

**PENDALILAN *NAQLĪ* DAN '*AQLĪ* TENTANG  
*WUJŪD ALLĀH* MENURUT AL-GHAZĀLĪ  
BERDASARKAN KITAB *IḤYĀ'* '*ULŪM AL-DĪN***

IMPLEMENTATION OF *NAQLĪ* AND '*AQLĪ* ON THE  
EXISTENCE OF ALLAH ACCORDING TO AL-GHAZĀLĪ  
BASED ON *IḤYĀ'* '*ULŪM AL-DĪN*

***Mohd Fauzi Hamat*<sup>#</sup>, *Mohd Hasrul Shuhari*<sup>\*\*</sup>,  
*Muhammad Hafizi Rozali*<sup>\*</sup>, *Ahmad Hafiz Ali Makdom*<sup>\*</sup>**

<sup>#</sup>Department of 'Aqidah & Islamic Thought. Academy of  
Islamic Studies. University of Malaya. 50603. Kuala  
Lumpur. Malaysia.

<sup>\*</sup>Centre of Usuluddin Studies. Faculty of Islamic  
Contemporary Studies. Sultan Zainal Abidin University.  
21300. Kuala Nerus, Terengganu. Malaysia.

Email: **\*\*hasrulshuhari@unisza.edu.my**

DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no1.3>

**Abstract**

Issues related to the existence of Allah the Almighty are important topics for debate, in order to differentiate human beings who are *muwahḥhid* (believer) and those who are *mulḥid* (unbeliever). Any denial and misunderstanding of this concept, will certainly lead to denial and misunderstanding of the existence of Allah the Almighty, and it leads to disbelieving. For this reason, Islamic scholars have paid great attention on these issues, by presenting various arguments and specific evidence of their scholarly works to justify the existence of Allah the Almighty. This paper aims to examine the issues related to the existence of Allah the Almighty from the perspective of a famous reformer (*mujaddid*) of the fifth century, al-Ghazālī (d. 505AH), in his book *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. This qualitative study was carried out using content analysis of *Iḥyā'*. This study found out that al-Ghazālī has presented in *Iḥyā'* arguments such as *al-fīṭrah*, *nuṣūṣ* and intellect in

proving the existence of Allah. This finding shows that al-Ghazālī has a strong foundation and argument similar to that of Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah, who recognize the nature of using proposition via *naqlī* and *'aqlī* as the source of evidence on proving the existence of Allah the Almighty.

**Keywords:** Al-Ghazali; existence of Allah (*wujūd Allāh*); *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*; moderation.

### **Khulasah**

Persoalan berkaitan *wujūd Allāh* (Kewujudan Allah SWT) merupakan topik perbahasan yang sangat penting untuk dibicarakan bagi membezakan kalangan manusia antara golongan *muwahhīd* dan juga golongan *mulhīd*. Sebarang bentuk penafian dan salah faham terhadap konsep ini, pastinya akan membawa kepada penafian dan salah faham tentang hakikat *wujūd Allāh* dan turut menyebabkan seseorang itu menjadi kufur. Oleh itu, para ilmuwan Islam sangat memberikan perhatian terhadap perkara ini dengan mengemukakan pelbagai hujah dan bukti khususnya menerusi karya-karya ilmiah mereka bagi menjustifikasikan *wujūd Allāh* secara terperinci agar ia dapat difahami oleh masyarakat Islam. Maka, makalah ini bertujuan mengupas persoalan *wujūd Allāh* berdasarkan perspektif seorang *mujaddid* (pembaharu agama) terkenal abad kelima iaitu al-Ghazālī (m. 505H) berpandukan karya agungnya, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kajian berbentuk kualitatif ini dilaksanakan dengan menggunakan kaedah analisis kandungan terhadap kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* untuk menghasilkan output penyelidikan. Hasil dapatan kajian mendapati bahawa al-Ghazālī, telah mengemukakan dalil-dalil seperti *al-fītrah*, *nuṣūṣ* dan akal dalam membuktikan kewujudan Allah. Dapatan ini secara langsung memperihalkan bahawa al-Ghazālī mempunyai asas dan hujah yang kukuh bertepatan dengan pegangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang mengiktiraf penggunaan dalil *naqlī* dan *'aqlī* sebagai sumber

pendalilan dalam membuktikan kewujudan Allah SWT.

**Kata kunci:** Al-Ghazālī; *wujūd Allāh* (Kewujudan Allah SWT); *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*; *al-Wasāṭiyyah*.

## Pendahuluan

Nama sebenar al-Ghazālī yang disepakati oleh keseluruhan sejarawan ialah Abū Ḥāmid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ghazālī al-Ṭūsī.<sup>1</sup> Beliau digelar dengan beberapa gelaran seperti penghujah Islam (*Hujjat al-Islām*) dan perhiasan agama (*Zayn al-Dīn*).<sup>2</sup> Al-Ghazālī telah dilahirkan pada tahun 450H/1058M<sup>3</sup> di Ṭabaran,<sup>4</sup> iaitu sebuah kota dalam daerah Ṭūs yang terletak dalam negeri Khurāsān.<sup>5</sup> Terdapat juga pandangan yang mengatakan bahawa beliau dilahirkan pada tahun 451H, namun kebanyakan sejarawan

---

<sup>1</sup> 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā* (Kaherah: Ḥajr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-I'lān, 1992), 6: 191. Perbincangan berkenaan kesepakatan namanya ini dibahas umpamanya oleh, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān* (Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1977), 4: 216 dan 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-'Umam* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 19: 124.

<sup>2</sup> Margaret Smith, *al-Ghazali: The Mystic* (London: Luzac & Co, 1994), 9.

<sup>3</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt*, 216 dan Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 124.

<sup>4</sup> Ṭabaran adalah salah satu dari dua kota utama dalam daerah Ṭūs selain dari Nawqan. Dalam dua kota ini terdapat lebih dari 1000 kampung. Lihat, Ibn Khallikān, *Wafayāt*, 1: 98.

<sup>5</sup> Ṭūs adalah satu daerah yang terletak di Timur Laut Empayar Parsi lama berdekatan dengan Meshhed di Khurāsān. Daerah ini adalah satu bandar yang agak luas, terbina kemas dan berpenduduk padat. Ia terkenal kerana adanya air-air yang mengalir, pokok-pokok dan endapan logam yang terletak dalam kawasan banjaran pergunungan. Selain daripada itu, ia juga terkenal kerana daerah ini menjadi tempat kelahiran beberapa orang tokoh terkenal seperti Abū 'Alī al-Ḥasan ibn Ishāq yang lebih terkenal dengan gelaran *Nizām al-Mulūk*. Ia adalah salah satu dari dua bandar termasyhur di Khurāsān selain daripada Naysabūr. Lihat, Smith, *al-Ghazali*, 9.

berpendapat bahawa beliau dilahirkan pada tahun 450H. Beliau juga terkenal dengan gelaran al-Naysabūri.<sup>6</sup>

Beberapa gelaran istimewa yang diberikan kepadanya bukan sahaja menggambarkan penghormatan tinggi masyarakat terhadap sumbangannya dalam bidang keilmuan, tetapi juga melambangkan pengiktirafan mereka terhadap keunggulannya yang luar biasa berbanding dengan tokoh-tokoh tersohor yang lain, sehingga ada sarjana yang menggelarkannya sebagai "*The Greatest Muslim*" selepas Nabi Muhammad s.a.w. Terdapat juga yang terlalu mengaguminya sehingga menyatakan bahawa jikalau ada nabi lain selepas baginda s.a.w, maka tidak ada orang lain lagi melainkan al-Ghazālī.<sup>7</sup>

Menurut Ibn al-'Arabī (m. 543H./1148M.), kuliah yang disampaikan oleh al-Ghazālī dihadiri oleh 400 orang pelajar yang termasuk di antaranya ialah kalangan tokoh besar ulama pada masa itu.<sup>8</sup> Menurut Yūsuf al-Qaraḍāwī, penguasaannya dalam pelbagai bidang ilmu dan penghormatan yang diberikan kepadanya dengan gelaran *Hujjat al-Islām* mendorong para sejarawan (*mu'arrikhīn*) dan ulama hadith (*muḥaddithīn*) bersepakat tanpa khilaf bahawa beliau merupakan *mujaddid* abad ke-5 Hijrah.<sup>9</sup> Kemunculannya adalah membenarkan hadith Rasulullah s.a.w yang menyatakan bahawa Allah SWT akan membangkitkan pada setiap seratus tahun seorang yang akan mentajdidkan urusan agama umatnya.

Pembinaan ketokohan dan keilmuan al-Ghazālī dibantu oleh kehebatan guru-gurunya. Aḥmad Ibn al-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> W. Montgomery Watt, "al-Ghazali", dalam *Encyclopaedia Britannica* (U.S.A., R.R. Donnelly & Sons Co., 1969), vol. 10: 387; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia* (New York: Cambridge University Press, 1977), vol. II: 296.

<sup>8</sup> Abū Bakr ibn al-'Arabī, *'Awasim min al-Qawāsim*, ed. Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb (Kaherah: al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, 1951), 21.

<sup>9</sup> Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Imām al-Ghazālī bayn Madhīhi wa Naqīdīhi* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1994), 12 dan 19.

Radhkānī yang merupakan seorang ulama fiqh terkenal pada ketika itu adalah merupakan guru al-Ghazālī yang pertama.<sup>10</sup> Beliau mendidik al-Ghazālī dalam disiplin ilmu yang bercorak keagamaan, khususnya berkaitan ilmu fiqh. Al-Ghazālī kemudian melanjutkan pembelajarannya ke kota Jurjān sekitar kurun keempat hijrah untuk menuntut ilmu dengan Abū Qāsim al-Isma‘īlī, seorang ulama besar yang meninggal sekitar tahun 477H.<sup>11</sup>

Beliau kemudian menyambung pengajiannya ke kota Naisabūr iaitu di Madrasah Nizāmiyyah dan berguru dengan Imām al-Ḥaramyn al-Juwaynī (m. 478H). Al-Juwaynī adalah ulama yang bertanggungjawab mendedahkan kepada al-Ghazālī ilmu ‘aqlī yang telah menjadi sebahagian daripada kurikulum pengajian Islam pada zaman itu, misalnya Ilmu Kalam, ‘*Ilm al-Khilāf* ‘*Ilm al-Jadal* dan juga Mantik. Al-Ghazālī telah mempelajari prinsip-prinsip asas mantik dan mendalami metodologi ahli falsafah bersama dengannya.<sup>12</sup> Kenyataan ini mempunyai asas yang cukup kuat sekiranya diteliti latar belakang al-Juwaynī sendiri dan sejarah hubungan al-Ghazālī dengan beliau.

Al-Juwaynī sebenarnya seorang tokoh yang terlibat secara langsung dengan ilmu kalam. Beliau disifatkan oleh sesetengah sarjana sebagai *The Greatest Theologian of the Age*<sup>13</sup> pada zamannya, selain tersohor dengan jolokan *Shaykh al-Ashā‘irah*. Sebagai seorang murid yang menuntut dengan seorang tokoh mahaguru al-Ashā‘irah di usia remaja lagi, tentu sekali beliau terdedah dengan asas-

---

<sup>10</sup> Tāj al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah Kubrā* (Kaherah: Maṭba‘ah al-Husayniyyah 1323, 1905), 91.

<sup>11</sup> *Ibid*, 196.

<sup>12</sup> Adil Za‘būb, *Minhaj al-Baḥth ‘inda al-Ghazālī* (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1980), 13. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Melayu oleh Osman Haji Khalid bertajuk “*al-Imam al-Ghazālī dan Metodologi Kajiannya*”.

<sup>13</sup> W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London: George Allen and Unwin Ltd, t.t.), 11.

asas pemikiran ilmu kalam yang diulas berdasarkan kefahaman al-Ashā'irah.

Justeru, pemikiran akidah al-Ghazālī dilihat selari dengan akidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah aliran *al-Ashā'irah* yang diasaskan oleh Abū al-Ḥasan al-Ash'arī (m. 324H). Berkenaan kebenaran aliran ini, al-Bayhaqī (m. 458H) dan Ibn al-Subkī (m. 771H) menjelaskan bahawa, al-Ash'arī bukanlah pembuat bidaah yang bertentangan dengan ulama salaf terdahulu, sebaliknya beliau menggunakan pandangan mereka di samping membuat tambahan dan penerangan atas pandangan tersebut berdasarkan syarak dan akal yang sah untuk mempertahankan akidah.

Menurut al-Ḥāfiẓ Ibn 'Asākir (m. 571H), al-Ashā'irah merupakan golongan yang berpegang kepada al-Quran dan hadith, berhujah mempertahankan akidah berdasarkan nas-nas dan penggunaan akal yang sah untuk menghadapi *ifrāt* (keterlampauan) Muktaẓilah dan *tafrīt* (kejumudan) *Mushabbihah*. Menurut *Sulṭān al-'Ulamā'*, 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (m. 660H), akidah mereka disepakati oleh pengikut mazhab al-Shāfi'ī, al-Mālikī, al-Ḥanafī dan ulama utama Ḥanbalī. Al-Qaraḍāwī turut mengakui bahawa majoriti umat Islam adalah bermazhab al-Ashā'irah (*fa innaaghlabiyyah al-ummah Ash'ariyyah*).<sup>14</sup>

Selain itu, al-Ghazālī juga menuntut ilmu daripada seorang ulama sufi bernama Abū 'Alī al-Farmadhānī, yang merupakan anak murid kepada al-Qushayrī (m. 465H). Maka, ia mendorong al-Ghazālī lebih

---

<sup>14</sup> 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Tanāhī (Kaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.t.), 3: 365, 397; 'Alī ibn al-Ḥasan ibn 'Asākir, *Ṭabīn Kadhb al-Muftarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī* (Damsyiq: t.p., 1928/29), 397-398; Ḥamād al-Sinan dan Fawzī al-'Anjarī, *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah Shahādah 'Ulamā' al-Ummah wa 'Adillatuhum* (t.t.p: Dār al-Diyā', t.t.), 12-22, 34-37 dan al-Qaraḍāwī, <http://qaradawi.net/news/537.html>, 15 September 2011.

memfokuskan pembelajaran berkaitan ilmu yang bercorak kesufian, iaitu ilmu tasawuf.<sup>15</sup> Ketokohnya dalam ilmu ini mendorong para pengkaji kontemporari untuk mengambil manfaat berkenaan konsep akhlak, integriti, amanah, tanggungjawab dan kaitannya dengan teknologi berdasarkan pemikirannya.<sup>16</sup> Dirwayatkan bahawa pada hari-hari terakhir kehidupannya, beliau banyak menumpukan perhatian kepada usaha mempelajari disiplin ilmu hadith dan menghafaz hadith-hadith yang terdapat dalam kitab al-Bukhārī dan Muslim, selain dari memperbanyakkan bacaan al-Quran.<sup>17</sup>

Pada hemat penulis, pembelajaran ilmu al-Quran dan hadith di akhir hayat beliau, tidak bermaksud beliau telah meninggalkan atau mengharamkan ilmu-ilmu lain seperti mantik, kalam dan tasawuf kerana beliau tidak pernah mengisytiharkannya, tidak disebut oleh anak muridnya dan tidak dilaporkan oleh para sejarawan muktabar. Tetapi pada aspek lain, sebahagian sejarawan, misalnya Ibn al-Jawzī dan Ibn Kathīr melaporkan bahawa al-Ghazālī tidak begitu mahir tentang disiplin ilmu hadith. Lantaran itu, dikatakan terdapat hadith yang tidak mempunyai asas sandaran sanad yang baik dalam karya-karya beliau yang mencatitkan kualitasnya. Menyedari tentang kelemahan

---

<sup>15</sup> Adil Za'būb, *Minhaj al-Baḥth*, 13.

<sup>16</sup> Mohd Hasrul Shuhari et al., "The Concept of Integrity for Muslim's Character Based on al-Ghazali's Ethical Perspective", *Journal Of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 22(S1) (2019), 90-95; Mohd Hasrul Shuhari et al., "Concept of *al-Amanah* (Trustworthiness) and *al-Mas'uliyah* (Responsibility) for Human's Character from Ethical Islamic Perspective", *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 22(S1) (2019), 39-43; Mohd Hasrul Shuhari et al., "The Importance of Using Current Technology in The Study of Islamic Ethics", *International Journal of Advanced Trends in Computer Science and Engineering*, 9(3), 2020, 3945–3949.

<sup>17</sup> Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, 11: 174; Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1984), 19:326; Abū al-Ḥasan 'Alī al-Nadawī, *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1955), 204.

ini, al-Ghazālī cuba berusaha menekuni ilmu hadith di penghujung kehidupannya.<sup>18</sup>

Biasanya bukti kelemahan yang dimaksudkan oleh para ulama tersebut adalah seperti hadith-hadith yang terdapat dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Namun begitu, menurut Sayyid Muḥammad 'Aqil ibn 'Alī al-Mahdalī, para ulama seperti Ibn al-Subkī dalam *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, al-'Iraqī dalam *al-Mughnī 'an Ḥaml al-Asfār fī al-Asfār fī Takhrīj mā fī Ihyā' min al-Akḥbār* dan al-Murtaḍā al-Zabīdī dalam *Ithāf al-Sādah al-Muttaqīn bi Sharḥ Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* telah menilai status hadith-hadith dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan penilaian mereka masing-masing kelihatan berbeza. Apabila dibandingkan di antara ketiga-tiga ulama tersebut, dapat dilihat bahawa kajian yang dimulakan oleh Ibn al-Subkī telah disempurnakan oleh al-'Iraqī, kemudian kajian al-'Iraqī pula disempurnakan oleh al-Murtaḍā al-Zabīdī.<sup>19</sup>

Ibn al-Subkī mengumpul beberapa hadith yang tidak dijumpai sanadnya. Al-Mahdalī mendapati bahawa *takhrīj* yang dilakukan oleh Ibn al-Subkī belum berakhir kerana beliau seolah-olah akan melakukan *takhrīj* secara sempurna dalam kitab yang lain. Ibn al-Subkī sendiri menyatakan bahawa beliau hanya mengumpul hadith-hadith yang tidak dijumpai sanadnya sahaja. Meskipun begitu, apabila dibandingkan dengan kajian al-'Iraqī dan al-Zabīdī, didapati bahawa status hadith-hadith tersebut sebenarnya mempunyai sanadnya. Bahkan al-Zabīdī menyatakan bahawa sebahagian hadith tersebut berbeza

---

<sup>18</sup> Ibn Kathīr, *al-Bidāyah*, 11: 174 dan Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam*, 19: 126.

<sup>19</sup> Sayyid Muḥammad 'Aqil ibn 'Alī al-Mahdalī, "Al-Ghazali dan Al-Hadis" (Kertas Kerja Prosiding, Seminar Al-Imam Al-Ghazali Dan Sumbangannya, Akademi Islam, Universiti Malaya dan Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, 23-25 September 1988), 468-469, 490-492, 496 dan Sayyid Muḥammad 'Aqil ibn 'Alī al-Mahdalī, *al-Imām al-Ghazālī wa 'Ilm al-Ḥadīth* (Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1998), 90-91, 94.



lafaznya tetapi maknanya adalah sama yang berstatus *marfū'* (sampai sanadnya kepada Rasulullah s.a.w). Begitu juga, terdapat hadith yang dinilai oleh al-'Iraqī sebagai *da'if* (lemah) tetapi al-Zabīdī menyatakannya adalah hadith *ḥasan* kerana terdapat hadith bersanad lain yang menunjukkan maksud yang sama.

Al-Mahdalī juga mendapati bahawa kajian *takhrīj* yang dilakukan oleh al-Zabīdī lebih menyeluruh dan mendalam berbanding kajian al-'Iraqī. Ini kerana, *takhrīj* yang dilakukan oleh al-'Iraqī adalah ringkas sahaja agar mudah diketahui dan difahami oleh para pengkaji yang lain. Walaupun begitu, diakui bahawa kedua-dua kajian *takhrīj* tersebut saling membantu untuk mencapai kebenaran status hadith-hadith tersebut. Barangkali, kajian seterusnya akan menyempurnakan pula penilaian terhadap hadith-hadith yang dilakukan oleh al-Zabīdī. Kesimpulan yang diambil oleh Al-Mahdalī ialah, beliau mengakui bahawa al-Ghazālī bukanlah ulama hadith namun, beliau ingin membuktikan bahawa al-Ghazālī layak untuk dianggap sebagai ulama yang arif dengan ilmu hadith.<sup>20</sup>

Al-Ghazālī menghembuskan nafasnya yang terakhir di Ṭabrān pada hari Isnin 14 Jamād al-Akhīr, 505H. Terdapat juga sejarawan yang menyatakan bahawa beliau meninggal dunia dan dikebumikan di Ṭūs pada hari Isnin, 4 Jamādi al-Akhīr 505H. Ibn al-Athīr (m. 630H) menerusi karyanya *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, hanya menyebut bahawa beliau wafat pada bulan Jamādi al-Akhīr, tahun 505H.<sup>21</sup> Ia

---

<sup>20</sup> Sayyid Muḥammad 'Aqil al-Mahdalī, "Al-Ghazali dan Al-Hadis", 468-469, 490-492, 496 dan Sayyid Muḥammad 'Aqil al-Mahdalī, *al-Imām al-Ghazālī wa 'Ilm al-Ḥadīth*, 90-91, 94.

<sup>21</sup> Ibn Khallikān, *Wafayāt*, 4: 218; Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1966), 11: 174; Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kaherah: Dār Naḥr al-Nīl, t.t.), 1: 4; Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirut: Dār Sādir, 1979), 10: 491 dan Mohd Hasrul Shuhari et al., "Hubungan *al-Asmā' al-Ḥusnā* dengan *al-Ṣiḍq* Perspektif al-Ghazālī berdasarkan *al-Maqṣad Al-Asnā'*",

kira-kira bersamaan dengan 19 Disember, 1111M.<sup>22</sup>, ketika beliau berusia 55 tahun.<sup>23</sup> Dunia Islam kehilangan seorang tokoh ulung yang berjasa besar dalam mempertahankan prinsip-prinsip ajaran yang mereka warisi sejak zaman berzaman. Malah, ketokohnya tersebut mendorong para ulama tanpa khilaf mengklasifikasikannya sebagai tokoh *mujaddid* abad ke-5 Hijrah.

### **Pengaruh Akidah al-Ghazālī kepada Dunia Islam**

Al-Ghazālī mempunyai pengaruh yang besar pada aspek ilmu pengetahuan di dunia Islam. Karyanya seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* pada fasal akidah telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Pocock (m. 1727M) yang dimuatkan dalam *Specimen Historiae Arabum*. Ini menunjukkan pengaruh al-Ghazālī di pentas antarabangsa.<sup>24</sup> Al-Ghazālī berjaya mendorong masyarakat meninggalkan kejumudan dan membawa pemikiran alternatif yang lebih baik pada aspek akidah dan amalan. Dorongan tersebut merangkumi pelbagai aspek kehidupan seperti spiritual, kebudayaan, sosial dan politik. Majoriti umat Islam hingga sekarang dilihat sangat menyanjunginya.

Beliau juga memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh para pemikir selainnya.<sup>25</sup> Hasil-hasil penulisannya menjadi dasar kepada sebuah gerakan

---

*Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (AFKAR)*, Vol. 22(1), 2020, 37-38.

<sup>22</sup> C. Brockmann, *Tārīkh al-Syū'ub al-Islāmiyyah*, terj. Nabih Amin & Munir al-Ba'labaki (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1968), 276.

<sup>23</sup> Muhammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *al-'Ibar fī Khabar Man Ghabar*, ed. Ṣalāh al-Dīn al-Munjid (Kuwait: Wizārah al-Irshād wa al-Anbā', 1963), 4: 10. H. Brockmann menyebut bahawa beliau meninggal dunia ketika berusia 54 tahun. Lihat Brockmann, *Tārīkh al-Shū'ub*, 276.

<sup>24</sup> Mohd Zaidi Abdullah, *Nafas Baru Hikmah al-Isyraqi Dari Estetika Menuju Fizika* (Shah Alam: Kurnia Ilham, 2004), 93.

<sup>25</sup> Al-Qarāḍāwī, *al-Imām al-Ghazālī*, 12 dan 19.

intelektual yang kuat dan merupakan sumber inspirasi kepada generasi berikutnya. Pemikiran al-Ghazālī memberi kesan yang amat mendalam kepada sejarah Islam, sehingga kehebatannya diakui oleh para penyokong dan para pengkritiknya.<sup>26</sup>

Oleh kerana makalah ini adalah berkaitan dengan akidah, maka ingin dijelaskan secara ringkas bagaimana pengaruh akidah al-Ghazālī terhadap dunia Islam. Maklumat ini berdasarkan beberapa pengkaji silam dan kontemporari seperti al-Qāḍī Ibn al-‘Arabī (m. 543H), sejarawan Mesir yakni Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān (m. 1406H), Hamka (m. 1981M) dan pelbagai ahli akademik. Pengaruh al-Ghazālī dapat dilihat melalui anak muridnya yang bernama Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Tūmart (m. 524H) yang pernah berguru dengannya selama tiga tahun.

Ketika *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* dibawa ke Maghribi pada tahun 501H/1081M, ‘Alī ibn Yūsuf Tashfīn (m. 537H) yang memerintah Maghribi ketika itu telah mengarahkan agar bukunya dibakar kerana dikatakan ada unsur *zindiq* dan *ilhād*. Al-Ghazālī sedih apabila mengetahui peristiwa itu. Beliau berkata, "*Tuhan akan merobek kerajaan mereka sebagaimana mereka telah merobek kitabku*". Ibn Tūmart berhasrat untuk menggantikan ‘Alī ibn Yūsuf Tashfīn dan mendirikan sebuah negara Islam di kawasan tersebut. Kata Ibn Tūmart, "*Wahai Imam, doakanlah kepada Tuhan agar kerajaan Banī Tashfīn jatuh ke tanganku*". Setelah kerajaan Banī Tashfīn iaitu kerajaan al-Murābiṭūn dijatuhkan, kerajaan baru yang dikenali sebagai al-Muwahḥidīn berjaya didirikan oleh Ibn Tūmart.

Apabila al-Ghazālī mengetahui kejayaan muridnya tersebut, beliau berhasrat untuk berhijrah ke sana, namun tidak kesampaian kerana beliau meninggal dunia pada tahun 505H. Menurut pandangan lain, kerajaan *al-*

---

<sup>26</sup> Abdul Salam Yussof, "Pujian dan Kritikan Terhadap Imam al-Ghazali", *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara (MALIM)* bil. 6 (2005), 44-45.

*Muwahhidīn* diasaskan setelah 10 tahun kematian al-Ghazālī. Setelah kerajaan *al-Muwahhidīn* didirikan, buku-buku karangan al-Ghazālī disebarluaskan kepada masyarakat. Dengan itu, pengaruh al-Ghazālī kian meluas dan berdasarkan puisi Ibn Tūmart sendiri bahawa beliau berjaya mendirikan kerajaan *al-Muwahhidīn* kerana berkat doa gurunya, al-Ghazālī.<sup>27</sup>

### **Kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dan Alam Melayu**

Kitab ini merupakan sebuah karya tasawuf tulisan al-Ghazālī yang sangat terkenal dan dibaca oleh ramai masyarakat Islam sejak zaman berzaman. Ia adalah salah satu karya teragung daripada beliau yang berada dalam perpustakaan Islam. Karya tersebut mengemukakan prinsip-prinsip ilmu tasawuf berdasarkan al-Quran dan hadith. 'Abd al-Qādir al-'Aydārūs Ba'lawī menukikan pujian al-Hāfiẓ Zayn al-Dīn al-'Iraqī (m. 1403H) terhadap kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* dengan mengatakan bahawa ia termasuk salah satu daripada kitab Islam paling agung membicarakan perkara berkaitan halal dan haram, hukum dan hakam serta mengumpulkan ilmu zahir dan ilmu batin.<sup>28</sup>

Bahkan al-Nawāwī juga turut memujinya dengan berkata: "Hampir-hampir kitab *Ihyā'* mengambil tempat

---

<sup>27</sup> *Ibid*; Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn al-'Arabī, *Qānūn al-Ta'wīl* (Beirut: Muassasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1986), 54; Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, *Dawlah al-Islām fī al-Andalus* (Kaherah: Maktabah al-Khānjī, 1990), 3: 78; Abdul Malik Karim Amrullah, "Sambutan Terjemahan *Ihya' Ulumiddin*", dalam *Ihya Ulumiddin Jiwa Agama*, terj. Tengku Ismail Yakub, jil. 1 (Jakarta: Penerbit Asli, 1977), 15; Ahmad Zakī Ibrahim, "al-Imam al-Ghazali Pengaruh dan Penglibatannya dengan Orang Lain", dalam *al-Imam al-Ghazali dan Sumbangannya*, (Kuala Lumpur: Akademi Islam, Universiti Malaya, 1988), 102-103.

<sup>28</sup> 'Abd al-Qādir ibn 'Abd Allāh al-'Aydārūs Ba'lawī, *Kitāb al-Ihyā' bi Faḍā'il al-Ihyā'* (Kaherah: Maṭba'ah Lajnah Nashr al-Thaqāfah, 1357H), 1: 22-23.

al-Quran"<sup>29</sup>. Ini jelas menunjukkan keistimewaan kitab al-Ghazālī tersebut dan ia merupakan hadiah yang sangat istimewa dari beliau sebagai panduan hidup umat Islam untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Selain itu, kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* merupakan kitab yang amat popular dalam masyarakat Melayu sejak berkurun lamanya. Kitab ini banyak meninggalkan pengaruhnya dalam sastera Melayu lama,<sup>30</sup> termasuk kitab *al-Durr al-Nāfis* dan lain-lain karya ulama Nusantara.

Shaykh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī (m. 1203H) dikatakan berusaha untuk mengembalikan kemurnian tasawuf al-Ghazālī. Lalu beliau telah mengambil inisiatif menterjemahkan kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dengan nama *Sayr al-Sālikīn*.<sup>31</sup> Menurut Hamka, pemikiran al-Ghazālī terutama melalui kitabnya, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* sangat mempengaruhi masyarakat Melayu khususnya Indonesia. Mazhab Sunni yang mula memasuki Pasai ialah mazhab al-Shāfi'ī yang mana al-Ghazālī merupakan antara ulama *muta'akhkhirīn* mazhab tersebut. Fahaman panteisme yang pernah bertapak dalam kalangan mereka menjadi lemah setelah pemikiran al-Ghazālī diajarkan kepada masyarakat.

Hamka juga mengakui bahawa karyanya *Tasawwuf Moden*, *Lembaga Hidup* dan *Lembaga Budi* banyak mengandungi atau dipengaruhi pemikiran al-Ghazālī seperti yang terdapat dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Menurutnya, huraian al-Ghazālī tentang akidah, falsafah, etika dan tasawuf akan terus dikaji oleh masyarakat dunia.<sup>32</sup> Ini menunjukkan bahawa pemikiran al-Ghazālī

---

<sup>29</sup> Ahmad al-Sharbaṣī, *al-Ghazālī wa Taṣawwuf al-Islāmī* (Kaherah: Dār al-Hilāl, t.t.), 124.

<sup>30</sup> S.M. Naquib al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Kuala Lumpur, ABIM, 1999), 68.

<sup>31</sup> Mahayudin Haji Yahaya, *Islam di Alam Melayu* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2001), 103.

<sup>32</sup> Hamka, "Sambutan", jil. 1: 17 dan Abu Hassan Mohd Sham, *Syarahan Perdana "Ulama Nusantara: Antara Penghasilan Karya*

dalam pelbagai bidang telah mempengaruhi dunia Melayu dan ia akan berterusan meskipun terdapat beberapa kritikan terhadapnya.

### **Pemikiran al-Ghazālī Tentang Dalil *Wujūd Allāh***

Perbincangan tentang kewujudan Allah SWT adalah topik utama yang dibincangkan dalam kitab-kitab akidah, bertujuan untuk mengisbatkan akidah yang sah dan mempertahankan orang awam dari gangguan golongan ateis. Menurut Ḥasan Muḥammad Ayyūb (m. 1429H), Mukmin yang percaya kewujudan Allah SWT tanpa dalil maka ia dianggap berdosa jika ia ada kemampuan untuk meneliti dan memahami dalil. Ini kerana sekurang-kurangnya seseorang itu perlu mengetahui dalil kewujudan Allah SWT berdasarkan wujudnya alam semesta.

Justeru, secara fardu ain, setiap umat Islam perlu memahami *dalīl ijmālī* yakni dalil secara umum. Namun, secara fardu kifayahnya, sebahagian umat Islam perlu memahami *dalīl tafṣīlī* yakni dalil secara terperinci untuk mempertahankan akidah.<sup>33</sup> Ini antara pandangan yang menunjukkan betapa pentingnya kefahaman tentang dalil kewujudan pencipta yang mana sekurang-kurangnya dengan berdalilkan penciptaan alam semesta.

Al-Ghazālī menerusi *al-Risālah al-Qudsiyyah fī Qawā'id al-'Aqā'id* berteraskan kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, menyatakan bahawa terdapat pelbagai dalil yang boleh diutarakan bagi membuktikan kewujudan Allah SWT. Beliau mengemukakan dalil-dalil kewujudan Allah SWT sebagaimana yang dikemukakan oleh para ulama kalam.

Dalil pertama yang dikemukakan oleh al-Ghazālī bagi membuktikan kewujudan Allah SWT, ialah seperti mana yang telah dijelaskan sendiri oleh Allah SWT

---

*Kreatif dan Kitab Jawi*" (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 2004), 35.

<sup>33</sup> Ḥasan Muḥammad Ayyūb, *Tabsīṭ al-'Aqā'id al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Nadwah al-Jadīdah, 1983), 28.

di dalam al-Quran. Beliau membawa tujuh dalil al-Quran yang membuktikan kewujudan Allah SWT yang mana ayat-ayat tersebut menunjukkan keperluan memikirkan tentang kejadian alam bagi memahami tentang *wujūd Allāh*. Ayat-ayat yang dibawa antaranya ialah surah al-Baqarah ayat 164, Nuh ayat 15-16, al-Naba' ayat 6-16 dan al-Waqi'ah ayat 58-73<sup>34</sup>. Firman Allah SWT:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾  
وَوَحَلَقْنَاهُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾  
وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾  
وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا  
وَهَاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾  
لِيُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَعَلْنَا أَلْفَاظًا ﴿١٦﴾

Terjemahan: (Mengapa kamu meragui kekuasaan Kami yang menghidupkan semula orang-orang yang telah mati?). Bukankah Kami telah menjadikan bumi (terbentang luas) sebagai hamparan? Dan gunung-ganang sebagai pasaknya? Dan Kami telah menciptakan kamu berpasang-pasangan? Dan Kami telah menjadikan tidur kamu untuk rehat? Dan Kami telah menjadikan malam (dengan gelapnya) sebagai pakaian (yang melindungi)? Dan Kami telah menjadikan siang (dengan cahaya terangnya) masa untuk mencari rezeki? Dan Kami telah membina di atas kamu tujuh petala (langit) yang kuat kukuh? Dan Kami telah mengadakan matahari

<sup>34</sup> Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turāth, 1999), 1: 150-151.

menjadi lampu yang terang-benderang cahayanya? Dan Kami telah menurunkan dari awan, air (hujan) yang mencurah-curah. Untuk Kami mengeluarkan dengan air itu, biji-bijian dan tumbuh-tumbuhan. Serta kebun-kebun yang subur bertaut-taut pokoknya?

Al-Nabā' 78: 6-16

Al-Ghazālī menyatakan bahawa dalil-dalil tersebut jelas bagi mereka yang mahu berfikir walaupun secara minimum tentang keajaiban, keindahan, keteraturan ciptaan Allah SWT di langit dan bumi. Kehebatan dan keunikan ciptaan dan kejadian alam semesta pastinya menyedarkan manusia betapa penciptanya pasti wujud dan menunjukkan kewujudan Allah SWT yang Maha Mencipta, Maha Menentukan dan Maha Mengatur Segalagalanya.<sup>35</sup>

Muṣṭafā 'Amrān menyatakan bahawa dalil-dalil yang digunakan oleh al-Ghazālī tersebut merupakan ayat-ayat *al-kawniyyah*. Ia bersandarkan kepada ayat-ayat al-Quran yang menjelaskan keajaiban ciptaan yang tersusun dan tertib. Kaedah ini juga digunapakai oleh al-Ash'arī yang dinamakan oleh para ulama sebagai dalil *al-'ināyah* yang antaranya membawa contoh peringkat-peringkat ciptaan manusia sejak dalam kandungan ibu. Ia juga turut selari dengan pandangan Abū Bakr al-Rāzī (m. 311H) yang disebut oleh Ibn Rushd (m. 595H) sebagai dalil *al-'ināyah*. Abū Bakr al-Rāzī menyatakan bahawa jelas pada akal yang menyaksikan keajaiban kejadian tubuh manusia betapa sudah tentu ia tidak terhasil melainkan daripada Tuhan yang Maha Berkuasa dan Maha Bijaksana.<sup>36</sup> Al-Ash'arī tidak menghuraikan kewujudan Allah SWT dalam

---

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

<sup>36</sup> Muṣṭafā 'Amrān, *Manāhij al-'Ulamā' fī al-Ibānah 'an Wujūd Allāh*, Muqaddimah dalam *Kitāb al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Kaherah: Dār al-Baṣā'ir, 2009), 132-134.



perbahasan sifat kerana beliau membezakan antara sifat dan kewujudanNya.<sup>37</sup>

Menurut al-Ghazālī lagi, sebagaimana yang dijelaskan oleh para ulama, akal manusia juga dapat membuktikan kewujudan Allah SWT. Akal boleh memahami bahawa kewujudan sesuatu yang baharu (*al-ḥādīth*) sudah pasti ada sebab (*al-sabab*) yang mewujudkannya. Kewujudan itu juga sudah pasti ada waktu permulaan dan pengakhirannya. Oleh kerana ia memerlukan permulaan dan pengakhiran maka sudah tentu ia memerlukan kepada *mukhaṣṣiṣ* (sesuatu yang menentukan) yang berperanan menentukan waktu awalnya dan waktu akhirnya. Alam ini juga dianggap baharu kerana ia melibatkan pergerakan (*al-ḥarakah*) dan diam (*al-sukūn*). Penerangan tentangnya dapat difahami jika diteliti melalui tiga peringkat hujah berikut:<sup>38</sup>

- a) Semua jisim tidak terlepas dari pergerakan dan diam yang mana akal dapat memahaminya dengan mudah. Mustahil jika dikatakan jisim tidak bergerak dan tidak diam kerana ia telah tersasar jauh daripada taakulan akal yang sihat.
- b) Pergerakan dan diam adalah sesuatu yang baharu kerana ia sentiasa bertukar ganti. Akal memahami bahawa jisim yang diam akan bergerak dan jisim yang bergerak akan berhenti bergerak. Pertukaran kedudukan antara pergerakan dan diam ini menunjukkan ia sesuatu yang baharu. Setelah bergerak, jisim itu akan diam, maka sifat pergerakan sebelumnya tersebut dianggap baharu kerana ia telah hilang disebabkan kemunculan sifat diam selepasnya. Begitu juga sifat diam yang baru muncul juga dianggap baharu kerana ia baru sahaja

---

<sup>37</sup> Mudasir Rosder, *Asas Tauhid Pertumbuhan dan HuraianNya* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), 26.

<sup>38</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, 1: 150-151.

muncul. Jika jisim itu mempunyai sifat *qidam*, sudah pasti ia tidak akan hilang.

- c) Sesuatu yang tidak terlepas dari unsur-unsur yang baharu, maka sesuatu itu juga dianggap baharu. Jika putaran orbit sesuatu planet di alam bukan baharu contohnya tiada pengakhiran, maka ia akan dinafikan dengan kemungkinan bilangan pusingan itu sama ada pertama; genap atau ganjil, kedua; genap dan ganjil atau ketiga; tidak genap atau tidak ganjil. Pertama, jika sifat putaran kekalnya genap, maka ia tetap akan menjadi ganjil jika ditambah dengan satu putaran lagi, begitulah juga sebaliknya. Maka, bagaimana sesuatu yang kekal boleh berubah jika ditambah dengan satu putaran lagi? Kedua, jika putaran kekalnya adalah serentak yakni genap dan ganjil dalam masa yang sama maka ia tetap mustahil kerana genap dan ganjil adalah sifat yang saling bertentangan. Jadi, jika genap, maka putarannya bukanlah ganjil. Ketiga, jika jumlah putaran tersebut bukan genap dan bukan ganjil, maka sudah tentu putaran tersebut tidak wujud lagi, jadi ia tetap mustahil.

Bagi menjelaskan lagi apa yang dimaksudkan di atas, semua jisim tidak akan terlepas dari pergerakan dan diam. Kenyataan ini berdasarkan ilmu mantik yang dikenali sebagai premis pertama (المقدمة الصغرى) iaitu premis yang mengandungi *al-ḥad al-aṣghar* yang bakal menjadi subjek (*mawḍūʿ*) bagi natijah.<sup>39</sup> Dinamakan subjek bagi natijah itu *al-ḥad al-aṣghar* kerana pada kebiasaannya ia merupakan suatu perkara yang terlebih khusus

---

<sup>39</sup> Muḥammad bin Maḥfūz al-Shanqīṭī, *al-Dhaw' al-Mashriq 'alā Sullam al-Manṭiq* (Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 111.

menyebabkan segala perkara yakni *afrād* di bawahnya sedikit.<sup>40</sup>

Seterusnya di dalam premis kedua (المقدمة الكبرى) iaitu premis yang mengandungi *al-ḥad al-akbar* menjadi prediket (*maḥmūl*) bagi natijah<sup>41</sup>, dinyatakan bahawa pergerakan dan diam itu adalah tergolong dalam sesuatu yang baharu. Dinamakan prediket bagi natijah itu *al-ḥad al-akbar* disebabkan oleh kebiasaannya ia merupakan perkara yang terlebih umum dan banyak *afrād* yang boleh masuk di bawahnya.<sup>42</sup> Lazim daripada tersusunnya dua premis *qiyās* ini akan menghasilkan suatu natijah iaitu perkara yang masih berbaki selepas membuang *al-ḥad al-awsaṭ* yakni ayat yang berulang dalam dua premis tersebut.<sup>43</sup> Oleh itu, ia menghasilkan satu keputusan atau natijah (النتيجة), iaitu sesuatu yang tidak terlepas dari unsur-unsur yang baharu (jisim), maka ia dianggap baharu.

Di samping itu, premis-premis yang terbentuk daripada *qiyās al-iqtirānī* ini daripada *shakl* pertama dinamakan sebagai susunan yang sempurna (*al-naẓm al-kāmīl*) secara mutlak.<sup>44</sup> *Qiyās al-iqtirānī* merupakan suatu

---

<sup>40</sup> Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Imām al-Sa'd al-Taftāzānī 'alā al-Shamsiyyah fī al-Manṭiq li al-Imām al-Kātibī* (t.t.p : Dār al-Nūr, 2010), 215.

<sup>41</sup> Ḥusām al-Dīn Ḥasan al-Kātibī, *Sharḥ Matn Īsāghūjī fī al-Manṭiq* (Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015), 64; Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat, "Kedudukan Ilmu Mantik dalam Pemikiran Islam", *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (AFKAR)*, Vol. 22(2) (2020), 9.

<sup>42</sup> Al-Taftāzānī, *Sharḥ al-Imām al-Sa'd al-Taftāzānī*, 215.

<sup>43</sup> 'Abd al-Mālik al-Sa'dī, *al-Sharḥ al-Wāḍiḥ al-Munsiq li Nazm Sullam al-Murawnaq* (t.t.p: Dār al-Nūr, t.t), 50.

<sup>44</sup> Aḥmad al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham min Ma'ānī al-Sullam* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 230; Aḥmad bin Ya'qūb al-Walālī, *al-Qawl al-Musallam fī Taḥqīq Ma'ānī al-Sullam* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 230; Ḥasan bin Darwīsh al-Quwaysīnī, *Sharḥ al-Quwaysīnī 'alā al-Sullam* (Lubnan: Dār Taḥqīq

*qiyās* yang tidak sama sekali menyebutkan natijahnya secara langsung (*bi al-fi'li*) bahkan secara tidak langsung (*bi al-quwwah*) kerana mengandungi ayat yang terdapat dalam premis-premis yang dinyatakan.<sup>45</sup> Tambahan lagi, *qiyās al-iqtirānī* tidak akan boleh terlepas dengan bentukan *shaklnya* iaitu keadaan yang dihasilkan daripada perletakan *al-had al-awsaṭ* pada dua premis sebelum mengeluarkan natijahnya.<sup>46</sup>

Pernyataan tersebut diringkaskan sebagaimana jadual di bawah:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Semua jisim tidak akan terlepas dari pergerakan dan diam	Pergerakan dan diam itu adalah tergolong dalam sesuatu yang	Sesuatu yang tidak terlepas dari unsur-unsur yang baharu (jisim), maka ia

al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 231; Khaṭṭāb 'Umar al-Darwī, *Taqārīr 'alā Sharḥ al-Quwaysīnī* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 228; 'Abd al-Rahmān al-Akhḍarī, *Sharḥ al-Muṣannif 'alā al-Sullam* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 515; Sa'īd bin Ibrāhīm Qadūrah, *Sharḥ Sa'īd Qadūrah 'alā al-Sullam* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 515; Aḥmad bin 'Abd al-Fattāh al-Mallawī, *al-Sharḥ al-Ṣaghīr li al-Mallawī 'alā al-Sullam al-Murawnaq* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 472; Muḥammad bin 'Alī al-Ṣabbān, *Hāshiyah al-Ṣabbān 'alā al-Sharḥ al-Ṣaghīr li al-Mallawī 'ala al-Sullam al-Murawnaq* (Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020), 472; Zakariyā bin Muḥammad al-Anṣārī, *al-Maṭla' Sharḥ Isāghūjī fi 'Ilm al-Manṭiq* (Damsyik: Dār al-Taqwā, 2020), 252; Aḥmad al-Qalyūbī, *al-Durrah al-Bahiyah Sharḥ al-Muqaddimah al-Īsāghūjīyah* (Damsyik: Dār al-Taqwā, 2020), 252 dan Maḥmūd bin Ḥāfiẓ Ḥasan al-Maghīnīsī, *Mughnī al-Tullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī fi 'Ilm al-Manṭiq* (Damsyik: Dār al-Fayḥā', 2018), 194.

<sup>45</sup> Muḥammad 'Alīsh, *Hāshiyah Muḥammad 'Alīsh 'alā Sharḥ Shaykh al-Islām Zakariyā al-Anṣārī 'alā Īsāghūjī* (Kaherah: al-Maktabah al-Azhāriyyah li al-Turāth, 2008), 121.

<sup>46</sup> Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah, *Ta'dīl Risālah al-Qiyās min 'Ilm al-Manṭiq li al-'Allamah Ismā'īl Ibn Muṣṭafā al-Kalnabawī* (Lubnan: Dār al-Dhakhā' in, t.t), 76.

	baharu	dianggap baharu
--	--------	-----------------

Menurut al-Ghazālī, berdasarkan ketiga-tiga peringkat hujah akal iaitu bermula daripada *muqaddimah sughrā*, *muqaddimah kubrā* dan *natijah*, maka jelas bahawa alam semesta yang tidak terlepas daripada dikaitkan dengan unsur-unsur baharu merupakan sesuatu yang baharu dan memerlukan kepada *al-muḥdith* (sesuatu yang membaharukannya).<sup>47</sup>

Di samping kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang menjadi fokus utama makalah ini, al-Ghazālī juga menerangkan dalil *qiyās* ini secara jelas dalam karya agungnya yang lain iaitu *al-Iqtisād fī al-Itiqād*.<sup>48</sup> Beliau menyusun dua *qiyās al-iqtirānī* ketika membuktikan kewujudan Allah SWT menerusi dalil alam. Susunan *qiyās*nya adalah sepertimana berikut:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Alam itu baharu.	Setiap perkara yang baharu itu baginya ada sebab kewujudannya.	Alam itu baginya ada sebab kewujudannya.

*Qiyās* tersebut terbina bagi membuktikan kewujudan zat Tuhan yang tidak berjisim, tidak bersifat seumpama makhluk (*'arad*), tidak ber*jawhar* dan tidak mengambil ruang untuk mengisi zatNya yang Maha Suci. Di samping itu, al-Ghazālī menyatakan bahawa zat Tuhan yang mencipta alam ini tidak mampu dicerap oleh mana-mana pancaindera makhluk ataupun dilihat sepertimana alam yang terbentang luas. Sebaliknya, makhluk dan alam yang luas ini mudah dibuktikan dan dicerap melalui pandangan mata kasar. Maka, manusia mudah untuk membuktikan bahawa kewujudan dirinya sendiri yang tidak terlepas daripada jirim dan *'arad*. Cuma untuk membuktikan

<sup>47</sup> Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1: 151-152.

<sup>48</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-Itiqād* (Beirut: Dār Qutaybah, 2003), 47-48.

kewujudan Allah SWT pula memerlukan kepada hujah *qiyās*. Setiap perkara yang baharu menunjukkan kepada wujudnya pencipta. Pembuktian terhadap baharunya alam sangat diperlukan supaya pegangan terhadap sedianya (*qidamnya*) alam dapat dihindari.<sup>49</sup> Ini penting untuk menzahirkan perbezaan sifat di antara Allah SWT dan makhlukNya.

Al-Ghazālī membuktikan dalam *qiyās al-iqtirānī* terhadap baharunya alam ini sepertimana berikut:<sup>50</sup>

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Alam itu tidak bebas daripada perkara baharu.	Setiap perkara yang tidak bebas daripada perkara baharu itu menunjukkan baharu juga.	Alam ini baharu.

Al-Ghazālī menjelaskan manhaj berdalilkan '*aqlī*' yang dikenali *manāhij al-adillah* yang berasaskan penggunaan kaedah-kaedah mantik. Beliau menggunakan kaedah tersebut apabila berhadapan dengan golongan *bid'ah* dalam akidah. Terdapat tiga kaedah yang mana kaedah pertama ialah *al-sabr wa al-taqsim* (pemaparan dan pembahagian) yang merujuk kepada pembatasan sesuatu masalah kepada dua bahagian kemudian terbatalnya salah satu daripada dua bahagian tersebut, maka sabitlah kebenaran bahagian yang lain. Contohnya:<sup>51</sup>

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Alam itu sama ada ia <i>qadīm</i> atau <i>ḥādīth</i>	Mustahil alam itu <i>qadīm</i>	Maka lazimlah pasti alam itu <i>ḥādīth</i>

<sup>49</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 48 dan Muhammad Nasri Hassan Basri, Mohd Hasrul Shuhari dan Engku Ibrahim Engku Wok Zin, "*Mukhālafatuhu li al-Ḥawādīth* Menurut Perspektif *Shurrah Matan Jawharah al-Tawhīd*", *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (AFKAR)*, [S.l.], Vol. 21(1), 2019, 76.

<sup>51</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Ankara: Nūr Matbāsī, 1962), 15-23; Inṣāf Ramaḍān, *Sharḥ al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (Damshiq: Dār Qutaybah, 2003), 22-26 dan HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 180-184.

Kaedah *qiyās* yang diaplikasikan pada menyatakan baharunya alam di sini berbeza dengan sebelumnya. Hal ini kerana *qiyās* yang cuba ditonjolkan oleh al-Ghazālī di sini berbentuk *qiyās al-istithnā'ī al-munfasil*. *Qiyās al-istithnā'ī* merupakan suatu *qiyās* yang mana natijahnya itu sama ada nafi ataupun sabit telah disebutkan dalam gambaran *qiyās* pada dua premis tersebut.<sup>52</sup> Sedangkan *al-munfasilah* pula ialah frasa ayat yang dihukumkan padanya dengan menafikan sesuatu atau tidak menafikan sesuatu secara terpisah dengan huruf 'aṭaf yang terdapat padanya (*al-infiṣālī*).<sup>53</sup>

Pilihan yang dikemukakan oleh al-Ghazālī hanya dua pada alam iaitu *qadīm* atau *ḥādīth* tanpa ada ciri-ciri yang lain selain daripada yang tersebut. Para ulama mantik mengkategorikan *qiyās al-istithnā'ī al-munfasil* ini di bahagian halangan berhimpun dan bebas (*mānī 'ah al-jam' wa al-khuluw*) selain daripada nama *al-sabr wa al-taqṣīm*.<sup>54</sup> Ini disebabkan sesuatu perkara itu hanya boleh disifatkan dua sahaja sama ada perkara tersebut *qadīm* atau *ḥādīth*. Sehubungan dengan itu, *qadīm* dan *ḥādīth* tidak boleh berhimpun pada suatu perkara dan juga tidak boleh sesuatu perkara itu bebas daripada kedua-duanya yakni tidak *qadīm* dan tidak *ḥādīth*. Kedua-dua kebarangkalian tersebut mustahil untuk diterima oleh akal yang sihat. Justeru itu, hanya dapat ditentukan salah satunya sahaja sama ada ia *qadīm* ataupun *ḥādīth*.

Kaedah kedua ialah menyusun dua usul atas bentuk yang lain. Al-Ghazālī membawa contoh seperti berikut:<sup>55</sup>

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
----------------	--------------	---------

<sup>52</sup> Muḥammad al-Taḳī al-Husaynī al-Jalālī, *Taqrīb al-Tahdhīb fī 'Ilm al-Manṭiq* (t.t.p : Maktabah Āyah Allāh al-Ḥakīm al-Āmmah, 1980), 142.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 83-84.

<sup>54</sup> Al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham*, 289.

<sup>55</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād*, 15-23; Inṣāf Ramaḍān, *Sharḥ al-Iqtīṣād*, 22-26 dan HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 180-184.

Sesuatu yang tidak terlepas dari <i>ḥādīth</i> maka ia adalah <i>ḥādīth</i>	Alam tidak terlepas dari <i>ḥādīth</i>	Maka, alam adalah <i>ḥādīth</i>
---	--	---------------------------------

Kaedah kedua ini juga natijahnya sama dengan hujah *qiyās* yang lepas namun berbeza dari sudut susunan premisnya. Hal ini kerana, aplikasi *qiyās* yang dibawakan di sini berbentuk *qiyās al-istiḥnā'ī al-muttaṣil* yang berunsurkan '*ayn al-muqaddam* yakni pensabitan terhadap ayat syarat dalam premis pertama menjadikan natijahnya berteraskan kepada '*ayn tālī* iaitu pensabitan yang terdapat pada jawab syarat dalam premis pertama.<sup>56</sup> Perkara ini menunjukkan bahawa kebenaran alam ini *ḥādīth* terbukti dengan hujah akal yang *tafṣīlī* menerusi kaedah *qiyās* yang pelbagai berdasarkan kaedah-kaedah yang ditetapkan oleh para ulama mantik untuk menghasilkan natijah yang benar.

Kaedah ketiga ialah tidak bertujuan untuk mempertahankan pendirian sendiri sebaliknya bertujuan untuk mendedahkan kemustahilan pandangan lawan. Sesuatu yang membawa kepada mustahil maka ia juga adalah mustahil. Contohnya:<sup>57</sup>

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Jika benar pandangan lawan bahawa peredaran falak adalah tiada kesudahan, maka benarlah suatu pandangan bahawa sesuatu yang tiada kesudahan akan berakhir	Mustahil sesuatu yang tiada kesudahan itu akan berakhir	Jadi, mustahil peredaran falak itu tiada kesudahan

Kaedah ketiga ini memiliki persamaan bentuk *qiyās*nya dengan kaedah kedua iaitu berbentuk *qiyās al-istiḥnā'ī al-muttaṣil*. Namun, perbezaannya ialah kaedah

<sup>56</sup> Al-Damanhūrī, *Īdāh al-Mubham*, 282.

<sup>57</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtīṣād*, 15-23; Inṣāf Ramaḍān, *Sharḥ al-Iqtīṣād*, 22-26 dan HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 180-184.



ketiga ini untuk membuktikan kepalsuan dakwaan pihak lawan yang mendakwa perkara yang membawa kepada mustahil pada akal apabila disusun hujah dengan betul. Aplikasi *qiyās* yang dibentuk dalam membuktikan baharu alam ini merangkumi seluruh *qiyās* yang diaplikasikan oleh para ulama mantik dalam berhujah dan mengalahkan pihak lawan. *Qiyās* yang terdapat dalam hujah al-Ghazālī ini bertunjangkan kepada *al-iqtirānī* dan *al-istithnā'ī*.

Ketiga-tiga konklusi dalam tiga kaedah tersebut bergantung kepada keabsahan kedua-dua premis yang mendahuluinya iaitu premis pertama dan kedua. Kedua-dua premis tersebut pula perlu berdasarkan enam daya cerapan (*madārik*) iaitu:<sup>58</sup>

1. *Al-Hissiyyāt*: Merujuk kepada sesuatu yang dapat dirasakan dengan zahir dan batin. Contoh dari aspek zahir ialah manusia, haiwan dan binatang adalah baharu, manakala contoh dari aspek batin ialah gembira, sakit dan sedih.
2. *Al-'Aql al-Mahd*: Merujuk kepada akal yang murni iaitu perkara yang pasti diterima oleh semua orang yang berakal. Contohnya, sesuatu yang tidak mendahului perkara baharu maka ia adalah baharu. Hanya ada dua kemungkinan sama ada ia wujud pada waktu yang sama atau wujud selepas perkara yang baharu. Sesiapa yang mendakwa wujud kemungkinan ketiga seperti sesuatu yang wujud pada waktu yang sama dengan perkara baharu atau selepas kewujudan perkara baharu maka bukan baharu, maka ia telah menyalahi akal yang *baḍīhī* (sesuatu perkara yang boleh difahami dengan mudah tanpa penelitian lanjut).
3. *Al-Mutawātir*: Merujuk kepada sesuatu yang diterima secara *mutawātir* seperti kewujudan Mekah, Nabi Isa a.s dan para nabi a.s yang lain.

---

<sup>58</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 15-23; Inṣāf Ramadān, *Sharḥ al-Iqtisād*, 22-26 dan HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 180-184.

Jadi, boleh dikatakan bahawa seseorang yang datang dengan mukjizat adalah seseorang yang benar sedangkan al-Quran adalah benar, maka Nabi Muhammad s.a.w yang datang dengan al-Quran adalah benar. Jika ada seseorang meragui kemukjizatan al-Quran, maka boleh dijawab padanya bahawa al-Quran datang dengan cara *mutawātir*.

4. *Al-Qiyās*: Merujuk kepada sesuatu usul itu dijadikan *qiyās* kepada sesuatu yang lain sama ada ia berdasarkan usul *al-hissiyyāt*, *al-'aql al-mahd* atau *al-mutawātir*. Contohnya, dijadikan *al-hissiyyāt* sebagai usul untuk dikiaskan kepada sesuatu yang lain seperti 'alam adalah baharu'. Usul 'alam adalah baharu' ini dapat dibentuk darinya kias iaitu setiap sesuatu yang baharu ada sebab baginya, alam adalah baharu, maka alam ada sebab baginya.
5. *Al-Sam'iyāt*: Sesuatu yang datang dengan jalan dengar (*al-sam'*) dari al-Quran dan hadith serta diakui secara ijmak oleh umat Islam. Contohnya, seseorang berpendirian bahawa perkara maksiat itu berlaku dengan kehendak Allah SWT. Ia berasaskan kepada setiap sesuatu yang berlaku adalah dengan kehendak Allah SWT, maksiat adalah termasuk sesuatu yang berlaku, maka maka maksiat berlaku dengan kehendak Allah SWT. *Al-Sam'iyāt* di sini adalah merujuk kepada 'maksiat' yang berdasarkan kepada nas *ma shā'a Allāh kāna wa mā lam yashā' lam yakun* (sesuatu yang dikehendaki Allah SWT akan terjadi, dan sesuatu yang tidak dikehendaki olehNya tidak akan terjadi) yang mana ia tidak boleh diingkari kerana ia dikhabarkan secara *mutawātir*.
6. *Mu'taqadāt al-Khaṣm wa Musallamātuh*: Merujuk kepada usul yang dipegang dan dipersetujui oleh pihak lawan. Meskipun usul pihak lawan yang

dijadikan hujah untuk menewaskan mereka tersebut tidak kuat dari aspek seperti *al-hissiyyāt* atau *al-'aql al-mahḍ*, tetapi ia boleh dijadikan hujah atas dasar pihak lawan berpegang dengannya. Jika mereka mengingkari usul mereka sendiri maka pegangan mazhab mereka akan runtuh dengan sendirinya.

Namun begitu, al-Ghazālī mengakui bahawa, enam *madārik* ini dapat memberi manfaat secara berbeza bergantung kepada beberapa golongan. Bagi usul *al-hissiyyāt* dan *al-'aql al-mahḍ*, kedua-duanya boleh memberi manfaat kepada semua orang selagi mereka adalah orang yang berakal dan memiliki pancaindera yang sempurna. Manakala usul *al-mutawātir* hanya boleh memberi manfaat kepada golongan yang mendengar *khbar mutawātir* tersebut. Usul yang diambil dari jalan *al-qiyās* pula hanya memberi manfaat kepada golongan yang memiliki kemampuan dalam memahaminya. Manakala, *al-sam'iyyāt* tidak memberi manfaat melainkan kepada golongan yang beriktikad dengan usul tersebut.<sup>59</sup>

### **Analisis Pemikiran al-Ghazālī Dengan Ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah**

Ibn Jamā'ah (m. 733H) menyatakan bahawa, telah bersepakat golongan yang berakal dan yang memiliki fitrah yang sejahtera dari kalangan jin dan manusia tentang kewujudan Allah SWT bahkan wajib wujudnya Allah SWT. Fitrah sejahtera tersebut dianugerahkan untuk menjadi petunjuk kepada mereka asalkan tidak dipengaruhi dorongan nafsu.<sup>60</sup> Hasan Ḥabannakah menghuraikan tentang fitrah dengan menyatakan bahawa insan benar-benar dapat merasai hakikat perasaan ini dan

---

<sup>59</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 15-23; Inṣāf Ramaḍān, *Sharḥ al-Iqtisād*, 22-26 dan HM. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 180-184.

<sup>60</sup> Badr al-Dīn ibn Jamā'ah, *Īdāh al-Dalīl fī Qaṭ'i Hujaj Ahl al-Ta'īl*, ed. Wahbī Sulaymān Ghāwūjī al-Albānī (Egypt: Dār al-Salām, 1990), 19.

meyakininya meskipun sama ada mereka berkemampuan untuk membuktikan kebenaran perasaan tersebut mahupun sebaliknya. Dalil fitrah mendahului dalil *nazarī* (kajian) untuk membuktikan kewujudan Allah SWT malah kadang-kadang ia lebih teliti dan lebih benar.<sup>61</sup>

Yūsuf al-Qaradāwī menjelaskan bahawa bukti kewujudan Allah SWT telah diciptakan olehNya di dalam diri manusia itu sendiri. Ia ialah perasaan terdapat sesuatu yang tidak terbatas dan berkuasa mutlak yang mana ia telah wujud dalam diri mereka tanpa diperolehi menerusi proses pembelajaran dan pengkajian.<sup>62</sup> Maka, menurut al-Ghazālī, al-Quran menjelaskan bahawa berdasarkan fitrah manusia dan bukti-bukti yang dinyatakan di dalam al-Quran sendiri, ia sudah dapat membuktikan kewujudan Allah SWT.<sup>63</sup>

Menurut al-Ash‘arī, jika seseorang bertanya: Apakah dalil yang menunjukkan bahawa alam ini ada pencipta dan pentadbirnya? Al-Ash‘arī menjawab persoalan tersebut dengan menggunakan kaedah ‘*aqlī* dan disusuli dengan *naqlī*. Dari aspek ‘*aqlī*, beliau menyentuh berkenaan penciptaan manusia sebagai makhluk yang sangat sempurna. Manusia dicipta bermula dari air mani (*nutfah*), kemudian segumpal darah (‘*alaqah*), kemudian segumpal daging (*mudghah*), kemudian tulang (‘*azm*), kemudian darah (*damm*) dan kemudian daging (*lahm*). Boleh difahami bahawa perubahan peringkat kejadian manusia tersebut tidak terjadi dengan sendirinya.

Begitu juga deria dengar dan lihat tidak boleh wujud dengan sendirinya. Ketidakmampuan tersebut juga dapat dilihat pada aspek usia manusia dari peringkat kecil, remaja, tua dan dewasa. Manusia tidak mampu kembali

---

<sup>61</sup> Ḥasan Ḥabannakah, ‘Abd al-Raḥmān al-Maydānī, *al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah wa Ususuhā* (Dimashq: Dār al-Qalam, 2007), 86.

<sup>62</sup> Yusuf al-Qaradawī, *Hakikat Kewujudan Allah*, terj. Musthafa ‘Alayaini (Kuala Lumpur: YADIM, 2002), 7.

<sup>63</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā’*, 1: 151.

semula menjadi muda setelah mereka tua. Justeru, mustahil semua itu terjadi tanpa penciptanya. Al-Ash‘arī kemudian membawa dalil *naqlī* berdasarkan firman Allah SWT:<sup>64</sup>

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ  
الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾

Terjemahan: (Mengapa kamu masih berdegil?)  
Tidakkah kamu memikirkan keadaan air mani  
yang kamu pancarkan (ke dalam rahim)?  
Adakah kamu yang menciptakannya atau Kami  
yang menciptakannya?

Al-Wāqī’ah 56: 58-59

Al-Ash‘arī menghuraikan bahawa manusia tidak mampu memberi hujah yang menunjukkan merekalah yang menjadikan air mani tersebut. Bahkan, kadang-kadang mereka inginkan anak, tetapi mereka tidak memperolehnya dan kadang-kadang mereka tidak mahukan anak, tetapi mereka memperolehnya. Al-Ash‘arī juga menghuraikan dalil *naqlī* berikutnya bahawa ayat tersebut menunjukkan bahawa manusia mempunyai kelemahan dan mereka memerlukan pencipta dan pentadbir. Firman Allah SWT:<sup>65</sup>

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾

Terjemahan: Dan juga pada diri kamu sendiri.  
Maka mengapa kamu tidak mahu melihat serta  
memikirkan (dalil-dalil dan bukti itu)?

Al-Dhariyat 51: 21.

<sup>64</sup> Abū al-Ḥasan al-Ash‘arī, *al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida’*, *taḥqīq* Ḥamūdah Zakī Gharābah (Mesir: Maṭbū‘ah Miṣriyyah, 1955), 17-19.

<sup>65</sup> *Ibid.*

Menurut al-Ghazālī, fitrah manusia juga mampu memahami bahawa segala penciptaan tersebut mempunyai kaitan dengan kekuasaan dan ketentuan Allah SWT Yang Maha Pencipta. Firman Allah SWT:<sup>66</sup>

﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ...﴾

Terjemahan: Rasul-rasul mereka bertanya: Patutkah berlakunya sebarang keraguan tentang wujudnya Allah, yang menciptakan langit dan bumi?

Ibrahim 14: 10

Para rasul a.s diperintahkan untuk membimbing umat mereka untuk mengimani Tuhan yang sebenar dengan mengucapkan *lā ilāh illā Allāh*. Para rasul a.s menjelaskan bahawa manusia dan alam mempunyai Tuhan. Menurut al-Ghazālī, fitrah kewujudan Tuhan sudah sedia ada dalam diri manusia sejak mereka masih kecil lagi seperti yang dicatatkan oleh Allah SWT dalam al-Zumar ayat 38 dan al-Rum ayat 30.<sup>67</sup>

Para ulama selain al-Ghazālī turut menggunakan kaedah mantik untuk membuktikan kebaharuan alam ini. Menurut al-Māturīdī (m. 333H), kewujudan Allah SWT antaranya dapat dibuktikan menerusi dalil-dalil berikut:<sup>68</sup>

a. Dalil *ḥudūth* alam:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Alam ini boleh bersatu dan berpisah.	Setiap perkara yang boleh bersatu dan berpisah itu baharu.	Alam ini baharu.

<sup>66</sup> Al-Ghazālī, *Iḥyā'*, 1: 150-151.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Abū Manṣūr al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bekir Topaloglu dan Muhammed Aruci (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), 83-84 dan Mudasir Rosder, *Asas Tauhid*, 29-30.

Setiap sesuatu yang boleh bersatu dan berpisah di alam ini tidak boleh berlaku dengan sendirinya. Maka, ia menunjukkan kewujudan pencipta yang menjadikannya.

b. Dalil perubahan:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Alam ini berlaku pada waktu yang berbeza-beza dan tidak berlaku dengan sendirinya.	Setiap perkara yang berlaku pada waktu yang berbeza-beza dan tidak berlaku dengan sendirinya itu menunjukkan wujudnya pencipta.	Alam ini menunjukkan wujudnya pencipta.

Jika alam ini tercipta dengan sendirinya maka tiadalah masa atau sifat yang lebih utama berbanding masa atau sifat yang lain. Jika ia berlaku pada waktu yang berbeza-beza maka terbukti ia tidak berlaku dengan sendirinya.

c. Dalil *shar*:

Premis pertama	Premis Kedua	Natijah
Jika alam ini wujud dengan sendirinya maka tiada kejahatan yang akan berlaku.	Akan tetapi kejahatan terbukti berlaku.	Alam ini tidak wujud dengan sendirinya.

*Qiyās* yang diaplikasikan untuk dalil ini ialah *qiyās al-istithnā'ī al-muttaṣil* yang menafikan ayat jawab syarat (*naqīd al-tālī*) pada premis pertama dalam premis kedua.<sup>69</sup>

Disebutkan *qiyās* ini sebagai *al-muttaṣil* kerana premisnya itu terdiri daripada ayat syarat (*sharṭiyyah*) yang bersambung (*muttaṣil*) dan ayat pengecualian (*al-istithnā'ī*) sedangkan *nāqīd al-tālī* ialah penafian komponen ayat predikat dalam premis yang pertama yang mengandungi ayat syarat tersebut.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Yūsuf al-Ḥifnī, *Hāshiyah al-Ḥifnī 'alā Īsāghūjī* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2013), 124-125.

<sup>70</sup> 'Abd al-Raḥmān Farj al-Jundī, *Sharḥ al-Sullam*, 68-69.

Jika alam wujud dengan sendirinya maka tiada kejahatan yang akan berlaku kerana sesuatu yang terjadi dengan sendirinya sudah pasti ia tidak akan rela kejahatan itu wujud padanya bahkan sudah pasti ia akan memiliki kebaikan sahaja. Namun, terbukti adanya kejahatan maka alam tidak wujud dengan sendirinya.

Kebaharuan alam juga turut disentuh oleh al-Bāqillānī (m. 403H) yang mana menurutnya, kewujudan Allah SWT antaranya dapat dibuktikan menerusi perbincangan *jawhar* dan *'araḍ*. Alam dibahagikan kepada *jauhar* dan *'araḍ* yang mana kedua-duanya adalah baharu (*muqaddimah ṣughrā*). Kebaharuan alam tersebut adalah berhajat kepada sesuatu yang menjadikannya yang bukan daripada alam dan ia bersifat *qadīm* (*muqaddimah kubrā*). Maka alam yang baharu (*muḥdath*) ini perlu kepada sesuatu yang membaharukannya (*muḥdith*) (*natījah*). Sebagaimana penulisan perlu kepada seseorang penulis, pembinaan perlu kepada seseorang yang membinaanya dan gambar perlu kepada seseorang yang melukis gambar tersebut.<sup>71</sup>

Perbincangan alam yang *ḥādith* juga disentuh oleh al-Rāzī (m. 606H). Beliau menyusun empat kaedah untuk membuktikan kewujudan Allah SWT yang dijelaskannya dalam subtopik Permasalahan Kedua bagi Mengisbatkan Ilmu tentang Kewujudan Pencipta seperti berikut:<sup>72</sup>

- a. *Imkān al-dhawāt*: Kewujudan sesuatu yang wujud sama ada *wājib li dhātih* atau *mumkin*. Jika *wājib li dhātih* maka tiada masalah, namun jika ia *mumkin* maka ia berhajat kepada sesuatu yang mempengaruhi kewujudannya yakni *mu'aththir*.

---

<sup>71</sup> Abū Bakr Muḥammad al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd, taṣhīḥ* Richard J. Mc Carthy (Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957), 23-24 dan Mudasir Rosder, *Asas Tauhid*, 34.

<sup>72</sup> Muḥammad ibn 'Umar Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd (Lubnan: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.), 44.



Jika *mu'aththir* itu *wājib li dhātih* maka ia tiada masalah, namun jika *mu'aththir* itu *mumkin*, maka sama ada ia adalah kesan daripada sesuatu yang ia wujudkan atau kesan dari sesuatu yang lain. Namun, kedua-duanya adalah mustahil. Dua susunan *qiyās al-iqtirānī* berteraskan kepada gabungan premis antara *al-munfaṣilah* dan *al-ḥamliyyah* dapat dibentuk sebagaimana berikut:

.Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Setiap kewujudan sesuatu itu sama ada <i>wājib li dhātih</i> atau <i>mumkin</i> .	Setiap <i>mumkin</i> itu berhajat kepada sesuatu yang mempengaruhi kewujudannya yakni <i>mu'aththir</i> .	Setiap kewujudan sesuatu itu sama ada <i>wājib li dhātih</i> atau yang berhajat kepada sesuatu yang mempengaruhi kewujudannya yakni <i>mu'aththir</i> .

*Al-Ḥamliyyah* ialah frasa ayat yang dihukumkan padanya dengan mensabitkan sesuatu dengan sesuatu yang lain atau dengan menafikan sesuatu dengan sesuatu yang lain.<sup>73</sup> Pembentukan *qiyās* ini menunjukkan bahawa kewujudan jenis *wājib li dhātih* tidak memerlukan kepada suatu perkara lain untuk mempengaruhinya sedangkan perkara *mumkin* berlaku sebaliknya.

Premis pertama	Premis Kedua	Natijah
Setiap <i>mumkin</i> itu sama ada <i>mu'aththirnya wājib li dhātih</i> atau <i>mu'aththirnya mumkin</i> .	Setiap <i>mu'aththirnya mumkin</i> itu sama ada ia adalah kesan daripada sesuatu yang ia wujudkan atau kesan dari	Setiap <i>mumkin</i> itu sama ada <i>mu'aththirnya wājib li dhātih</i> atau <i>mu'aththirnya</i> kesan daripada sesuatu yang ia wujudkan

<sup>73</sup> Muḥammad al-Taḳī al-Husaynī al-Jalālī, *Taqrīb al-Tahdhīb*, 83-84.

	sesuatu yang lain.	atau kesan dari sesuatu yang lain.
--	--------------------	------------------------------------

- b. *Hudūth al-dhawāt ‘alā wujūd wājib al-wujūd*: Dimaklumi secara *darūrī* bahawa setiap perkara jisim adalah baharu dan setiap perkara baharu baginya ada yang menjadikannya. Mustahil pencipta baharu itu juga tergolong dari sesuatu yang baharu. Jika tidak, pencipta baharu itu juga baharu. Susunannya sebagaimana berikut:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Jisim itu baharu.	Setiap perkara baharu itu baginya ada yang menjadikannya.	Jisim itu baginya ada yang menjadikannya.

- c. *Imkān al-ṣifāt*: sesuatu itu adalah bumi dan sesuatu yang lain adalah bintang, maka mesti ada sesuatu yang menentukan sama ada ia menjadi bumi atau menjadi bintang. Susunan mantiknya sebagaimana berikut:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Sesuatu perkara itu berkemungkinan untuk menjadi bumi dan berkemungkinan untuk menjadi bintang.	Perkara yang berkemungkinan menjadi bumi dan berkemungkinan menjadi bintang itu menunjukkan wujudnya pencipta yang menentukannya.	Alam ini menunjukkan wujudnya pencipta yang menentukannya.

- d. *Hudūth al-ṣifāt*: Ia dapat dilihat pada alam dan diri manusia itu sendiri. Contoh jelas yang dapat dilihat ialah berkenaan air mani yang merupakan sesuatu yang kelihatannya terdapat persamaan dari segi bentuknya dalam keadaan cecair. Secara ringkasnya, jika alam ini tiada penciptanya dan alam terjadi

secara semulajadi (*ṭabī'ah*), sudah tentu akal akan menerima bahawa air mani itu akan menghasilkan hidupan yang serupa bentuknya secara semulajadi. Namun, realitinya adalah sebaliknya yakni terdapat perbezaan bentuk pada semua hidupan termasuk pada manusia itu sendiri. Justeru, bukan *ṭabī'ah* yang menentukan sesuatu hidupan itu dilahirkan atau dijadikan, sebaliknya terdapat pencipta yang *wājib al-wujūd* yang menjadikannya. Susunannya berdasarkan *qiyās al-istiḥnā'ī al-muttaṣil* sebagaimana berikut:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Jika alam ini tiada penciptanya dan alam terjadi secara semulajadi ( <i>ṭabī'ah</i> ) maka sudah tentu akal akan menerima bahawa air mani itu menghasilkan hidupan yang serupa bentuknya secara semulajadi.	Akan tetapi akal tidak menerima bahawa air mani itu menghasilkan hidupan yang serupa bentuknya secara semulajadi kerana bercanggah dengan hakikat sebenar.	Alam ini ada penciptanya dan tidak terjadi secara semulajadi ( <i>ṭabī'ah</i> ).

Di samping itu, al-Bayḍāwī (m. 685H) menyatakan bahawa kewujudan Allah SWT dapat dibuktikan dari dua aspek. Dua aspek itu selari dengan pandangan al-Ghazālī iaitu kewujudan sesuatu yang baharu sudah pasti ada sebab yang mewujudkannya dan berkenaan peringkat ketiga berkenaan putaran orbit:<sup>74</sup>

- a. Tiada keraguan bahawa perkara *ḥādīth* itu wujud dan ia adalah *mumkin*. Setiap perkara *mumkin* ada penyebabnya (*sabab*) yang mana *sabab* tersebut mesti wajib kewujudannya atau terhenti kepadanya sebagai penyebab akhir bagi kewujudan yang lain.

<sup>74</sup> 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, *Ṭawāli' al-Anwār min Maṭāli' al-Anzār* (Kaherah: Dār al-I'tiṣām, 1998), 261.

Ini kerana, mustahil berlaku kitaran (*al-dawr*) dan rantaian (*al-tasalsul*). Susunannya seperti berikut:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Perkara <i>ḥādīth</i> itu <i>mumkin</i> .	Setiap perkara yang <i>mumkin</i> itu ada penyebabnya ( <i>sabab</i> ) yang mana <i>sabab</i> tersebut mesti wajib kewujudannya atau terhenti kepadanya sebagai penyebab akhir bagi kewujudan yang lain.	Perkara <i>ḥādīth</i> itu ada penyebabnya ( <i>sabab</i> ) yang mana <i>sabab</i> tersebut mesti wajib kewujudannya atau terhenti kepadanya sebagai penyebab akhir bagi kewujudan yang lain.

- b. Tiada keraguan bahawa bagi kewujudan sesuatu yang *mumkin*, mesti terdapat padanya *sabab* yang mendahuluinya atau sebagai perantara. Susunannya seperti berikut:

Premis Pertama	Premis Kedua	Natijah
Kewujudan sesuatu yang <i>mumkin</i> itu mesti terdapat padanya <i>sabab</i> yang mendahuluinya atau sebagai perantara.	Setiap perkara yang mesti terdapat padanya <i>sabab</i> yang mendahuluinya atau sebagai perantara itu menunjukkan adanya Tuhan yang <i>wājib al-wujūd</i> .	Kewujudan sesuatu yang <i>mumkin</i> itu menunjukkan adanya Tuhan yang <i>wājib al-wujūd</i> .

Huraian ini menunjukkan pandangan al-Ghazālī selari dengan huraian para ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang lain berkenaan kaedah berhujah menggunakan alam berdasarkan *qiyās* mantik untuk membuktikan kewujudan Allah SWT di samping dalil nas yang menjadi asasnya. Penghujahan ini dapat membuktikan secara jelas bahawa alam berhajat kepada suatu pencipta yang tidak diciptakan oleh zat yang lain.

Baharunya alam dapat menunjukkan kepada akal manusia bahawa pasti wujud suatu zat yang menjadikannya. Berdasarkan dalil-dalil berteraskan kaedah *qiyās* tersebut sama ada daripada al-Ghazālī mahupun ulama Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah yang lain membuktikan bahawa Tuhan yang bernama Allah SWT telah menciptakan alam yang bersifat baharu ini. Akal yang sihat mampu menghadam hujah secara *tafsīlī* tersebut dengan baik tanpa pengingkaran kerana bukti yang sangat jelas telah berjaya dizahirkan.

Menurut Hasan al-Fātiḥ, al-Ghazālī telah menggariskan asas-asas pemikiran ilmu kalamnya. Menurutnya, di samping gesaan agar bebas daripada taklid (*al-taḥarrur min al-taqlīd*), antara asas aliran madrasah al-Ghazālī (*al-madrasah al-Ghazāliyyah*) dalam ilmu kalam ialah neraca yang digunakan untuk menilai sesuatu adalah neraca *‘aqlī* dan *naqlī* di mana akal disandarkan kepada *naql* sehingga pandangan yang dilontarkan dalam sesuatu perkara dapat segera diterima. *Naql* adalah asas manakala akal akan menuruti dan menemaninya dan berpandukan kepadanya.<sup>75</sup> Kaedah *wasāṭiyyah* al-Ghazālī ini meraikan *al-‘aql* dan *al-naql* kerana kedua-duanya saling memerlukan antara satu sama lain. Ini kerana, *al-naql* adalah asas agama Islam manakala *al-‘aql* berfungsi meneliti dan memahami *al-naql* bagi mencapai kebenaran. *Al-‘Aql* juga berfungsi untuk memahami kebenaran *al-naql* tersebut selagi mana ia tidak bercanggah dengannya.

Al-Ghazālī menjelaskan bahawa akal umpama penglihatan seseorang yang terpelihara dari penyakit, manakala al-Quran umpama matahari yang cahayanya menerangi alam. Akal dan syarak kedua-duanya adalah cahaya yang menerangi cahaya yang lain (*nur ‘ala nur*). Sesiapa yang menyatakan bahawa seseorang cukup sekadar mengambil salah satu daripada kedua-duanya,

---

<sup>75</sup> Hasan al-Fātiḥ Qarīb Allāh, *Dawr al-Ghazālī fī al-Fikr* (Mesir: Maṭba‘ah al-Amānah, 1978), 71-73.

contohnya cukup sekadar bersumberkan al-Quran tanpa akal, maka dia diumpamakan seperti seseorang yang melihat cahaya matahari dengan mata yang tertutup. Jika demikian, tiada beza di antara orang yang dapat melihat dan orang yang buta yakni tiada beza di antara orang yang berakal dan orang yang tidak berakal.<sup>76</sup>

Keistimewaan pandangan al-Ghazālī ini ialah ia dapat membantu seseorang itu menguatkan lagi hujah dan bukti kewujudan Allah SWT berdasarkan dalil-dalil *al-naql* dan fitrah manusia itu sendiri. Dalil-dalil akal yang digunakan dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* tidak terlalu mendalam namun ia memadai bagi orang awam yang bukan berkeahlian dalam ilmu akidah secara terperinci untuk memahaminya. Apatah lagi, ia sesuai sebagai persediaan atau ketika sesebuah masyarakat itu menghadapi penyelewengan akidah.<sup>77</sup>

Al-Ghazālī berpandangan bahawa jika sesebuah tempat itu terdapat sedikit perkara *bid'ah* dan tiada pertikaian tentang mazhab, maka memadai diajarkan kepada penduduk yang mendiami tempat itu matan akidah dalam fasal pertama dari subtopik *Qawā'id al-'Aqā'id* yang bertajuk *Tarjamah 'Aqidah Ahl al-Sunnah fī Kalimatayn al-Shahādah* dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Untuk mereka, penggunaan dalil-dalil belum diperlukan lagi dan perlu dipastikan agar pengajaran akidah yang disampaikan tidak menimbulkan syubhat. Jika syubhat timbul, maka dalil-dalil perlu dibentangkan sekadar yang perlu.<sup>78</sup>

Apabila *bid'ah* kian tersebar dan dikhuatiri akan mempengaruhi kanak-kanak, maka mereka perlu diajar menggunakan matan akidah yang disertai dengan

---

<sup>76</sup> Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 1962: 66 dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khasht (Kaherah: Maktabah al-Qur'ān, 2001), 16-17.

<sup>77</sup> Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 1: 141.

<sup>78</sup> *Ibid.*

penggunasuaian dalil-dalil yang tidak terlalu mendalam. Ia dijelaskan pada subtopik kitab yang sama dalam fasal ketiga yang bertajuk *al-Risālah al-Qudsiyyah fī Qawā'id al-'Aqā'id*. Pendidikan ini bertujuan agar berjaya membasmi pengaruh perkara *bid'ah* tersebut kepada mereka. Namun, apabila terdapat dalam kalangan mereka yang cerdik, dan disedari melalui lontaran soalan mereka yang mengandungi tanda tersebut atau perkara syubhat sudah mempengaruhinya, maka tahap pendidikan tersebut perlu diubah atau ditingkatkan ke satu peringkat lagi. Ini kerana, penyebab dan penyakit yang bahaya sudah muncul. Justeru, mereka perlu diajar akidah berpandukan kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*.<sup>79</sup>

Sebenarnya, penggunaan dalil-dalil *'aqli* dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* adalah pada tahap yang tinggi. Al-Ghazālī menjelaskan bahawa jika huraian kitab *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* masih tidak dapat memuaskan hati seseorang, maka ia menandakan bahawa penyakit *bid'ah* seperti fahaman ateis atau keraguan tentang kewujudan Allah SWT telah merosakkannya dan mempengaruhinya. Jika berlaku sedemikian, maka seseorang yang merawatnya perlu menggunakan pendekatan lemah lembut sedaya mungkin dan menunggu ketentuan Allah SWT agar tersingkap kebenaran untuknya melalui peringatan daripada Allah SWT.<sup>80</sup>

Kitab-kitab yang dicadangkan sebelum ini yakni *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* perlu digunakan agar ia dapat memberi manfaat kepadanya atau membiarkannya berterusan berada dalam keraguan dan kesangsian (*'ala al-shakk wa al-shubhah*). Ia berterusan sehingga Allah SWT putuskan baginya ketetapan untuk menerima kebenaran yang terkandung dalam kitab tersebut atau

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>80</sup> *Ibid.*

kitab-kitab yang seumpamanya yang diharapkan dapat memberi manfaat kepadanya.<sup>81</sup>

### **Kesimpulan**

Para ulama sudah lama membahaskan bukti kewujudan Allah SWT ketika mana mereka menghadapi golongan yang menafikan kewujudan pencipta di samping cuba membantu umat Islam agar bertambah yakin dengan kewujudanNya. Dapat dilihat secara umum bahawa dalil yang digunakan oleh para ulama adalah berdasarkan dalil nas, dalil akal yang sejahtera yang tidak bercanggah dengan nas dan dalil fitrah yang dapat dirasai oleh semua manusia. Dalil akal (mantik) digunakan para ulama di samping dalil nas untuk membantu umat Islam tentang cara membuktikan kewujudan Allah SWT. Antara pendekatan utama yang dilakukan adalah berdasarkan pemerhatian terhadap alam semesta yang menjadi petanda jelas kepada kewujudan Allah SWT.

Makalah ini merumuskan bahawa al-Ghazālī turut menjelaskan *wujūd Allāh* dengan menggunakan dalil fitrah, nas dan akal. Dalil fitrah telah tersemat di dalam diri manusia itu sendiri dan ia dapat dirasai bagi seseorang yang tidak dikuasai oleh hawa nafsunya. Seseorang yang dapat merasainya akan mengakui ketauhidan Allah SWT. Dalil-dalil nas diambil dari tujuh ayat al-Quran yang dikenali sebagai ayat-ayat *al-kawniyyah* di mana ia merupakan dalil utama yang diberi perhatian oleh al-Ghazālī. Dalil-dalil nas tersebut berhubung rapat dengan dalil akal kerana nas-nas tersebut menggesa manusia memikirkan dan memerhatikan alam semesta untuk membuktikan kewujudan Allah SWT. Keteraturan dan ketertiban alam memperlihatkan bukti nyata kewujudan Allah SWT yang mana ia dikenali sebagai dalil *al-'ināyah*.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*



Dalil akal juga antara lain menggunakan beberapa kaedah seperti kewujudan sesuatu yang baharu (*al-hādīth*) sudah pasti ada sebab (*al-sabab*) yang mewujudkannya. Alam ini termasuk perkara baharu berdasarkan tiga peringkat hujah; pertama, jisim tidak terlepas daripada pergerakan (*al-ḥarakah*) dan diam (*al-sukūn*); kedua, pergerakan (*al-ḥarakah*) dan diam (*al-sukūn*) menunjukkan perubahan dan baharu; dan ketiga, sesuatu yang tidak terlepas daripada baharu maka ia adalah baharu. Dalil-dalil tersebut adalah sesuai dan wajar didedahkan dan difahami oleh golongan awam terutamanya apabila mereka berhadapan dengan perkara *bid'ah* dalam akidah seperti meragui kewujudan Allah SWT. Al-Ghazālī mempunyai asas dan hujah yang kukuh bertepatan dengan pegangan para ulama muktabar Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah lain khususnya *al-Ashā'irah* yang mengiktiraf penggunaan dalil *naqlī* dan *'aqlī* secara *wasatiyyah* sebagai sumber pendalilan bagi membuktikan kewujudan Allah SWT.

### Rujukan

- 'Alī al-Nadawī, Abū al-Ḥasan. *Rijāl al-Fikr wa al-Da'wah fī al-Islām*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1955.
- Abdul Malik Karim Amrullah. "Sambutan Terjemahan Ihya' Ulumiddin." dalam *Ihya' Ulumiddin Jiwa Agama*, terj. Tengku Ismail Yakub, jil. 1. Jakarta: Penerbit Asli, 1977.
- Abdul Salam Yussof. "Pujian dan Kritikan Terhadap Imam Al-Ghazali". *Jurnal Pengajian Umum Asia Tenggara (MALIM)*, bil. 6 (2005).
- Abu Hassan bin Mohd Sham. *Syarahana Perdana "Ulama Nusantara: Antara Penghasilan Karya Kreatif dan Kitab Jawi"*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, 2004.
- Adil Za'būb. *Minhaj al-Baḥṭh 'inda al-Ghazālī*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980.

- Ahmad Zaki Ibrahim. "Al-Imam al-Ghazali Pengaruh dan Penglibatannya Dengan Orang Lain". Dalam *al-Imam al-Ghazali dan Sumbangannya*. Kuala Lumpur: Akademi Islam, Universiti Malaya, 1988.
- Al-‘Aydārūs Ba‘lawī, ‘Abd al-Qādir ibn ‘Abd Allāh. *Kitāb al-Ihyā’ bi Faḍā’il al-Ihyā’*. Kaherah: Maṭba‘ah Lajnah Nashr al-Thaqāfah, 1357H.
- Al-Akhḍarī, ‘Abd al-Raḥmān. *Sharḥ al-Muṣannif ‘alā al-Sullam*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā‘ah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2020.
- Al-Anṣārī, Zakariyā bin Muḥammad. *Al-Maṭla‘ Sharḥ Isāghūjī fi ‘Ilm al-Manṭiq*. Damsyik: Dār al-Taqwā, 2020.
- Al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan. *Al-Luma‘ fī al-Radd ‘alā Ahl al-Zaygh wa al-Bida’*. *Taḥqīq Ḥamūdah Zakī Gharābah*. Mesir: Maṭbū‘ah Miṣriyyah, 1955.
- Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad. *Kitāb al-Tamhīd, taṣḥīḥ* Richard J. Mc Carthy. Beirut: al-Maktabah al-Sharqiyyah, 1957.
- Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. *Ṭawālī‘ al-Anwār min Maṭāli‘ al-Anzār*. Kaherah: Dār al-‘Itisām, 1998.
- Brockalman, C. *Tārīkh al-Shu‘ub al-Islāmiyyah*, terj. Nabih Amīn & Munīr al-Ba‘labākī. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1968.
- Al-Damanhūrī, Aḥmad. *Īḍāḥ al-Mubham min Ma‘ānī al-Sullam*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā‘ah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2020.
- Al-Darwī, Khaṭṭāb ‘Umar. *Taqārīr ‘alā Sharḥ al-Quwaysnī*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā‘ah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2020.
- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-‘Ibar fī Khabar Man Ghabar*. Ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munjid. Kuwait: Wizārah al-‘Irshād wa al-Anbā’, 1963.
- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar A‘lām al-Nubalā’*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1984.

- G. Browne, Edward. *A Literary History of Persia*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kaherah: Dār al-Fajr li al-Turāth, 1999.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Ankara: Nūr Matbāsī, 1962.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Beirut: Dār Qutaybah, 2003.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Asmā' Allāh al-Ḥusnā*, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khasht. Kaherah: Maktabah al-Qur'ān, 2001.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Kaherah: Dār Naḥr al-Nīl, t.t.
- Ḥamād al-Sinan dan Fawzī al-'Anjarī. *Ahl al-Sunnah al-Ashā'irah Shahādah 'Ulamā' al-Ummah wa Adillatuhum*. t.tp: Dār al-Diyā', t.t.
- Ḥasan al-Fātiḥ Qarīb Allāh. *Dawr al-Ghazālī fī al-Fikr*. Mesir: Maṭba'ah al-Amānah, 1978.
- Ḥasan Ḥabannakah, 'Abd al-Raḥmān al-Maydānī. *Al-'Aqīdah al-Islāmiyyah wa Ususuhā*. Damsyiq: Dār al-Qalam, 2007.
- Ḥasan Muḥammad Ayyūb. *Tabsīṭ al-'Aqā'id al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Nadwah al-Jadīdah, 1983.
- Al-Ḥifnī, Yūsuf. *Hāshiyah al-Ḥifnī 'alā Īsāghūjī*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2013.
- HM. Zurkani Jahja. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Ibn 'Alī al-Subkī, 'Abd al-Waḥhāb. *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyyah al-Kubrā*, ed. Maḥmūd Muḥammad al-Tanāhī. Kaherah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, t.t.
- Ibn 'Asākīr, 'Alī ibn al-Ḥasan. *Tabyīn Kadhb al-Muftarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash'arī*. Damsyiq: t.p., 1928/29.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. *Qānūn al-Ta'wīl*. Beirut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1986.

- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr. *‘Awāsim min al-Qawāsim*, ed. Muḥib al-Dīn al-Khaṭīb. Kaherah: al-Maṭba‘ah al-Salafiyyah, 1951.
- Ibn al-Athīr, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Sādir, 1979.
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-‘Umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992.
- Ibn al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah Kubrā*. Kaherah: Maṭba‘ah al-Ḥusayniyyah, 1905.
- Ibn Jamā‘ah, Badr al-Dīn. *Īdāh al-Dalīl fī Qaṭ‘i Ḥujjaj Ahl al-Ta‘īl*, ed. Wahbī Sulaymān Ghāwūjī al-Albānī. Egypt: Dār al-Salām, 1990.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif, 1966.
- Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad. *Wafayāt al-A‘yān*. Beirut: Dār al-Thaqāfah, 1977.
- Ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah al-Kubrā*. Kaherah: Ḥajr li al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ wa al-I‘lān, 1992.
- Inṣāf Ramaḍān. *Sharḥ al-Iqtisād fī al-I‘tiqād*. Damsyiq: Dār Qutaybah, 2003.
- Al-Jalālī, Muḥammad al-Taqī al-Husaynī. *Taqrīb al-Tahdhīb fī ‘Ilm al-Manṭiq*. t.tp: Maktabah Āyah Allāh al-Ḥakīm al-‘Āmmah, 1980.
- Al-Jundī, ‘Abd al-Raḥmān Farj. *Sharḥ al-Sullam fī al-Manṭiq li al-Akhḍarī*. Kaherah: Dār al-Qawmiyyah al-‘Arabiyyah li al-Ṭabā‘ah, t.t.
- Al-Kātī, Ḥusām al-Din Ḥasan. *Sharḥ Matn Īsāghūjī fī al-Manṭiq*. Lubnan: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015.
- Al-Maghīnīsī, Maḥmūd bin Hāfiẓ Ḥasan. *Mughnī al-Ṭullāb Sharḥ Matn Īsāghūjī fī ‘Ilm al-Manṭiq*. Damsyik: Dār al-Fayḥā’, 2018.
- Mahayudin Haji Yahaya. *Islam di Alam Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2001.

- Al-Mallawī, Aḥmad bin ‘Abd al-Fattāh. *Al-Sharḥ al-Ṣaghīr li al-Mallawī ‘alā al-Sullam al-Murawnaq*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā‘ah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2020.
- Al-Māturīdī, Abū Maṣṣūr. *Kitāb al-Tawḥīd*, ed. Bekir Topaloglu dan Muhammed Aruci. Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- Mohd Hasrul Shuhari, Mohd Fauzi Hamat, Engku Ibrahim Engku Wok Zin, Muhammad Rashidi Wahab dan Muhammad Hafizi Rozali. "Hubungan *Al-Asmā’ Al-Husnā* dengan *al-Ṣidq* Perspektif al-Ghazālī berdasarkan *al-Maqṣad Al-Asnā’*". *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (AFKAR)*, Vol. 22, Issue 1, 2020: 35-72. DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol22no1.2>
- Mohd Hasrul Shuhari, Mohd Fauzi Hamat, Mohammed Muneer’deen Olodo Al-Shafi’i, Wan Hishamudin Wan Jusoh, Siti Aisyah Mohamad Zin and Muhammad Rashidi Wahab. "The Concept of Integrity for Muslim’s Character Based on Al-Ghazali’s Ethical Perspective". *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 22(S1), 2019, 90-95.
- Mohd Hasrul Shuhari, Mohd Fauzi Hamat, Muhammad Nasri Hassan Basri, Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuldin, Muhammad Rashidi Wahab, Engku Ahmad Zaki Engku Alwi and Akila Mamat. "Concept of Al-Amanah (Trustworthiness) and Al-Mas’uliyah (Responsibility) for Human’s Character from Ethical Islamic Perspective". *Journal of Legal, Ethical and Regulatory Issues*, 22(S1), 2019, 39-43.
- Mohd Hasrul Shuhari, Mohd Sani Ismail, Mohd Safri Ali, Mohammed Muneer’deen Olodo Al-Shafi’i and Mohd Manawi Mohd Akib. "The Importance of Using Current Technology in The Study of Islamic Ethics". *International Journal of Advanced Trends in Computer Science and Engineering*, 9(3), 2020, 3945-3949.

- Mohd Zaidi Abdullah. *Nafas Baru Hikmah al-Isyraqi Dari Estetika Menuju Fizika*. Shah Alam: Kurnia Ilham, 2004.
- Mudasir Rosder. *Asas Tauhid Pertumbuhan dan Huraianya*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.
- Muhammad ‘Abd Allāh ‘Inān. *Dawlah al-Islām fī al-Andalus*. Kaherah: Maktabah al-Khānjī, 1990.
- Muhammad ‘Alīsh. *Ḥāshiyah Muḥammad ‘Alīsh ‘alā Sharḥ Shaykh al-Islām Zakariyā al-Anṣārī ‘alā Īsāghūjī*. Kaherah: al-Maktabah al-Azhāriyyah li al-Turāth, 2008
- Muhammad Nasri Hassan Basri, Mohd Hasrul Shuhari dan Engku Ibrahim Engku Wok Zin. "Mukhālafatuhu li al-Ḥawādith Menurut Perspektif *Shurrah Matan Jawharah al-Tawḥīd*". *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (AFKAR)*, [S.l.], Vol. 21, Issue. 1, 2019: 53-84. DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol21no1.2>
- Muhammad Rashidi Wahab dan Mohd Fauzi Hamat. "Kedudukan Ilmu Mantik dalam Pemikiran Islam". *Jurnal Akidah & Pemikiran Islam (AFKAR)*, Vol. 22, Issue 2 (2020): 1-42. DOI: <https://doi.org/10.22452/afkar.vol22no2.1>
- Muṣṭafā ‘Amrān. *Manāhij al-‘Ulamā’ fī al-Ibānah ‘an Wujūd Allāh*. Muqaddimah dalam *Kitāb al-Iqtisād fī al-‘Itiqād*. Kaherah: Dār al-Baṣā’ir, 2009.
- Al-Qalyūbī, Aḥmad. *Al-Durrah al-Bahiyyah Sharḥ al-Muqaddimah al-Īsāghūjiyyah*. Damsyik: Dār al-Taqwā, 2020.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Qaradawi.net*, diakses 15 September 2011, <http://qaradawi.net/news/537.html>.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Al-Imām al-Ghazālī bayn Madhihi wa Naqīdhi*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1994.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Hakikat Kewujudan Allah*. Musthafa ‘Alayaini (terj.). Kuala Lumpur: YADIM, 2002.

- Al-Quwaysīnī, Ḥasan bin Darwīsh. *Sharḥ al-Quwaysīnī 'alā al-Sullam*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar Fakhr al-Dīn. *Ma'ālim Uṣūl al-Dīn*, ed. Ṭahā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd. Lubnan: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.
- Al-Ṣabbān, Muḥammad bin 'Alī. *Hāshiyah al-Ṣabbān 'alā al-Sharḥ al-Ṣaghīr li al-Mallawī 'ala al-Sullam al-Murawnaq*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020.
- Al-Sa'dī, 'Abd al-Mālik. *Al-Sharḥ al-Wāḍiḥ al-Munsiq li Nazm Sullam al-Murawnaq*. t.tp: Dār al-Nūr, t.t
- Sa'īd 'Abd al-Laṭīf Fawdah. *Ta'dīl Risālah al-Qiyās min 'Ilm al-Manṭiq li al-'Allāmah Ismā'īl Ibn Muṣṭafā al-Kalnabawī*. Lubnan: Dār al-Dhakhā'in, t.t.
- Sa'īd bin Ibrāhīm Qadūrah. *Sharḥ Sa'īd Qadūrah 'alā al-Sullam*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā'ah li al-Nashr wa al-Tawzī', 2020.
- Sayyid Muḥammad 'Aqīl ibn 'Alī al-Mahdalī. "Al-Ghazali dan Al-Hadis". Kertas Kerja Prosiding, Seminar Al-Imam Al-Ghazali Dan Sumbangannya, Akademi Islam, Universiti Malaya dan Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri, September 1988: 23-25
- Sayyid Muḥammad 'Aqīl ibn 'Alī al-Mahdalī. *al-Imām al-Ghazālī wa 'Ilm al-Ḥadīth*. Kaherah: Dār al-Ḥadīth, 1998.
- Al-Shanqīṭī, Muḥammad bin Maḥfūz. *Al-Dhaw' al-Mashriq 'alā Sullam al-Manṭiq*. Lubnan: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Sharbasī, Aḥmad. *Al-Ghazālī wa Taṣawwuf al-Islāmiyy*. Kaherah: Dār al-Hilāl, t.t.
- Smith, Margaret. *al-Ghazali; The Mystic*. London: Luzac & Co, 1994.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur, ABIM, 1999.

- Al-Taftāzānī, Sa‘d al-Dīn. *Sharḥ al-Imām al-Sa‘d al-Taftāzānī ‘alā al-Shamsiyyah fī al-Manṭiq li al-Imām al-Kātibī*. t.t.p : Dār al-Nūr, 2010.
- Al-Walālī, Aḥmad bin Ya‘qūb. *Al-Qawl al-Musallam fī Taḥqīq Ma‘ānī al-Sullam*. Lubnan: Dār Taḥqīq al-Kitāb li al-Ṭabā‘ah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2020.
- Watt, W. Montgomery. "Al-Ghazali". Dalam *Encyclopaedia Britannica*. U.S.A.: R.R. Donnelly & Sons Co., 1969.
- Watt, W. Montgomery. *The Faith and Practice of al-Ghazali*. London: George Allen and Unwin Ltd, t.t.