

# KRITIK NALAR AL-GHAZALI DALAM SENGKARUT FILSAFAT ISLAM

**Sabirin**

Institut Agama Islam (IAI) Nurul Hakim Kediri Lobar  
bimtihan77@gmail.com

## **Abstrak**

Di kalangan pemikir rasional, al-Ghazali acapkali dipandang sebagai titik tonggak serangkaian persepsi anti-filsafat dari sepanjang pertengahan sejarah filsafat Islam hingga kini, yang dikatakan berakibat pada kemunduran umat Islam karena menyingkirkan kerja rasional filsafat dan mendulum tasawuf menjadi satu-satunya solusi. Sebenarnya, jika dicermati secara obyektif predikat tersebut tidaklah sepenuhnya benar, sebab gagasan-gagasan al-Ghazali selalu rasional dan konstruktif baik yang terkait dengan kritiknya terhadap filosof maupun aneka karya lainnya. Dalam tulisan ini, akan diketengahkan kerja-kerja rasional al-Ghazali dalam mengkritik filsafat Islam, terutama sengkabut tiga persoalan inti pertentangan antara al-Ghazali dengan dua simbol filosof Islam, al-Farabi dan Ibn Sina.

**Kata Kunci :** Kritik nalar, al-Ghazali, filsafat

## Pendahuluan

Kritik keras al-Ghazali dalam *Tahafut al Falasifah* (Kerancuan para Filosof) yang ditujukan kepada dua simbol filosof otoritatif Islam waktu itu (al-Farabi dan Ibn Sina) yang ia sebut dengan “filosof termasyhur dan terandal dalam Islam” menstigma kekurangtelitian logika, inkonsistensi, dan kontradiksi para filosof, sehingga mereka sampai pada kekeliruan dalam banyak persoalan. Dalam hal ini, al-Ghazali—sebagaimana Majid Fakhry,<sup>1</sup> melakukan langkah yang cukup tepat dengan terlebih dahulu memilah kerja rasional filsafat ke dalam empat bagian yang nantinya masing-masing pilahan tersebut terkandung konsekuensi dan implikasi masing-masing.

Empat pilahan tersebut yakni, (1) bagian yang tidak berkaitan dengan agama dan tidak perlu dipersoalkan yaitu logika yang menjadi instrument berpikir manusia; (2) bagian kedua, ilmu matematika. Bagian ini tidak bersentuhan langsung dengan agama, namun tingkat kepastiannya dapat menjebak dan menstimulir anggapan bahwa tingkat kepastian ilmu filsafat menjadi sama dengannya; (3) bagian ketiga, bagian yang berkaitan dengan persoalan politik dan etika berupa petuah dan petunjuk yang berisi prinsip-prinsip kebenaran yang berasal dari ajaran para nabi atau para sufi. Pengkajian bagian ketiga mestilah dilakukan secara teliti; (4) bagian-bagian yang berisi inti dari kekeliruan dan kerancuan para filosof, yakni fisika dan metafisika.<sup>2</sup>

Lebih jauh al-Ghazali meringkas pelbagai kerancuan utama para filosof dan memilahnya ke dalam dua puluh isu. Dan setidaknya ada tiga isu yang menyoroh para filosof pada kepatutan ditakfirkan, yaitu (1) persoalan kebangkitan manusia nirjasmani, (2) persoalan keabadian alam, dan (3) persoalan pengetahuan Tuhan yang terbatas hanya pada lingkup universal dan bukan parsial.

---

1 Lihat Majid Fakhry dalam *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oxford England: Oneworld Publications, 1997, 81

2 *ibid*

Penunjukan kekurangtelitian dalam logika, kontradiksi serta inkonsistensi filosof Islam ini, tidak serta merta memberangus seluruh hasil kerja rasional filosof, apatah lagi menjadi argumen agung menolak filsafat. Penunjukan kekurangan ini semata-mata sebagai otokritik terhadap filsafat Islam agar kerja rasionalnya tidak melampaui prinsip fundamental (keyakinan) agama, pun dalam ranah yang dibid'ahkan, seperti tentang fisika, dan ranah penganjuran seperti ilmu logika.

Berlepas dari persoalan tersebut—dan tidak diperlebar dalam tulisan ini, yang menjadi inti dari pengetengahan tulisan ini adalah pembuktian sistematisasi metode kritik al-Ghazali yang mampu memalingkan sebagian adagium bahwa filsafat sebagai sumber kerja pemikiran rasional dan kritis.

## Landasan Teori

### 1. Kritik Nalar Filsafat Al-Ghazali

Kenapa kritik nalar? Bukankah kritik nalar muncul belakangan sehingga tidak memungkinkan pemikiran al-Ghazali disangkutkan? Menurut penulis, sangkutan antara istilah kritik nalar yang di dunia Arab dipopulerkan oleh Abed Al-Jabiri<sup>3</sup> dengan pemikiran al-Ghazali terletak pada kata kunci analisisnya tentang pemikiran. Menurut Al-Jabiri pemikiran dalam bentuk apapun selalu terpulang pada dua tempat yakni pemikiran sebagai isi, dan pemikiran sebagai alat.<sup>4</sup> Pemikiran sebagai isi dimaksudkan sebagai sekumpulan pendapat-pendapat dan pemikiran-pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat, misalnya tentang akhlak, doktrin-doktrin keyakinan mazhab, di samping juga pe-

---

3 Kritik nalar mulai populer dan dipopulerkan oleh Immanuel Kant dalam dunia filsafat Barat, yang dikenal dengan kritik akal (nalar) budi murni dan kritik akal budi praktis, dan Abed Al-Jabiri dalam dunia Islam, yang dikenal dengan kritik nalar arabnya melalui *magnum opusnya* “Kritik Nalar Arab”. Dan metode ini mengilhami para pemikir dunia Islam tak terkecuali Indonesia.

4 Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwin al-Aqli al-Arabi*, Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi al-Arobi Li-Al-thaba'ah wa al-nasr wa al-Tauzi', Cet; ke IV, 1991, hal. 11-12

mikiran yang berkaitan dengan pandangan manusia tentang alam semesta. Adapun pemikiran sebagai alat difungsikan untuk memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran dalam kerangka internal ideologi atau dalam kerangka internal pengetahuan. Pemikiran sebagai alat mempunyai dua bentuk, *pertama*, akal pembentuk (*al-aql al-mukawwin*) atau yang biasa disebut dengan nalar murni. *Al-aql al-mukawwin* atau nalar murni berfungsi sebagai pembeda antara manusia dengan hewan, sehingga dapat dipastikan bahwa setiap manusia mempunyai *al-aql al-mukawwin* atau nalar murni.

Yang *kedua* adalah akal terbentuk (*al-aql al-mukawwan*) atau lazim disebut dengan nalar budaya, yaitu sekumpulan prinsip-prinsip dasar, konsep-konsep dan gagasan yang mengatur sistem kognisi berpikir manusia. *Al-aql al-mukawwan* atau nalar budaya menjadi alat pembeda bagi masing-masing manusia yang berlainan dalam beranah budaya. Sehingga disparitas (perbedaan) nalar Arab dengan nalar Barat termaktub pada nalar bentuk kedua ini. Dan aspek inilah kritik nalar al-Jabiri disangkutkan.<sup>5</sup>

Kedua unsur pemikiran antara pemikiran sebagai isi dan pemikiran sebagai alat walaupun nyata berbeda, akan tetapi ma-nunggal dan tak terpisahkan karena pemikiran sebagai isi menjadi produk dari pemikiran sebagai alat. Dengan kata lain, tidak mungkin pemikiran lahir tanpa ada alat berpikir. Jika dikaitkan dengan konteks pemikiran al-Ghazali—dalam pemikirannya sebagai alat, maka tentu pemikiran al-Ghazali bertolak dari metode berpikir logis dan benar melalui ilmu logika (filsafat). Adapun bentuk kritik terhadap pemikiran sebagai isi, tampak ketika al-Ghazali menga-sumsikan adanya kebenaran maupun kekeliruan dalam metafisika dan fisika. Dalam pandangannya ini ia hendak menemu kebenaran

---

5 Sangkutan ini juga bertujuan untuk memperlihatkan dan mempertegas bahwa al-Ghazali bukan hanya seorang sufi yang menggeluti ajaran-ajaran moral esoterik agama semata, melainkan al-Ghazali mesti dipandang secara keseluruhan terutama aspek kemampuan dan kritisnya, yang tentunya didasari oleh metode rasional.

hakiki dalam agama melalui pencapaian yang tidak melampui gagasan fundamental dengan dasar-dasar yang sudah ada.

Dalam pilahan pertama, al-Ghazali memandang penting ilmu logika sebagai perumus pemikiran yang benar dan logis,<sup>6</sup> kendati demikian hasilnya tidaklah selalu menghasilkan kebenaran, ada kalanya hasil logika juga mengalami kesalahan dan kekeliruan, dan pada tataran inilah hasil logika mesti diluruskan agar tidak berimplikasi negatif terhadap ilmu yang menggunakan logika seperti ilmu agama. Bentuk kritik terhadap ilmu logika ini merupakan bentuk kritik yang terkategori sebagai metode nalar.

## 2. Anjakan Kritik Al-Ghazali Terhadap Filosof

Oleh para pengkritik pembacanya, al-Ghazali diklaim sebagai penyebab kemunduran Islam dengan dominasi pemikirannya yang secara diametral—menurut mereka, sebagai akibat dari mentakfir filosof dan menjauhnya umat Islam dari kerja-kerja rasional. Pandangan ini agaknya menemu jalan yang kurang tepat jika saja alasan dan landasan penting atas penolakan itu tercermati secara seksama, mengingat fokus klaim tersebut tidak dibarengi oleh objektivitas yang memadai mengenai anjakan kritiknya dan substansi kritiknya tersebut.

Titik anjak kritik al-Ghazali berangkat dari fakta bahwa penyingkiran prinsip-prinsip fundamental agama—terutama syari'ah, marak terjadi akibat dari bias pemahaman eskatologis para filosof. Sebagaimana yang dideskripsikannya dalam *Tahafut Falasifah*:

“... (di sekeliling saya) saya mencermati munculnya sekelompok orang yang merasa diri lebih unggul dan terhormat dari orang lain

---

6 Nilai pentingnya logika bagi al-Ghazali ditunjukkan oleh seringnya al-Ghazali menampilkan analisis logika, baik dalam buku tertentu atau dalam kebanyakan karya-karyanya. Lihat misalnya dalam bukunya *Al-Qisthas al-Mustaqim*, yang ditulis dengan gaya dialog; di dalam *Maqosyid Falasifah*, dan juga buku *Mi'yar al-Ilmi*, sebagai buku logika tersendiri dan salah satu unsur kritik al-Ghazali atas kerancuan pemikiran para filosof, kendati—menurut Sulaiman Dun-Yang, al-Ghazali sendiri tidak konsisten. Al-Ghazali, *Maqasyid Falasifah, Muqaddimah ala Tahafut Falasifah*, Edit. Sulaiman Dun-Yang, Mesir: Dar al-Ma'a rif, tt.

karena kecerdasannya, dengan tidak mengakui ibadah yang telah ditetapkan agama (Islam), melecehkan syi'ar agama, menghina ketentuan-ketentuan yang ditetapkan syari'at. Selain itu, mereka menyingkirkan dasar-dasar ajaran agama dan menggantinya dengan pengetahuan yang didasari praduga, serta mengamini dan mengikuti orang-orang yang menyimpang dari jalan Allah".<sup>7</sup>

Pengingkaran yang dilakukan oleh para filosof—menurut al-Ghazali, bukan lantaran pemahaman mereka terhadap agama, melainkan sikap sebagian mereka yang mengikuti pendapat para filosof Yunani seperti Socrates, Hipocrates, Plato, Aristoteles dan sebagainya dengan tanpa takar agama. Sebab itu al-Ghazali memberikan sanggahan secara sistematis untuk membuktikan kekurangtelitian, kontradiksi, dan keinkonsistensian mereka melalui pelbagai media yang ada saat itu, dengan terlebih dahulu memetakan bidang-bidang kerja filsafat guna memberikan verifikasi terhadap masing-masing bagian tersebut sehingga tidak sampai pada simpulan yang memberangus semua kerja-kerja filsafat dan membida'ahkannya, karena al-Ghazali sendiri dalam bukunya *Faishal al-Tafriqah* sangat hati-hati dalam memberikan klaim, ia mengkafirkan atau membida'ahkan bergantung pada wujud mana yang ditolak.<sup>8</sup> Hal senada juga diakui Ibnu Rusyd sebagai kritikus ulung al-Ghazali.<sup>9</sup> Dengan demikian maka hasil kerja al-Ghazali nantinya dapat dilihat dan dipandang bertanggungjawab secara ilmiah dan intelektual.

---

7 Al-Ghazali, *Kerancuan Filsafat, (Tahafut Falasifah)*, terj. Ahmad Maimun, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. ix,

8 Dalam bukunya *Fashl Tafriqah*, al-Ghazali membagi wujud pada lima bagian, yaitu wujud esensial, *hissi*, *hayali*, *metafor* dan *rasional*. Menurutnya, kafir dan tidaknya seseorang bergantung pada wujud mana yang ditolak seseorang. Al-Ghazali, *Meretas Jalan Kebenaran*, terj. Masyhur Abadi, Surabaya: Pustaka Progresif, 2003, hal.143-190. Lihat juga dalam Nurchalis Madjid, *Hazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke 3, 1994, hal. 155-244.

9 Bahkan konon, ketika membahas tentang ragam makna bahasa Alquran dalam analisis takwilnya, Ibnu Rusyd mengadopsi dari pola pembagian wujud oleh al-Ghazali tersebut. Lihat Aksin Wijaya, *Hermeneutika Alquran Ibnu Rusyd*, dalam Jurnal HERMENEIA, Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2004.

## Pembahasan

### Kritik Nalar Al-Ghazali dalam Sengkarut Filsafat Islam

Dari hasil kerja rasional para filosof—yang nantinya akan menjadi—salah satu perimbangan kriteria penilaian al-Ghazali terhadapnya, maka secara spesifik ia mengelompokkan mereka ke dalam tiga gerbong aliran yakni kelompok filsafat *dahriyyun* (mirip aliran materialisme), kelompok filsafat *thabi'iyun* (mirip aliran naturalis), dan kelompok filsafat *ilahiyyun* (mirip aliran deisme).

Menurut al-Ghazali, kelompok filsafat *dahriyyun* adalah filosof yang mengingkari keterciptaan alam. Bagi mereka alam ada dengan sendirinya, muncul dengan sendirinya dan tidak ada yang menciptakan. Binatang tercipta dari *nutfah* (sperma) dan *nutfah* tercipta dari binatang, demikian seterusnya. Aliran ini oleh al-Ghazali disebut sebagai kaum *Zindik* (*Zanadiqah*). Kelompok filsafat *thabi'iyun*, merupakan aliran filsafat yang kerja rasional yang meneliti dan mengagumi ciptaan Tuhan dan mengakui eksistensinya, namun anehnya kesimpulan mereka berkebalikan dengan kerja rasionalnya. Mereka mengakui adanya Tuhan tetapi justru mereka menolak kebangkitan. Menurutny, jiwa itu akan mati dan tidak akan kembali. Karena itu aliran ini mengingkari adanya akhirat, pahala-surga, siksa-neraka, kiamat dan hisab. Menurut al-Ghazali, meskipun aliran ini mengimani Tuhan dan sifat-sifat-Nya, tetapi juga termasuk *zanadiqah* karena mengingkari hari akhir yang juga menjadi pangkal iman.

Aliran berikutnya adalah aliran filsafat *ilahiyyun* merupakan kelompok yang datang paling kemudian diantara para filosof Yunani. Tokoh-tokohnya adalah Socrates, Plato (murid Socrates) dan Aristoteles (murid Plato). Menurut al-Ghazali, Aristoteleslah yang berhasil menyusuan logika (*manthiq*) dan ilmu pengetahuan. Tetapi masih terdapat beberapa hal dari produk pemikirannya yang wajib dikafirkan sebagaimana wajib mengkafirkan

pemikiran bid'ah dari para filosof Islam pengikutnya seperti Ibnu Sina dan al-Farabi.<sup>10</sup>

Terhadap kelompok *Zindik* dan *Thabi'iyun*, al-Ghazali tidak banyak berkomentar sebab posisi mereka telah jelas dan tidak berbicara tentang esensi agama, yaitu Tuhan. Yang menjadi sasaran kritik al-Ghazali adalah para filosof metafisika, lantaran mereka membicarakan prinsip agama dengan pendekatan filsafat yang pada akhirnya membuat mereka meninggalkan amalan agama seperti shalat dan mengingkari hal-hal yang pasti pada Tuhan, seperti mengingkari Tuhan mengetahui sesuatu secara detail dan bahwa alam ini tidak sama dengan Tuhan dari segi ke *qodiman*-Nya.

Al-Ghazali memasukkan para filosof yang terakhir ini terutama adalah Plato dan Aristoteles dari Yunani, sementara dalam filosof Islam dia tujukan terutama pada al-Farabi dan Ibnu Sina, sebab menurut al-Ghazali kedua filosof inilah generasi muslim penganut filosof Yunani paling otoritatif pada masanya, yang telah mengabaikan ajaran-ajaran agama.

### 1. Ragam Ilmu Filsafat Menurut Al-Ghazali

Menurut Al-Ghazali, ilmu pengetahuan terbagi menjadi dua yakni pengetahuan rasional yang merupakan sesuatu yang alamiah bagi manusia dan pengetahuan tradisional, seperti agama.<sup>11</sup> Pengetahuan yang pertama bergelut dengan persoalan keduniaan, seperti, politik, ekonomi, sosial dan sebagainya, dan pengetahuan kedua menyangkut kepentingan manusia di akhirat kelak dan menurut al-Ghazali kehidupan inilah yang merupakan kehidupan hakiki bagi manusia. Karena itu, pengetahuan yang hakiki yang mendapat restu Tuhan adalah pengetahuan yang berkaitan dengan kehidupan akhirat tersebut yaitu pengetahuan agama.<sup>12</sup>

---

10 Lihat Pengantar Sulaiman Dun-ya atas karya Al-Ghazali, *Kerencanaan Filsafat*, 37

11 Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj. Ahmade Thaha, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, 543. Tentang pendapat al-Ghazali, lihat Nasr Hamid, *Tekstualitas Alquran...*, 336

12 Al-Ghazali juga memasukkan ilmu fiqh sebagai kategori ilmu dunia. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Alquran*, hal. 357



Beranjak dari analisisnya bahwa perilaku para filosof metafisika waktu itu telah menyalai agama, al-Ghazali kemudian memberikan sanggahan dengan melakukan analisis dahulu terhadap tradisi filsafat pada masanya. Setelah melakukan analisis dan pembacaan mendalam terhadap ilmu-ilmu para filosof, al-Ghazali<sup>13</sup> menyimpulkan, bahwa ada empat macam ilmu yang dimiliki para filosof; ilmu pasti (*al-riyadiyyat*), logika (*al-manthiqiyyat*), fisika (*al-thabiyyat*) dan metafisika (*al-ilahiyyat*).

Terkait dengan ilmu pasti, yang terdiri dari matematika (*al-hisabiyat*) dan ilmu ukur (*handasatun*), al-Ghazali tidak membatasinya karena ilmu ini menurutnya tidak bertentangan dengan agama. Dari keempat ilmu itu, yang terkait dengan agama, baik dari kesamaan maupun pertentangannya, adalah tiga lainnya, yakni logika, fisika dan metafisika. Ilmu metafisika, menurut al-Ghazali, kebanyakan keyakinan para filosof bertentangan dengan kebenaran dan yang benar jarang sekali di dalamnya.

Demikian juga dengan Ilmu logika. Hanya saja, kebanyakan ilmu ini menurut al-Ghazali, berjalan di atas metode yang benar, sedang kesalahannya sangat jarang. Para filosof berbeda dengan ahli kebenaran hanya dalam hal istilah dan penyajiannya, bukan terkait dengan makna-makna dan tujuan-tujuan, karena tujuan ilmu ini adalah hendak meluruskan metode-metode berargumen. Hal itu sama bagi para pemikir. Dan ketiga Ilmu fisika. Menurut al-Ghazali, kebenaran (*al-haq*) di dalam ilmu ini bercampur aduk dengan kebatilan. Bahkan yang benar (*al-Showab*) di dalamnya serupa dengan yang salah (*al-khat'u*), karena itu tidak mungkin penilaian atas ilmu ini dengan mendasarkan diri pada aspek yang mendominasi dan yang didominasi.

Kritikan dan pengungkapan aspek kesalahan ilmu ini oleh al-Ghazali dituangkan dalam bukunya *Tahafut Falasifah*. Tetapi yang

---

13 Al-Ghazali, *Maqasyid Falasifah*, hal. 31-32 . lihat juga Ibnu Sina, *Uyun al-Hikmah*, pentahkik Abdurrahman Badawi, 1954, Mesir, dan juga Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, 668-692

dianalisis al-Ghazali dalam keseluruhan bukunya hanya tiga bidang ilmu, yaitu logika, metafisika dan fisika lantaran ketiga ilmu ini terkait erat dengan persoalan keagamaan, baik menyangkut aspek cabang maupun aspek prinsipil agama.

Pertama-tama Al-Ghazali memulai pembahasannya dengan ilmu logika. Pembahasannya tentang ilmu logika dalam buku *Maqosyid Falasifah* hanya secara singkat. Pembahasan lebih detail dia tuangkan dalam buku ketiganya, *Mi'yar al-Ilmi*.<sup>14</sup> Ilmu logika menurutnya merupakan alat untuk mengetahui orientasi buku. Tetapi oleh karena banyaknya pembaca yang tidak merasa perlu memahaminya, al-Ghazali meletakkan analisisnya tentang logika secara mendetail di bagian akhir, sehingga orang yang tidak membutuhkannya bisa mengabaikannya. Bagi pembaca yang tidak memahami bahasa-bahasa yang al-Ghazali gunakan pada satuan persoalan dalam menyanggah pemikiran para filosof, sebagaimana anjuran al-Ghazali sendiri, seharusnya dia terlebih dulu membaca buku standar ilmu (*mi'yar al-ilmi*) yang biasanya mereka sebut dengan ilmu logika.

Setelah rampung memberikan ulasan singkat ilmu logika di bagian pertama buku *Maqasyid Falasifah*, al-Ghazali kemudian melanjutkan pembahasannya tentang metafisika. Langkah al-Ghazali ini beda dengan kebiasaan para filosof sebelumnya, yang mendahulukan pembahasan tentang fisika daripada metafisika, seperti yang dilakukan Ibnu Sina dalam kitabnya *Uyun al-Hkmah*.<sup>15</sup>

---

14 Di situ menurut Sulaiman Dun-ya terdapat keanehan dalam analisis al-Ghazali. Kenapa dia menampilkan ilmu logika yang dianggap sebagai pembeda antara dirinya dengan para filosof, dan bahwa di dalamnya mengandung kesalahan, tetapi justru dia menulisnya dalam buku ketiga dan itupun tanpa ada kritik sebagaimana terhadap kedua ilmu lainnya. Buku inipun ditulis al-Ghazali sebagai buku ketiga, setelah buku "Tahafut Falasifah". Berbeda dengan keinginan awal, buku ini dia tulis hanya sekedar untuk memberikan kemudahan bagi para pembaca yang sulit memahami pemikiran dan kritiknya, terutama bagi mereka yang pemula. Sulaiman Dun-ya dalam *Pengantar Maqosyid Falasifah*, hal. 9-24

15 Al-Ghazali, *Maqosyid Falasifah*, hal. 133. lihat juga, Ibnu Sina, *Uyun Al-Hikmah*

Hal ini ditempuh al-Ghazali karena dia melihat pentingnya metafisika dalam kritik filsafat yang hendak dia lakukan. Baru setelah itu, dia mengulas fisika di bagian akhir dalam buku yang sama.

## 2. Ragam Wacana Filsafat Menurut Al-Ghazali

Buku, *Tahafut Falasifah* yang menjadi inti kritik al-Ghazali terhadap para filosof, memuat dua puluh masalah. Enam belas masalah menyangkut persoalan metafisika dan empat masalah menyangkut persoalan-persoalan fisika. Dari sekian persoalan ini, al-Ghazali membagi persoalan pertentangan antara para filosof dengan pemikir lainnya terkait dengan tiga persoalan.<sup>16</sup>

Persoalan pertama terkait dengan perbedaan pemahaman tentang bahasa, yang menurut al-Ghazali persoalan ini tidak perlu dipersoalkan. Kedua perbedaan tentang hal-hal yang tidak terkait dengan persoalan agama, seperti teori filosof tentang gerhana bulan, dan ketiga persoalan yang terkait dengan hal-hal prinsipil dalam agama, seperti keberawalan alam, sifat-sifat pencipta dan kebinasaan jasad.

Sementara itu, ragam penilaian terhadap pemikiran filsafat menurut al-Ghazali ada tiga: Pertama, pemikiran filsafat yang dikategorikan ke dalam pemikiran yang bid'ah. Persoalan yang masuk ke dalam kategori ini berjumlah sekitar tujuh belas masalah. Persoalan-persoalan ini tidak berkaitan dengan hal-hal yang prinsipil dalam agama. Kedua, pemikiran filsafat yang harus dipelajari, karena ia menjadi salah satu sarana mencapai pemikiran yang benar dan pemikiran ini tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama, yaitu ilmu logika. Ketiga, pemikiran yang harus dikafirkan, terutama menyangkut persoalan-persoalan yang terkait dengan hal-hal yang prinsipil dalam agama. Persoalan yang terkait dengan ini adalah seperti tentang pengetahuan Tuhan, kebaharuan alam dan kekekalan jiwa atau adanya hari kebangkitan.

---

16 Al-Ghazali, *Kerancuan Filsafat*. hal.ixiv-ixvii

Menurut para filosof, Tuhan mengenai sesuatu hanya terkait dengan hal-hal yang bersifat universal, sedang terhadap hal-hal partikular perbuatan manusia Tuhan tidak mengetahuinya. Menurut al-Ghazali pandangan demikian benar-benar salah dan membuat pengetahuan menjadi terbatas. Dalam pandangan Al-Ghazali, para ulama' Islam telah sepakat bahwa Allah mengetahui setiap sesuatu. Dengan kata lain, umat Islam meyakini bahwa setiap yang ada adalah lahir berkat kehendak Tuhan dan bahwa setiap apapun yang ada di alam, senantiasa ada karena kehendak-Nya. Karena itu, adalah sesuatu yang alamiah kiranya, Dia mengetahui semua apa yang ada di alam ini, karena apa yang dikehendaki pasti diketahui oleh yang menghendaki.<sup>17</sup>

Begitu pula dengan kebaharuan alam. Menurut pandangan para filosof, alam ini bersifat qodim, kendati yang dimaksud qodim dalam pandangan mereka dalam arti esensi bukan terkait dengan persoalan waktu. Menurut mereka secara esensial alam ini telah ada sebelum diaktualkan ke dalam bentuk kongkrit dan keberadaannya pada waktu itu bersifat potensial, hingga akhirnya Tuhan mengatakan “kun” jadilah, maka ia menampakkan diri secara aktual sebagaimana keadaannya sekarang.

Yang terakhir adalah terkait dengan kebangkitan jasad. Apakah jasad itu kekal atau tidak dan apakah yang bangkit di alam kebangkitan besok jasadnya atau jiwanya. Menurut para filosof jiwa adalah kekal dan jasad bakal hancur tanpa bisa bangkit kembali. Berbeda dengan para filosof, al-Ghazali berpendapat bahwa jasadlah yang akan bangkit kelak di hari kebangkitan. Dalam pandangan al-Ghazali, pemikiran para filosof dianggap kafir dalam tiga hal ini lantaran ketiganya telah ditetapkan secara normatif dalam Alquran dan merupakan prinsip dasar agama,<sup>18</sup> kendati mendapat

---

17 Yusuf Musa, *Baina al-din wa al-Falsafah*, Fi rakyi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasit, Mesir: Dar al-Marif, cet. Ke:II, 1968, 211

18 Perdebatan sengit terkait dengan dua puluh persoalan yang dibahas al-Ghazali utamanya tiga persoalan ini, lihat Al-Ghazali, dalam bukunya *Kerancuan Filsafat*

sanggahan keras dari Ibnu Rusyd, sebagai pembela filsafat yang kemudian melahirkan buku Tahafut Tahafut.

### 3. Empat Prinsip Kritik Nalar Al-Ghazali

Dalam membuktikan kekurangtelitian, kontradiksi, dan keinkonsistensian para filosof, al-Ghazali setidaknya menggunakan empat prinsip kerja dalam membangun argumennya, yang dengannya nanti hasil kerja pikirnya tampak kuat, intelek dan ilmiah. Keempat prinsip tersebut yakni, pertama menyamai kompetensi personal obyek melalui jajakan olah pikir, kedua analisis hasil kerja obyek, ketiga peneguhan obyektifitas, dan keempat mempresisi metode dengan alur metode obyek. Keempat prinsip kritik nalar tersebut terjabar ke dalam paragraph-paragraf berikut:

#### a. *Menyamai Kompetensi Materi Personal Obyek*

Agar setara dengan kompetensi obyek yang dikritik, al-Ghazali melakukan pendalaman terhadap materi obyek yang akan dikritik, pendalaman tersebut dilakukannya dengan mempelajari pelbagai literatur yang terkait dengan ranah kerja obyek, bahkan secara cermat mendalami sisi negatif (kekurangan) yang diidap oleh hasil kerja obyek.

Dalam safari intelektualnya yang tertuang dalam buku biografi *al-Mungkidz Min al-Dhalal*, al-Ghazali menuliskan upayanya merambah pelbagai bidang ilmu. Salah satu tujuan safari intelektual ini adalah demi mengungguli atau minimal setara dengan kompetensi obyek yang dikritik, sebagaimana disebutkannya "... kemudian, setelah selesai mempelajari ilmu kalam, saya mulai mempelajari ilmu filsafat dan saya mengetahui secara pasti bahwa tidak selayaknya seseorang memahami (menyikapi) kerancuan ilmu-ilmu sebelum dia memahami ilmu itu hingga keakar-akarnya, hingga dia menyamai mereka dalam hal memahami dasar-dasar ilmu tersebut, melebihinya dan mengungguli tingkatanya, kemudian mempelajari kedalaman dan kerusakannya

yang tidak mereka pelajari”<sup>19</sup>.

Dari safari intelektualnya al-Ghazali tampak kian matang memosisikan kompetensi dirinya dengan para filosof melalui pelbagai argumen yang dibangun dari dasar pemikiran agama yang tepat, misalnya dalam persoalan cara pemerolehan pengetahuan (epistemologis), ia mensyaratkan kehadiran guru pembimbing yang mampu mentransformasikan pengetahuannya dengan indera dan akal dengan perimbangan agama, artinya bahwa perolehan pengetahuan haruslah dalam bimbingan guru dan tidak belajar secara lepas agar pengetahuan manusia mengenal inderawi diperoleh secara *mauqufi*.

*Kedua*, perolehan pengetahuan secara langsung melalui ilham dan wahyu yakni dengan hati. Perolehan ini bersifat rabbani yang hanya bisa didapatkan dengan ibadah, kezuhudan, mujahadah, dan olah batin (*riyadhah an-nafs*) atas akhlak yang mulia. Menurutnya, pengetahuan yang diperoleh hanya mengandalkan alat indera dan akal menjadi pengetahuan yang terbatas yang tidak bisa mengaitkannya dengan yang profane. Adapun pengetahuan rabbaniyah merupakan pengetahuan sejati dan menjadi satu-satunya pengetahuan yang mampu mengaktual dalam multi-dimensi.

Pada perolehan yang bersifat rabbani ini tampak bahwa al-Ghazali tidak saja menyamai dirinya dengan obyek yang dikritik, bahkan ia mampu mengunggulinya karena mampu mengaitkan antara keluhuran dan kesempurnaan jiwa manusia dengan ke-luhurannya dalam memperoleh pengetahuan, selain itu bahasan ini belum menjadi ranah bahasan dalam filsafat waktu itu.<sup>20</sup>

---

19 Al-Ghazali, *al-Mungkidz min al-Dlalal*, dalam al-Ghazali, “*Majmu’ah Rasa’il al-Imam al-Ghazali*”, Beirut: Dar al-Fikr li al-Thaba’ah wa al-Nasr wa al-Jauzi, 1996. Lihat juga Al-Ghazali *Maqosyid Falasifah*, hal. 22

20 Bahasan ini kemudian menjadi bahasan penting dan menjadi corak tersendiri dalam filsafat Islam, dan momentumnya saat filsafat menggeliat di Andalusia. Lihat Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, Terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2002, 97-116

Lebih jauh al-Ghazali memberikan kandungan falsafi dalam ragam ibadah Islam seperti shalat, puasa, dan lain-lain sebagaimana tertuang dalam *Ihya 'Ulumuddin*, misalnya dalam mengupas soal *thaharah*, al-Ghazali tidak hanya mengupas kebersihan lahir sekaligus juga rohani. Dalam penjelasannya yang panjang lebar tentang salat, puasa, dan haji dapat disimpulkan bahwa bagi Al-Ghazali semua ibadah wajib dalam Islam, secara radikal dan komprehensif menjadi pangkal pembersih rohani sebagaimana cita-cita para filosof.

Untuk menyamai kompetensi obyek yang dikritik ia berusaha menyusun buku *Qawa'id al-'Aqa'id*, sebagai bentuk afirmasinya “Kami tidak menetapkan dalam buku ini, kecuali mendustakan mazhab mereka (para filsuf). Sedangkan, untuk mengafirmasi mazhab yang benar, kami akan menyusun sebuah buku yang kami beri judul *Qawa'id al-'Aqa'id*. Dengan buku tersebut, kami bermaksud melakukan afirmasi sebagaimana kami bermaksud melakukan dekonstruksi dengan buku Tahafut. Dan bukti lainnya bahwa tertulisnya buku *Tahafut Falasifah* menjadi puncak pensetaraan kompetensi al-Ghazali dengan filosof lainnya, bahkan kritik dalam buku ini menjadi kritik terpopuler hingga saat ini.<sup>21</sup>

### **b. Analisis Hasil Kerja Obyek Kritik**

Al-Ghazali, setidaknya selama dua tahun lebih telah secara mendalam mempelajari argumentasi dan hasil para kerja filosof dan menuangkan hasil kajian tersebut ke dalam bukunya *Maqasid Falasifah*. Dari sinilah tercermin analisisnya mengenai hasil kerja objek yang ia kritik, salah satunya dalam diskursusnya mengenai persoalan kebangkitan manusia yang nirjasmani.

Sebagian besar filosof terutama dua simbol filosof otoritatif Islam (al-Farabi dan Ibn Sina) waktu itu sependapat mengenai

---

21 Tahafut Falasifah terdiri dari tiga buku, yaitu: *Maqasyid Falasifah*, sebagai buku pengantar; *Tahafut falasifah*, sebagai aplikasi kritik; dan *Mi'yar al-Ilmi* sebagai neraca memahami *Tahafut Falasifah*.

kebangkitan manusia yang nirjasmani. Manusia akan dibangkitkan berupa roh, baik sebagai jiwa individu maupun sebagai jiwa universal, adapun jasmani hancur dan tidak kekal.<sup>22</sup> Analisis al-Ghazali dalam persoalan ini dimulai dengan memberikan tiga argumen kemungkinan bagi kebangkitan jasmani sebagai berikut: (1) jasmani yang telah menjadi tanah dibangkitkan dengan kehidupan baru, pembangkitan ini bukan sebagai kehidupan lanjutan di dunia. Ini terjadi jika yang hakikat itu adalah adalah jasmani sedangkan hidup hanyalah sifat. (2) jiwa manusia tetap hidup sesudah jasmaninya mati, kemudian jiwanya yang hidup itu dikembalikan kepada jasmani semula. (3) jiwa dibangkitkan kembali dengan menempati satu badan, baik badan semula ataukah badan baru yang berbeda. Jasmani tidak menjadi soal karena hakekat manusia adalah jiwa.

Menurut Al-Ghazali ketiga argumen tersebut akan mendapat tentangan dari filosof karena menurut mereka pembangkitan dengan kehidupan baru bukanlah kebangkitan, karena kebangkitan adalah kembalinya yang pernah hidup kemudian dihidupkan kembali. Misalnya jika Amril kembali ke Lombok, itu artinya Amril pernah berada di Lombok dan kembali lagi setelah ia meninggalkan Lombok; kembalinya Amril itu merupakan lanjutan keberadaan yang pertama. Kemudian, kemungkinan jiwa yang masih hidup akan dikembalikan kepada jasmaninya yang semula, itu mustahil karena jasmani itu akan terurai dan terserap, lalu bermigrasi (*tanasukh*) ke tumbuhan, hewan, dan manusia. Akibatnya terjadi peralihan dari satu jasmani ke jasmani lainnya, ini menjadi sulit diterima akal karena satu jasmani akan membangkitkan banyak jiwa yang menempatinnya.

Berdasarkan dua alasan sebelumnya, kemungkinan ketiga tentang kebangkitan juga ditolak oleh filosof, alasannya menurut

---

22 De Boer, T.J.. *The History of Philosophy In Islam*. New York: General Publishing Company. 1967, h. 163



Al-Ghazali jumlah materi yang menerima kejadian dan kemusnahan terbatas sedangkan jiwa tak terbatas, sehingga jumlah materi tidak mungkin mencukupi jiwa. Alasan lainnya, tanah tidak dapat menerima kehadiran jiwa kecuali jika unsur-unsurnya bercampur dan berproses sedemikian rupa. Seperti percampuran dalam proses biologis dengan susunan anggota-anggotanya yang lengkap terdiri dari daging dan tulang, masih terdapat pula kesulitan untuk mengembalikan jiwa kepadanya. Kesulitan itu disebabkan karena badan yang terjadi dari proses biologis itu dapat tumbuh jiwa dari unsur-unsur biologisnya sendiri sebelum jiwa lain ditempatkan padanya sehingga pada badan yang satu akan bertemu dua jiwa, dalam menanggapi tiga kemungkinan bagi pembangkitan jasmani, Al-Ghazali lebih fokus perhatiannya pada kemungkinan yang ketiga. Argumen filosofisnya terangkum sebagaimana dalam Tahafut al-Falasifah.<sup>23</sup>

Lebih jauh al-Ghazali mengenai kekekalan jiwa dan pentingnya jasmani bagi jiwa, ia mengakui adanya kekekalan jiwa sebagaimana para filosof dengan mengutip firman Allah SWT dalam surah Ali Imran ayat 169, "*Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah, itu mati, bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezeki,*" di samping menerangkan riwayat tentang arwah orang yang sudah mati yang merasakan kebaikan, azab kubur, yang kesemuanya itu menunjukkan kekalnya jiwa. Menurutny dalil-dalil syara' tersebut menunjukkan tentang kekalnya jiwa dan pembangkitan jasmani, dan mungkin terjadi karena hakekat manusia adalah jiwa, walaupun jasmani selalu berubah dan berganti unsur-unsurnya, menumbuh dan berkembang dari kecil menjadi besar, terkadang menjadi gemuk ataupun kurus.

---

23 Lihat Adiyalmon, *Analisis Kritis Tentang Polemik Imam Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd Tentang Kebangkitan Jasmani*, dalam Jurnal Pelangi 2013, e-journal stkip-pgri-sumbar.ac.id

Analisisnya tentang kebangkitan jiwa dengan jasmani ini juga didasarkan atas keyakinan bahwa Allah SWT sangat mudah menciptakan atau membuat jasmani untuk ditempatkan pada jiwa dengan kondisi dan keadaan masing-masing, karena jiwa akan merasakan kenikmatan maupun kesengsaraan masing-masing berdasarkan pada perbuatan jasmaninya di dunia. Untuk itu haruslah pembangkitan jiwa itu bersamaan dengan “pembangkitan” jasmani, karena yang demikian itulah makna kebangkitan yang sebenarnya.<sup>24</sup>

### c. *Peneguhan Obyektifitas*

Untuk mengetengahkan pemikiran yang terbebas dari unsur-unsur kepentingan atau tendensi pribadi, al-Ghazali meneguhkan kritik dan gugatannya dengan terlebih dahulu memaparkan hasil kerja rasional para filosof yang ia tulis dalam buku *Maqasid Falasifah* “Saya tidak ingin dituduh (sekalipun saya mendengarnya), bahwa saya tidak memahaminya (filsafat), oleh karenanya saya berusaha menegaskan dengan menyajikan hasil kerja-kerja rasional mereka (filosof) sampai pada batasannya, dan berupaya menemu kekeliruan-kekeliruannya.”<sup>25</sup>

Dengan pernyataan tersebut tampak bahwa al-Ghazali berusaha untuk tidak terjebak dalam lingkaran subyektifitas sempit, apatah lagi berbalas dendam, ia lebih mengutamakan obyektifitas sekalipun tidak sedikit tuduhan—hingga hari ini misalnya—yang menudingnya mengkritik, berpolemik, menggugat kemudian berkarya atas dasar kepentingan lembaga Nizhamiyahnya.<sup>26</sup> Secara historispun—jika tuduhan ini benar, maka kritik Al-Ghazali atas para filosof akan musnah dengan meredupnya Nizhamiyah.

---

24 Sirajudin, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah (1972), 199

25 Al-Ghazali, sebagaimana ditulis Sulaiman Dun-ya dalam pengantarnya atas karya al-Ghazali *Maqosyid Falasifah*, hal. 20-25

26 Lihat dalam <http://www.islamlib.com>, Tadarus Ramadan JIL 1428 H sesi I, Siapa yang Rancu: Para Filosof atau al-Ghazali?

Ibnu Rushd—salah seorang filosof periode berikutnya yang mengkritisi Al-Ghazali, mengamini bahwa kerja kritik Al-Ghazali bebas dari tendensi subyektifitas dengan *syak*-nya, karena seperti yang dikatakan sementara ahli bahwa *syak* yang dialami al-Ghazali adalah *syak* dalam pengertian skeptik-metodik yakni teori yang hampir sama dengan teori Bacon (1561-1626) tentang dua syarat untuk memperoleh kebenaran obyektif, yakni konsisten menggunakan induksi, dan konsisten menghindari ide prasangka dalam berkesimpulan, yaitu dengan melekatkan apriori terhadap teori sebelumnya.

Maka tendensi subyektifitas Al-Ghazali menjadi sirna tatkala kita cermati bahwa kesimpulan-kesimpulannya terhadap hasil kerja rasional para filosof tercapai dengan mempertahankan konsistensi induktif serta nihilnya apriori pada teori-teori para filosof. Alih-alih ia apriori, Al-Ghazali justru menggunakannya seperti yang akan tampak pada upayanya mempresisikan metodenya dengan alur metode para filosof yang dikritiknya berikut.

#### **d. Mempresisi Metode dengan Alur Metode Obyek**

Dalam rangka mengkritik para filosof, al-Ghazali juga menggunakan metode yang sama dengan pemikir yang hendak dikritik. Metode ini dia sebut sebagai neraca.<sup>27</sup> Neraca yang dimaksud adalah metode berpikir logis yang sama-sama digunakan oleh filosof yang hendak dia kritik. Metode tersebut adalah ilmu logika. Untuk itu, al-Ghazali mengarang berbagai buku tentang logika seperti *al-Qistas al-Mustaqim* dan *Mi'yar al-Ilmi*, sebagai buku ketiga dari maha karyanya, Tahafut Falasifah.

Pada dasarnya, ilmu ini mulanya adalah apa yang oleh al-Ghazali disebut sebagai buku tentang penalaran skolastik (*fann*

---

<sup>27</sup> Tetapi neraca logika yang ditawarkan al-Ghazali tidak sebagaimana hasil kreasi para pemikir yang murni menggunakan analisis akal. Berbeda dengan mereka, al-Ghazali mendasarkan logikanya pada Alquran sebagaimana tertuang dalam bukannya *al-Qisthos al-Mustqim*. Al-Ghazali, *Al-Qisthos Al-Mustqim*, (dalam) Meretas Jalan Kebenaran, 56-125

*al-kalam*), buku yang berisi kajian teoritis (kitab *al-nadlar*). Lalu para filosof merubahnya menjadi ilmu logika agar terkesan lebih bergengsi. Al-Ghazali juga terkadang menyebutnya sebagai buku yang berisi metode debat (Kitab *al-jadal*) dan data-data akal (*Madarik al-Uqul*). Para pencinta yang lemah terhadap ilmu logika akan menduga bahwa ilmu ini bersifat asing dan tidak diketahui oleh para ahli kalam dan yang mempelajarinya hanyalah para filosof. Untuk menghapus kesan semacam itu, serta untuk menghindari kesalahpahaman yang menyesatkan, maka al-Ghazali menyusunnya dalam buku tersendiri, *Mi'yar al-ilm*.

Dalam pembahasannya tentang ilmu logika, al-Ghazali menghindari term-term yang digunakan para ahli kalam dan ahli ushul, sebaliknya dia menampilkan term-term yang biasa digunakan para ahli logika, sehingga metode-metodenya dapat ditelusuri secara detail. Dalam buku ini pula, al-Ghazali menyampaikan—dengan menggunakan bahasa mereka—bahwa persyaratan yang mereka gunakan dalam menetapkan keabsahan materi silogisme pada bagian demonstrasi dalam logika dan dalam validitas formalnya serta postulat-postulat yang mereka formulasikan dalam *isogage* dan *kategore* yang merupakan bagian dari premis-premis logika, tidak bisa memenuhi kebutuhan bidang metafisika.<sup>28</sup>

## Kesimpulan

Dari paparan tersebut terlihat bahwa al-Ghazali menggunakan metode kritik nalar filsafat dalam ranah sengkabut filsafat Islam. Dalam kritiknya, ia tidak seperti yang dituduhkan selama ini sebagai asal kritik, melainkan al-Ghazali membangun kritiknya secara sistimatis dan argumentatif sehingga analisa kritiknya dapat diterima sebagai kritik yang berdasar pada kerja rasional filsafat. Selain itu, jika ditilik secara seksama, didapati juga bahwa secara prinsip, antara hasil kerja rasional filosof den-

---

28 Al-Ghazali, *Kerancuan Filsafat*, hal. ixix

gan Al-Ghazali tidak terdapat pertentangan karena pertentangan mereka hanyalah perbedaan interpretasi terhadap ajaran-ajaran dasar Islam, sehingga kesimpulan ‘seram’ sebagian orang saat ini menjadi tertolak. Dan menjadi pembenar ungkapan Ibnu Rusyd bahwa “...pengkafiran al-Ghazali terhadap Ibnu Sina dan al-Farabi bukan pengkafiran absolut karena dalam *tafriqah*, melainkan ‘ketegasan’ al-Ghazali hanyalah takfir atas dasar ijma’ yang tidak bersifat mutlak.

### DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ghazali, *Maqasyid Falasifah, Muqaddimah ala Tahafut Falaasifah*, Edit. Sulaiman Dun-Yang, Mesir: Dar al-Ma’a rif, tt.
- \_\_\_\_\_, *al-Mungkidz min al-Dlalal*, dalam al-Ghazali, *Majmu’ah Rasa’il al-Imam al-Ghazali*, Beirut: Dar al-Fikr li al-Thaba’ah wa al-Nasr wa al-Jauzi, 1996
- \_\_\_\_\_, *al-Mustasfa min Ilmi al-Ushul*, Kairo: Syirkah at-Tiba’ah al-Fanniyahal-Muttahidah, 1971
- \_\_\_\_\_, *al-Qisthos al-Mustaqim*, dalam (Meretas Jalan Kebenaran, di Belantara Pertentangan Pemikiran dan Madzhab), Surabaya: Pustaka Progresif, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Faishal al-Tafriqah*, dalam (Meretas Jalan Kebenaran, di Belantara Pertentangan Pemikiran dan Madzhab), Surabaya: Pustaka Progresif, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Iskaliat al-Fikr al-Arobi al-Muashir*, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arobiyah, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Kerancuan Filsafat, (Tahafut Falasifah)*, Yogyakarta: Islami-ka, 2003
- \_\_\_\_\_, *Meretas Jalan Kebenaran di Belantara Pertentangan Pemikiran dan Madzhab*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2003
- Al-Jabiri, Muhammad Abed, *Takwin al-Aqli al-Arobi*, Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi al-Arobi Li-al-Thaba’ah wa al-Nasr wa al-

*Tauzi'*, Cet; ke IV, 1991

Geertz, Clifford, *Pengetahuan Lokal*, Yogyakarta: Rumah Penerbitan, 2003.

Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986

Madjid, Nurcholis, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. Ke 3, 1994.

Musa, Yusuf, *Baina al-Ddin wa al-Falsafah, Fi Ra'yi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Ashri al-Wasit*, Mesir: Dar al-Marif, cet. Ke:II, 1968

Rusyd, Ibnu, *al-Kasfu an-Manahij Adillah fi Aqaoid Millah, dalam "Falsafah Ibnu Rusyd*, Beirut: Dar Ifaq al-Jadidah, 1978

Sina, Ibnu, *Uyun al-Hikmah*, pentahkik Abdurrahman Badawi, Mesir, 1954.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas Alquran*, Yogyakarta: LKiS, 2001