.

Al-Ghazali menggunakan logika demonstratif untuk menguji konsistensi argumen para filosof dan memperlihatkan kontradiksi internal mereka. Ia

menempatkan wahyu (*Al-Quran* dan *Sunnah*) sebagai standar tertinggi untuk menilai kebenaran, sehingga filsafat tidak boleh melampaui atau bertentangan dengan keyakinan Islam. Dengan cara ini, *Tahafut al-Falasifah* bukan hanya kritik teologis, tapi kritik filosofis yang sangat sistematis berdasarkan prinsip-prinsip logika dan epistemologi Islam (Zaini, 2017).

Fazlur Rahman dan Michael Marmura sepakat bahwa paradigma kritis al-Ghazali menawarkan jalan tengah antara akal dan spiritualitas. Rahman menulis: "*Ghazali's critique is not anti-rational, but rather a call for the recognition of the limits of reason in the face of the mysteries of faith* (Waghid & Davids, 2018)." Marmura menambahkan: "*Ghazali's approach remains relevant for contemporary Islamic philosophy, offering a balanced model of reason and spirituality* (Shah, 2015)."

Dengan demikian, limit rasionalitas dalam pemikiran al-Ghazali bukan sekadar penolakan terhadap filsafat, melainkan bentuk kritik epistemologis yang menegaskan bahwa akal harus diuji dan dibatasi oleh wahyu. Paradigma ini tetap relevan dalam wacana filsafat Islam kontemporer, karena menawarkan model yang seimbang antara akal dan spiritualitas.

Secara komparatif, limit rasionalitas al-Ghazali dapat disejajarkan (secara analogis) dengan *bounded rationality* yang dikembangkan oleh Herbert A. Simon, gagasan limit rasionalitas al-Ghazali ini, dalam tataran tertentu dapat dibandingkan secara sepintas dengan konsep *bounded rationality* yang dikembangkan Herbert A. Simon. Simon menegaskan bahwa rasionalitas manusia selalu terikat oleh keterbatasan informasi, kapasitas kognitif, dan waktu, sehingga manusia cenderung mengambil keputusan yang sekadar 'cukup memadai' (*satisficing*), bukan yang benar-benar optimal (Pratiwi et al., 2025).

Al-Ghazali pun mengakui keterbatasan akal manusia, tetapi ia menempatkan batas itu terutama pada ketidakmampuan akal menjangkau realitas metafisik dan hakikat ketuhanan, sehingga memerlukan bimbingan wahyu. Dengan demikian, jika *bounded rationality* Simon berakar pada psikologi kognitif dan teori keputusan dalam konteks dunia empiris, limit rasionalitas al-Ghazali berakar pada epistemologi teologis yang menegaskan superioritas wahyu atas akal dalam perkara-perkara 'ghaib' dan kebenaran hakiki.

PENUTUP

Limit rasionalitas menurut al-Ghazali tidak berarti penolakan total terhadap akal, melainkan rehabilitasi fungsi akal agar tetap berada dalam koridor keimanan dan metafisika profetik. Paradigma kritis al-Ghazali menempatkan akal sebagai alat bantu yang harus diuji dan dibatasi oleh wahyu, sehingga kebenaran tidak hanya ditentukan oleh rasionalitas semata, tetapi juga oleh kebenaran ilahi.

Melalui dialektika antara *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah*, al-Ghazali menunjukkan bahwa kritik terhadap filsafat tidak bersifat anti-rasional, melainkan introspeksi epistemologis yang menguji batas-batas akal manusia sendiri. Kritik ini dilakukan secara objektif dan sistematis, berdasarkan pemahaman mendalam terhadap filsafat, bukan sekadar reaksi dogmatis atau emosional.

Kritik epistemologis al-Ghazali terhadap tiga isu utama filsafat peripatetik: keabadian alam, pengetahuan Tuhan terhadap hal-hal partikular, dan kebangkitan jasmani menegaskan superioritas wahyu dalam menentukan kebenaran yang tidak dapat dijangkau oleh akal. Dengan demikian, paradigma kritis al-Ghazali menawarkan

model epistemologi Islam yang mengintegrasikan akal dan wahyu secara seimbang, serta relevan dalam konteks filsafat Islam masa kini.

Paradigma kritis al-Ghazali menjadi dasar bagi pengembangan epistemologi Islam yang mengakui kekuatan akal, tetapi tetap menempatkan batas-batasnya di bawah bimbingan wahyu. Pendekatan ini menawarkan jalan tengah antara rasionalisme modern dan spiritualitas tradisional, serta menegaskan bahwa pencarian kebenaran harus tunduk pada horizon keimanan agar tidak tersesat dalam spekulasi dan kesalahan.

Penelitian ini menunjukkan bahwa masih terdapat kekurangan dalam pembacaan dialektis antara *Maqashid al-Falasifah* dan *Tahafut al-Falasifah* dalam konteks limit rasionalitas dan paradigma kritis al-Ghazali, yang sering kali dianggap sebagai penolakan total terhadap filsafat, padahal kritiknya justru bersifat epistemologis dan rehabilitatif. Harapan untuk penelitian selanjutnya adalah agar paradigma kritis al-Ghazali dapat dieksplorasi lebih dalam dalam konteks kontemporer, terutama dalam dialog antara filsafat, teologi, dan sains modern, sehingga dapat memberikan kontribusi signifikan dalam membangun epistemologi Islam yang relevan dengan tantangan zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, A. (2020). *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. IRCiSoD.
- Ali, M., Sa'ad, S., & Anwar, E. S. (2025). Tasawuf sebagai Jembatan Rasionalitas dan Spiritualitas: Kajian Pemikiran Al-Ghazali dalam Konteks Islam Klasik. *AL-MUTSLA*, 7(1), 164–194.
- Arifin, A., & Harahap, J. (2021). Kritik Al-Ghazali Terhadap Para Filsuf. *Aqlania*, 12(1), 75–94.
- Chandrika, R., & Lovita, J. (2025). Urgensi Beragama di Era Perkembangan IPTEK (Analisis Pemikiran M. Nuruddin dalam Video Youtube Kaifa Channel). *Jurnal Humaniora Dan Sosial Sains*, 2(1), 59–68.
- Febriansyah, R., & Hariry, S. (2025). Peran Agama dalam Pembentukan Identitas Diri Remaja Muslim: Tinjauan Psikologi Agama. *JIMU: Jurnal Ilmiah Multidisipliner*, 3(03), 1631–1641.
- Ghani, A., & Sanwar, M. A. (2025). Pemikiran Imam Al-Ghazali Terhadap Ajaran Menyimpang: Studi Kajian Teks Dalam Kitab Tahafut Al-Falasifah. *JDARISCOMB: Jurnal Komunikasi Dan Penyiaran Islam*, 5(2), 100–114.
- Junaedi, H. M., & Wijaya, M. M. (2020). *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perennialisme hingga Islamisme, Integrasi-Interkoneksi dan Unity of Sciences*. Prenada Media.
- Kadir, S. (2024). Comparative Study Of Al-Ghazali Thought and Ibn Rushd in the Perspective of Islamic Theology. *International Journal of Health, Economics, and Social Sciences (IJHESS)*, 6(3), 895–903. <https://doi.org/10.56338/ijhess.v6i3.5840>
- Kanafi, H. I. (2019). *Filsafat Islam: Pendekatan tema dan konteks*. Penerbit NEM.
- Leaman, O. (2001). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164719>
- Marzuki, M. F. S. (2024). Epistemologi Kekadiman Alam Dalam Tahafut Al-Falasifah Dan Tahafut Al-Tahafut. UIN Ar-Raniry Fakultas Ushuluddin dan Filsafat.
- Nasution, H. M. Y. (2022). *Manusia menurut al-Ghazali*. Merdeka Kreasi Group.
- Pratiwi, R., Darmawan, R., Setiyawan, F., Nurhamdani, B., Christian, D., & Ariyanto, B. (2025). The Influence of the Application of Cognitive Models, Bounded Rationality,

- Creativity on Strategic Planning in Decision Making: A Systematic Literature Review. *Jurnal Manajemen, Pariwisata Dan Logistik*, 11(2).
- Rahmawati, E. T. (2024). Perkembangan sains dan teknologi di era 5.0. *Maliki Interdisciplinary Journal*, 2(11), 703–709.
- Sa'adah, Q. (2024). Pesatnya Perkembangan Sains dan Teknologi: Relevansi dan Tantangan Pendidikan Islam Indonesia Perspektif Integrasi Interkoneksi. *Sosaintek: Jurnal Ilmu Sosial Sains Dan Teknologi*, 1(1), 23–36.
- Shah, R. (2015). Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazali on the Attainment of Happiness. *The International Journal of Religion and Spirituality in Society*, 5, 15–29. <https://doi.org/10.18848/2154-8633/CGP/v06i02/51138>
- Suryani, A. (2025). Epistemologi Islam dalam Pemikiran Ibnu Sina, Al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd: Analisis Komparatif dan Relevansinya Bagi Pendidikan Islam Modern. *Hikamatzu/ Journal of Multidisciplinary*, 2(2).
- Waghid, Y., & Davids, N. (2018). Fazlur Rahman, Islamic Philosophy of Education and the Islamisation of Knowledge (pp. 361–371). https://doi.org/10.1007/978-3-319-72761-5_30
- Zaini, A. (2017). Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali. *Esoterik*, 2(1), 39–47. <https://doi.org/10.21043/esoterik.v2i1.1902>
- سيار أعلام النبلاء. مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٩٩٣. (n.d.). الذهبي, ا. ش. ا. م. ب. ع. هجر للطباعة و النشر و التوزيع ١٩٩٣. pdf. طبقات الشافعية الكبرى. (n.d.). السبكي, ت. ا. ب. ع. ب. ع. ا. دار المعارف سنة ١٩٧٢. pdf. طبقات الفلاسفة. (n.d.-a). الغزالي. دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١. pdf. مقاصد الفلاسفة. (n.d.-b). الغزالي. طبقات الشافعيين. دار الوفاء المنصورة سنة ١٩٩٣. (n.d.). كثير, ا. ا. ا. ب. ع. ب.