

FILSAFAT ISLAM
(Sebuah Studi Kajian Islam Melalui Pendekatan Filsafat
Al-Ghazali dan Al-Farabi)

Try Subakti
Institut Agama Islam Negeri Madura

Abstract: When Islamic philosophy was discussed, it was imagined there were some figures who were referred to as Muslim philosophers such as Al-Kindi, Ibn Sina, Al-Farabi, Ibn Rushd, Al-Ghazali, and so on. The presence of these leaders is indeed unavoidable, because from them we can get to know Islamic philosophy, but also because in them the seeds of Islamic philosophy are developed.

The author only limits the exposure of Al-Ghazali, and Al-Farabi. Al-Ghazali was a great scholar whose thoughts were very influential on Islam and the philosophy of the Eastern World. He was a Sufi as well as a theologian who got the nickname Hujjah al-Islam. The majority of them, especially the Muslims, to this day put Al-Ghazali in a high position in terms of science and charity. Al-Ghazali's thinking was diverse and numerous, starting with his thoughts in the field of theology (kalam), Sufism and philosophy. In this matter, Al-Ghazali's philosophy will be discussed relating to the biography, the work, his thoughts and criticisms of other Muslim philosophers.

Whereas Al-Farabi was an Islamic scientist who mastered various sciences but he was more inclined in the field of philosophy and mantiq. Throughout his life al-Farabi often wandered alongside studying with famous poets and philosophers to deepen their knowledge. He is an Islamic philosophy figure who is very persistent in the field of writing and is said to have written around 100 scientific works. Because of the various philosophies and writing carried out by al-Farabi, he made him a well-known and respected figure at that time.

Keywords: Islamic Philosophy, Al-Ghazali, Al-Farabi

Pendahuluan

Ketika filsafat Islam dibicarakan, maka terbayang disana hadir beberapa tokoh yang disebut sebagai filosof muslim seperti Al-Kindi, Ibnu Sina, Al-Farabi, Ibnu Rusyd, Al-Ghazali, dan seterusnya. Kehadiran para tokoh ini memang tidak bisa dihindarkan, karena dari merekalah kita dapat mengenal filsafat islam, akan tetapi juga karena pada mereka benih-benih filsafat Islam dikembangkan.

Al-Ghazali seorang ulama besar yang pemikirannya sangat berpengaruh terhadap Islam dan filsafat Dunia Timur. Beliau adalah seorang sufi sekaligus seorang teolog yang mendapat julukan *Hujjah al-Islam*. Mayoritas mereka terutama

kaum muslimin sampai hari ini meletakkan Al-Ghazali pada posisi yang tinggi dalam hal ilmu dan amal.¹ Pemikiran Al-Ghazali begitu beragam dan banyak, mulai dari pikiran beliau dalam bidang teologi (kalam), tasawuf, dan filsafat. Dalam Hal ini akan dibahas tentang filsafat Al-Ghazali yang berkaitan dengan biografi, hasil karya, pemikirannya dan kritik terhadap filosof Muslim lainnya.

Sedangkan Al-Farabi merupakan seorang ilmuan Islam yang menguasai berbagai ilmu pengetahuan tetapi beliau lebih cenderung dalam bidang falsafah dan mantiq. Sepanjang hayatnya al-Farabi kerap mengembara di samping berguru dengan ahli pujangga dan ahli falsafah yang masyhur untuk mendalami ilmunya. Beliau merupakan tokoh falsafah Islam yang sangat gigih dalam bidang penulisannya dan dikatakan menulis sekitar 100 karya ilmiah. Oleh kerana pelbagai falsafah serta penulisan yang dilakukan oleh al-Farabi telah menjadikan beliau merupakan seorang tokoh yang terkenal dan disegani pada masa itu.

Al-Ghazali

Riwayat Hidup Al-Ghazali

Beliau bernama Muhammad bin Ahmad al-ghazali ath-Thusi.² Namanya kadang diucapkan *Ghazzali* (dua Z), artinya tukang pintal benang, Karena pekerjaan ayah al-Ghazali ialah tukang pintal benang wol. Sedangkan yang lazim ialah *Ghazali* (satu Z), diambil dari kata Ghazalah nama kampung kelahirannya.³ Al-Ghazali lahir pada tahun 450 H/1058 M, di Desa Thus, wilayah Khurasan, Iran. Dia adalah pemikir ulung Islam yang menyandang gelar “Pembela Islam” (*hujjatul Islam*).

Di masa mudanya ia belajar di Nisyapur, juga di Khurasan, yang pada waktu itu merupakan salah satu pusat ilmu pengetahuan yang penting di dunia Islam. Ia kemudian menjadi murid Imam al-Haramain al-Juwaini, Guru Besar di Madrasah al-Nizamiyah, Nisyapur. Diantara mata pelajaran-mata pelajaran yang diberikan di madrasah ini ialah: Teologi, Hukum Islam, Falsafat, Logika, Sufisme dan Ilmu-ilmu Alam.⁴

Pada tahun 1091 M/ 484 H, al-Ghazali diangkat menjadi ustadz (dosen) pada Universitas Nizamiyah, Baghdad. Atas prestasinya yang kian meningkat, pada usia 34 tahun al-Ghazali diangkat menjadi pimpinan (rektor) universitas tersebut.⁵ Hanya 4 tahun al-Ghazali menjadi rektor di Universitas Nizamiyah. Setelah itu ia mulai mengalami krisis rohani, krisis keraguan yang meliputi akidah dan semua jenis ma’rifat. Kemudian ia meninggalkan semua jabatan dan dunianya untuk berkhawat, ibadah dan i’tikaf selama hampir dua tahun di sebuah masjid di Damaskus yang dilanjutkan ke Baitul Maqdis, menunaikan ibadah haji dan berziarah ke makam

¹ Yusuf Qardhawi, *Al-Ghazali Antara Pro dan Kontra* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 40.

² Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 97.

³ Abidin Ibnu Rusn, *Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 9.

⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 41.

⁵ Abidin Ibnu Rusn, *Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan*, hlm. 11.

Rasulullah SAW. serta nabi Ibrahim as. Akhirnya, ia terlepas dari krisis tersebut dengan jalan tasawuf. Setelah melanglang buana kurang lebih 10 tahun, atas desakan Fakhru'l Muluk. Al-Ghazali kembali untuk mengajar di Universitas Nizamiyah lagi.

Dalam usia 55 tahun al-Ghazali meninggal dunia di Thus pada 14 Jumadil akhir 550 H, 19 Desember 1111 M dengan dihadapi oleh saudara laki-lakinya Abu ahmad Mujjidduddin. Jenazahnya dimakamkan di sebelah timur benteng di makam Thaberran bersisian dengan makam penyair besar Firdausi.⁶

Pemikiran Filsafat Al-Ghazali

1. Metafisika

Untuk pertama kalinya Al-Ghazali mempelajari karangan-karangan ahli filsafat terutama karangan Ibnu Sina. Setelah mempelajari filsafat dengan seksama, ia mengambil kesimpulan bahwa mempergunakan akal semata-mata dalam soal ketuhanan adalah seperti mempergunakan alat yang tidak mencukupi kebutuhan.

Al-Ghazali dalam *Al-Munqidz min al-Dhalal* menjelaskan bahwa jika berbicara mengenai ketuhanan (metafisika), maka disinilah terdapat sebagian besar kesalahan mereka (para filosof) karena tidak dapat mengemukakan bukti-bukti menurut syarat-syarat yang telah mereka tetapkan sendiri dalam ilmu logika.

Al-Ghazali meneliti kerja para filsuf dengan metodenya yang rasional, yang mengandalkan akal untuk memperoleh pengetahuan yang meyakinkan. Dia pun menekuni bidang filsafat secara otodidak sampai menghasilkan beberapa karya yang mengangkatnya sebagai filsuf. Tetapi hasil kajian ini mengantarkannya kepada kesimpulan bahwa metode rasional para filsuf tidak bisa dipercaya untuk memberikan suatu pengetahuan yang meyakinkan tentang hakikat sesuatu di bidang metafisika (*ilahiyyat*) dan sebagian dari bidang fisika (*thabi'iyat*) yang berkenaan dengan akidah Islam. Meskipun demikian, Al-Ghazali tetap memberikan kepercayaan terhadap kesahihan filsafat-filsafat di bidang lain, seperti logika dan matematika.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa ada pemikiran tentang filsafat metafisika yang menurut al-Ghazali sangat berlawanan dengan Islam, dan karenanya para filosof dinyatakan kafir. Hal ini akan lebih dijelaskan dalam bagian selanjutnya.

2. Iradat Tuhan

Mengenai kejadian alam dan dunia, Al-Ghazali berpendapat bahwa dunia itu berasal dari iradat (kehendak) tuhan semat-mata, tidak bisa terjadi dengan sendirinya. Iradat tuhan itulah yang diartikan penciptaan. Iradat itu menghasilkan ciptaan yang berganda, di satu pihak merupakan undang-undang, dan di lain pihak merupakan zarah-zarah (atom-atom) yang masih abstrak. Penyesuaian antara zarah-zarah yang abstrak dengan undang-undang itulah yang merupakan dunia dan kebiasaannya yang kita lihat ini.

⁶ Thawil Akhyar Dasoeki, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam* (Semarang: CV. Toha Putra, 1993), hlm. 63.

Iradat tuhan adalah mutlak, bebas dari ikatan waktu dan ruang, tetapi dunia yang diciptakan itu seperti yang dapat ditangkap dan dikesankan pada akal (intelekt) manusia, terbatas dalam pengertian ruang dan waktu. Al-Ghazali menganggap bahwa tuhan adalah transenden, tetapi kemauan iradatnya imanen di atas dunia ini, dan merupakan sebab hakiki dari segala kejadian.⁷

Pengikut Aristoteles, menamakan suatu peristiwa sebagai hukum pasti sebab dan akibat (hukum kausalitas), sedangkan Al-Ghazali seperti juga Al-Asy'ari berpendapat bahwa suatu peristiwa itu adalah iradat Tuhan, dan Tuhan tetap berkuasa mutlak untuk menyimpangkan dari kebiasaan-kebiasaan sebab dan akibat tersebut. Sebagai contoh, kertas tidak mesti terbakar oleh api, air tidak mesti membasahi kain. Semua ini hanya merupakan adat (kebiasaan) alam, bukan suatu kemestian. Terjadinya segala sesuatu di dunia ini karena kekuasaan dan kehendak Allah semata. Begitu juga dengan kasus tidak terbakarnya Nabi Ibrahim ketika dibakar dengan api. Mereka menganggap hal itu tidak mungkin, kecuali dengan menghilangkan sifat membakar dari api itu atau mengubah diri (zat) Nabi Ibrahim menjadi suatu materi yang tidak bisa terbakar oleh api.⁸

3. Etika

Mengenai filsafat etika Al-Ghazali secara sekaligus dapat kita lihat pada teori tasawufnya dalam buku *Ihya' 'Ulumuddin*. Dengan kata lain, filsafat etika Al-Ghazali adalah teori tasawufnya itu. Mengenai tujuan pokok dari etika Al-Ghazali kita temui pada semboyan tasawuf yang terkenal "*Al-Takhalluq Bi Akhlaqih* 'Ala *Thaqah al-Basyariyah*, atau *Al-Ishaf Bi Shifat al-Rahman 'Ala Thaqah al-Basyariyah*". Maksudnya adalah agar manusia sejauh kesanggupannya meniru perangai dan sifat-sifat ketuhanan seperti pengasih, pemaaf, dan sifat-sifat yang disukai Tuhan, jujur, sabar, ikhlas dan sebagainya.

Sesuai dengan prinsip Islam, Al-Ghazali menganggap Tuhan sebagai pencipta yang aktif berkuasa, yang sangat memelihara dan menyebarkan rahmat (kebaikan) bagi sekalian alam. Berbeda dengan prinsip filsafat klasik Yunani yang menganggap bahwa Tuhan sebagai kebaikan yang tertinggi, tetapi pasif menanti, hanya menunggu pendekatan diri dari manusia, dan menganggap materi sebagai pangkal keburukan sama sekali.

Al-Ghazali sesuai dengan prinsip Islam, mengakui bahwa kebaikan tersebar di mana-mana, juga dalam materi. Hanya pemakaiannya yang disederhanakan, yaitu kurangi nafsu dan jangan berlebihan. Bagi Al-Ghazali, tasawuf bukanlah suatu hal yang berdiri sendiri terpisah dari syari'at, hal ini nampak dalam isi ajaran yang termuat dalam kitab *Ihya'*nya yang merupakan perpaduan harmonis antara fiqh, tasawuf dan ilmu kalam yang berarti kewajiban agama haruslah dilaksanakan guna

⁷ Poerwantana, dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: CV. ROSDA, 1988), hlm. 172.

⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 176.

mencapai tingkat kesempurnaan. Dalam melaksanakan haruslah dengan penuh rasa yakin dan pengertian tentang makna-makna yang terkandung di dalamnya.⁹

Pandangan Al-Ghazali terhadap Filsafat

Di bidang filsafat al-Ghazali memiliki perhatian yang sangat besar dan ia tercatat sebagai pemikir yang banyak melibatkan diri pada segi itu. Ia belajar filsafat kepada al-Juwaini selama tiga tahun. Sehingga al-Ghazali dianggap juga sebagai salah seorang filosof muslim.¹⁰ Namun, dalam lapangan filsafat ketuhanan (metafisika) al-Ghazali memandang para filosof sebagai *ahl al-bid'at* dan kafir seperti apa yang ada dalam bukunya *Tahafut al-Falasifat* (kerancuan pemikiran para filosof). Al-Ghazali menyalahkan filosof-filosof dalam pendapat-pendapat berikut:

1. Tuhan tidak mempunyai sifat.
2. Tuhan mempunyai substansi basit (بسيط sederhana, *simple*) dan tidak mempunyai mahiah (ماهية hakekat, *quiddity*).
3. Tuhan tidak mengetahui juz'iat (جزئيات perincian, *particulars*).
4. Tuhan tidak dapat diberi sifat al-jins, (الجنس jenis, *genus*) dan al-fasl (الفصل *differentia*).
5. Planet-planet adalah binatang yang bergerak dengan kemauan.
6. Jiwa planet-planet mengetahui semua juz'iat.
7. Hukum alam tak dapat berubah.
8. Pembangkitan jasmani tidak ada.
9. Alam ini tidak bemula.
10. Alam ini kekal.¹¹

Tiga dari kesepuluh pendapat diatas, menurut Al-Ghazali membawa kepada kekufuran yaitu:

1. Alam kekal (Qadimnya Alam)

Filosof-filosof mengatakan bahwa alam ini qadim berdasarkan tiga argumen yaitu sebagai berikut:

- a. Mustahil timbulnya yang baharu dari yang qadim. Proposi ini berlaku bagi sebabakibat, dengan arti, jika Allah qadim, maka terjadinya alam merupakan suatu keniscayaan dan hal ini akan menjadi qadim kedua-duanya (Allah dan alam).
- b. Keterdahuluan wujud Allah dari alam hanya dari segi esensi (*taqaddum zaty*), sedangkan dari segi zaman (*taqaddum zamany*) antara keduanya adalah sama, seperti keterdahuluan bilangan satu dengan dua.
- c. Alam sebelum wujudnya merupakan suatu yang mungkin. Kemungkinan ini tidak ada awalnya, dengan arti selalu abadi.¹² Sedangkan menurut Al-Ghazali yang qadim hanyalah Allah dan yang selain Allah adalah *hadis* (baharu). Allah

⁹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 280.

¹⁰ M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu Menurut Al-Ghazali: Suatu Tinjauan Psikologik Pedagogik*, hlm.58.

¹¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 44-45.

¹² Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, hlm.164-166.

dapat berbuat apapun tanpa ada yang menghalangi-Nya karena Allah menciptakan alam sesuai dengan kekuasaan dan kehendak-Nya.

2. Tuhan tidak mengetahui perincian dari apa-apa yang terjadi di alam.

Para filosof Muslim, menurut Al-Ghazali berpendapat bahwa Allah hanya mengetahui zat-Nya dan tidak mengetahui yang selain-Nya (*juz'iat*) dengan alasan alam ini selalu terjadi perubahan-perubahan, jika Allah mengetahui rincian perubahan tersebut, hal itu akan membawa perubahan pada zat-Nya. Perubahan pada objek ilmu akan membawa perubahan pada yang punya ilmu (bertambah atau berkurang). Ini mustahil terjadi pada Allah.

Pendapat para filosof itu merupakan kesalahan fatal. Menurut Al-Ghazali lebih lanjut, perubahan pada objek ilmu tidak membawa perubahan pada ilmu. Karena ilmu adalah suatu tambahan, atau pertalian dengan zat, artinya lain daripada zat. Sehingga jika terjadi perubahan pada tambahan tersebut, maka zat Tuhan tetap dalam keadaannya yang biasa, sebagaimana halnya kalau ada orang berdiri di sebelah kanan kita, kemudian ia berpindah ke sebelah kiri kita, maka yang berubah sebenarnya dia, bukan kita.

3. Pembangkitan jasmani tidak ada.

Menurut para filosof Muslim, yang akan dibangkitkan di akhirat nanti adalah rohani saja, sedangkan jasmani akan hancur. Jadi yang akan merasakan kebahagiaan atau kepedihan adalah rohani saja.

Al-Ghazali dalam menyanggah pendapat para filosof tersebut lebih banyak bersandar pada arti tekstual Al-Qur'an, yang menurutnya tidak ada alasan untuk menolak terjadinya kebahagiaan atau kesengsaraan fisik dan rohani secara bersamaan. Allah Mahakuasa menciptakan segala sesuatu dan untuk itu tidaklah ada keraguan sedikitpun Allah akan mengembalikan rohani pada jasmani di akhirat nanti.

Sebenarnya dalam ajaran agama Islam informasi kebangkitan akhirat ada yang disebutkan dengan jasmani dan rohani dan ada pula yang disebutkan rohani saja. Para filosof Muslim lebih menerima dalam bentuk rohani saja, sebab mereka dalam memahami nash lebih cenderung pada arti metafora, dan kalau akhirat lawan dari dunia yang berbentuk materi berarti akhirat bentuk rohani saja. Jadi, arti surga bagi mereka adalah kesenangan bukan berbentuk jasmani (materi), sedangkan arti neraka (api yang bernyala), bagi mereka adalah kesengsaraan.¹³

Sebenarnya antara Al-Ghazali dengan para filosof Muslim hanya bertentangan dari segi pendekatan dan pemaknaan serta penjabaran konsep saja, bukan esensi dari segala sesuatu, artinya hakekatnya mereka mengakui apa-apa yang tersirat dalam sumber utama (wahyu) sedang pemaknaan atau cara menterjemahkannya tergantung pada manusia. Al-Ghazali pada dasarnya tidak ingin menjatuhkan para filosof Muslim, melainkan mewaspadaikan jangan sampai pola pikir filosofik yang bersifat khusus berkembang secara umum, karena orang awam belum tentu dapat memahaminya.

¹³ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, hlm. 174.

Oleh karena itu, Al-Ghazali menurut Harun Nasution membagi tingkatan berfikir manusia menjadi tiga macam:

- a. Kaum awam, yang cara berfikirnya sederhana sekali.
- b. Kaum pilihan (الخواص, *elect*) yang akalinya tajam dan berfikir secara mendalam.
- c. Kaum menengkar (اهل الجدل).¹⁴

Dari klasifikasi tersebut, dapat ditarik suatu garis horizontal bahwa Al-Ghazali menempatkan para filosof pada kelompok kedua atau ketiga dengan pola berfikir mereka yang khas. Berarti pemikiran filsafat harus dikembangkan di kalangan filosof. Hal ini sejalan dengan ide para filosof muslim khususnya Al-Farabi yang menginginkan agar filsafat tidak dibocorkan terhadap golongan awam, karena tingkat berfikir mereka yang berbeda. Termasuk di dalamnya masalah metafisika dan teologi yang tidak bisa dijelaskan dengan bahasa filsafat bagi orang awam. Begitu pula sebaliknya, untuk berbicara dengan filosof maka harus dengan bahasa filsafat. Al-Ghazali sendiri menurut Syekh Sulaiman Dunya dari al-Azhar, cairo memberikan keterangan-keterangan dengan cara yang berlainan sesuai dengan situasi yang dihadapinya. Inilah salah satu alasan munculnya *tahafut al-falasifat* sebagai cara tersendiri dalam menghadapi para filosof dengan bahasa filsafat. Dengan demikian Al-Ghazali tidaklah berbeda dengan filosof, bahkan ia adalah filosof.

Al-Farabi

Riwayat Hidup Al-Farabi

Nama asal Al-Farabi ialah Abu Nasr Muhammad bin Muhammad Tarkhan Al-Uzdag. Beliau dilahirkan di Wasij, yaitu di wilayah Transosiana, di negara Turkestan. Beliau dikatakan lahir pada tahun 257 H bersamaan 870 Masehi, pada zaman pemerintahan kerajaan samaniyah. Al-Farabi dikatakan berketurunan Turki, bapaknya berketurunan Persia dan ibunya berketurunan Turki. Pada zaman pemerintahan kerajaan Samaniyah, bapaknya bekerja sebagai seorang pegawai tentara kerajaan sedangkan perkerjaan ibunya tidak diketahui dengan jelas.

Al-Farabi dikatakan mendapat pendidikan awal dari guru-guru persendirian, selama ada beliau pergi belajar di rumah guru ataupun beliau belajar secara formal di masjid-masjid yang terdapat di Wasij, seterusnya beliau dikatakan dibesarkan semasa pemerintahan Nasir Ibnu Ahmad.

Al-Farabi tidak seperti beberapa tokoh atau sarjana muslim yang lain, ini karena beliau tidak menulis mengenai riwayat hidupnya sendiri berbanding dengan tokoh yang lain yang membuat biografi tentang kehidupan mereka. Juga Al-Farabi dikatakan memiliki atau mempunyai daya akal yang tinggi sejak dari kecil lagi, ini karena dalam usia mudanya beliau telah belajar dan mampu belajar berbagai ilmu. Al-Farabi juga dikatakan dapat menguasai beberapa bahasa asing, antaranya bahasa Syria, Arab, Greek, dan beberapa bahasa lagi sebagaimana yang telah kita ketahui

¹⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 45.

bahawa Al-Farabi berasal dari wasij dan keluarga keturunan Turki, penguasaan ini tidak akan dicapai tanpa keinginan yang tinggi.

Al-Farabi juga menguasai berbagai bidang dalam ilmu keagamaan, antaranya ilmu Nahu, Tafsir, Hadis, Fiqh, dan sebagainya, selain itu beliau juga mahir dalam berbagai cabang falsafah, ilmu lingkungan, ilmu militer dan ilmu musik, walaupun Al-Farabi mahir dalam berbagai bidang tetapi beliau lebih tertarik ataupun lebih memberikan perhatiannya pada bidang falsafah dan logika.

Al-Farabi juga lebih dikenali sebagai guru kedua, beliau dikenali sebegitu selepas Aristoteles sebagai guru pertama, ini kerana beliau sentiasa mengkaji buku-buku yang dihasilkan oleh Aristoteles, maupun mengkaji mengenai diri Aristoteles. Al-Farabi dikatakan mempunyai ramai guru-guru, tetapi yang utama ataupun yang lebih diberikan perhatian dan masyhur ialah Ibn Hailan dan Matta ibn Yunus, kedua-dua guru beliau ini mahir di dalam bidang logika dan falsafah.

Pada tahun 287 Hijrah bersamaan 900 Masehi merupakan pengembaraan pertama Al-Farabi ke negara luar yaitu Baghdad bersama gurunya yang tidak asing lagi ialah Ibnu Hailan. Kedatangan Al-Farabi ke Baghdad bersama gurunya adalah untuk mempelajari logik dan mendalaminya. Seterusnya pada tahun 298 Hijrah bersamaan 908 Masehi, beliau telah meninggalkan Baghdad bersama gurunya untuk ke Harran seterusnya meneruskan perjalanan ke Konstantinople, beliau ke sana untuk mempelajari falsafah dengan mendalam yang mana gurunya iaitu Ibnu Hailan bertindak sebagai penyelia beliau dalam pembelajaran tersebut. Pada tahun 297 Hijrah bersamaan 910 Masehi, beliau telah kembali lagi ke Baghdad. Kembalinya beliau ke Baghdad adalah untuk belajar, mengajar, mengkaji buku-buku yang di tulis oleh Aristoteles dan menulis karya-karya. Pada tahun 330 Hijrah bersama 942 Masehi, Al-Farabi telah berpindah ke Damsyik iaitu satu daerah di negara Syria akibat kekacauan dan ketidakstabilan politik yang berlaku di Baghdad.

Pada tahun 332 Hijrah bersamaan 944 Masehi Al-Farabi dikatakan telah pergi ke Mesir, tetapi tidak diketahui tujuan, mengapa dan kegiatan beliau di sana, tapi menurut Abi Usaibiyah yang mana merupakan seorang ahli sejarah, mengatakan Al-Farabi telah mengarang sebuah karya mengenai politik ketika berada di Mesir iaitu sekitar tahun 337 Hijrah. Seterusnya pada tahun 338 Hijrah bersamaan 949 Masehi Al-Farabi telah kembali semula ke Damsyik, sekembalinya ke sana adalah untuk menghabiskan sisa-sisa hidupnya sebagai seorang cendekiawan di sebuah istana di Aleppo semasa pemerintahan Syria baru iaitu seorang putera Handaniyah bergelar Saf Al-Daulah, yang tertarik dengan kebijaksanaan dan kepandaian beliau. Serta kehidupannya sebagai seorang ahli sufi.

Pada bulan Rajab 339 Hijrah bersamaan 950 Masehi, Al-Farabi telah meninggal dunia di Damsyik, semasa beliau berumur 80 tahun. Beliau telah dimakamkan di sana, yaitu di sebuah perkuburan dibagian luar pintu selatan atau pintu sampingan kota tersebut.

Pemikiran Filsafat Al-Farabi

Pemaduan Filsafat

Al-Farabi berusaha memadukan beberapa aliran filsafat (*al-falsafah at-tauqiyyah atau wahdah al-falsfah*) yang berkembang sebelumnya, terutama pemikiran plato, aristoteles, dan plotinus juga antara agama dan falsafah. Karena itu, ia dikenal filosof sinkretisme yang mempercayai kesatuan filsafat.¹⁵ Dalam ilmu logika dan fisika ia di pengaruhi oleh Aristoteles. Dalam masalah akhlak dan politik ia di pengaruhi oleh Plato. Sedangkan dalam persoalan metafisika, ia dipengaruhi oleh plotinus.

Usaha ke arah sinkretis pemikiran telah dimulai munculnya neo-platonisme. Namun, usaha Al-Farabi lebih luas karena ia bukan saja mempertemukan ragam aliran filsafat, juga penekanannya bahwa aliran-aliran filsafat itu pada hakikatnya satu, meskipun pemunculannya berbeda corak ragamnya. Usaha mempertemukan dua filsafat yang berbeda pendapat seperti halnya antara Plato dan Aristoteles mengenai idea. Aristoteles tidak mengaku bahwa hakikat itu adalah idea, karena apabila hal tersebut diterima berarti alam realitas ini tidak lebih dari alam khayal atau sebatas pemikiran saja. Sedangkan Plato mengakui idea sebagai satu hal yang berdiri sendiri dan menjadi hakikat segala-galanya. Al-Farabi menggunakan interpretasi batini, yakni dengan menggunakan ta'wil bila menjumpai pertentangan-pikiran antara keduanya. Menurut Al-Farabi, sebenarnya Aristoteles mengakui alam rohani yang terdapat di luar alam ini. Jadi ke dua filsuf tersebut sama-sama mengakui adanya idea-idea pada dzat Tuhan. Kalaupun terdapat perbedaan, maka hal itu tidak lebih dari tiga kemungkinan:

1. Definisi yang dibuat dalam filsafat tidak benar ;
2. Pendapat orang banyak tentang pikiran-pikiran falsafi dari kedua filosof tersebut terlalu dangkal. Adanya kekeliruan dalam pengetahuan orang-orang yang menduga bahwa antara keduanya terdapat perbedaan dalam-dasar-dasar falsafi;
3. Pengetahuan tentang adanya perbedaan antara keduanya tidak benar. Padahal definisi filsafat menurut keduanya tidaklah berbeda, yaitu suatu ilmu yang membahas tentang yang ada secara mutlak (*al-ilm bi al-maujudat bima hiya maujudah*)

Adapun perbedaan agama dengan filsafat, tidak mesti ada karena keduanya mengacu pada kebenaran, dan kebenaran itu hanyalah satu, kendatipun dan cara memperoleh kebenaran itu berbeda, satu menawarkan kebenaran dan yang lainnya mencari kebenaran. Tetapi kebenaran yang terdapat pada keduanya adalah serasi karena bersumber dari akal aktif. Kebenaran yang diperoleh dengan perantaraan akal Mustafad, sedangkan Nabi melalui perantaraan wahyu. Kalaupun terdapat perbedaan kebenaran antara keduanya tidaklah pada hakikatnya, dan untuk menghindari itu di pergunakan ta'wil filosofis. Dengan demikian, filsafat yunani tidak bertentangan

¹⁵ Ibrahim Madkour, "Al-Farabi", dalam M.M. Sharif, (ed), A History of Muslim Philosophy, Vol. I (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hlm. 456.

secara hakikat dengan ajaran islam. Hal ini tidak berarti Al-Farabi mengagungkan filsafat dari agama. Ia tetap mengakui bahwa ajaran islam mutlak kebenarannya.

Metafisika

1. Wujud

Adapun masalah ketuhanan, Al-Farabi menggunakan pemikiran Aristoteles dan neo-platonisme yakni *Al-Maujud Al-Awwal* sebab pertama bagi segala yang ada. Konsep ini tidak bertentangan dengan keEsaan dalam ajaran islam. Dalam pembuktian adanya Tuhan, Al-Farabi mengemukakan dalil *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*. Menurutnya, segala yang ada ini hanya dua kemungkinan dan tidak ada alternatif yang ketiga.¹⁶

Wajib al-wujud adalah wujudnya tidak boleh tidak ada, ada dengan sendirinya esensi dan wujudnya adalah sama satu. Ia adalah wujud yang sempurna selamanya dan tidak didahului oleh tiada, jika wujud ini tidak ada maka akan timbul kemustahilan, karena wujud lain untuk adanya karena tergantung kepadanya. Inilah yang disebut dengan tuhan sedangkan *mumkin al-wujud* ialah sesuatu yang sama antara yang berwujud dan tidaknya. *Mumkin al-wujud* tidak mungkin berubah menjadi wujud aktual tanpa danya wujud yang menguatkan, dan yang wujud itu bukanlah dirinya melainkan *wajib al-wujud*. walaupun mungkin demikian mustahi terjadi daur dan tasalsul (*processus in infinitum*), karena rentetan sebab akibat itu akan berakhir pada wajib al-wujud.

2. Sifat Tuhan

Tentang sifat tuhan Al-Farabi sejalan dengan paham al-mu'tazilah, yakni sifat tuhan tidak berbeda dengan substansi-Nya. Orang boleh saja menyebut *asma'ul husna* sebanyak yang diketahuinya, tetapi nama tersebut tidak menunjukkan adanya bagian-bagian pada zat Tuhan atau sifat-sifat yang berbeda dari zat-Nya.¹⁷

Bagi Al-Farabi, Tuhan adalah aqal murni. Ia Esa adanya dan yang menjadi obyek pemikiran-Nya hanya substansi-Nya saja. Ia tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk memikirkan substansi-Nya. Jadi tuhan adalah *aqal aqil* dan *ma'qul* (akal, substansi yang berfikir, dan substansi yang dipikirkan). Demikian itu Tuhan Maha Tahu. Ia tidak membutuhkan sesuatu di luar zat-Nya. Untuk tahu dan juga memberitahukan untuk diketahui-Nya, cukup dengan substansi-Nya saja. Jadi, Tuhan adalah ilmu substansi yang mengetahui, dan substansi yang diketahui. (*'ilm 'alim, dan Ma'lum*).¹⁸ Karena tuhan agung dan sempurna, maka ia mencintai dan merindukan zatnya sendiri. Dengan demikian, maka tuhan itu adalah zat yang merindukan pula (as asyiq dan al ma'syuk).

¹⁶ T.J. De Boer, *Tarikh Al-Falsafah Fi Al-Islam*, terj. Abd Al-Hadi Abu Raidah (Kairo: Lajnah At-talif wa al-Tarjamah wa Al-Nasyr, 1938), hlm 139.

¹⁷ De Boer, *Tarikh Al-Falsafah Fi Al-Islam*, hlm. 140.

¹⁸ Al-Farabi, *Ara Ahl al-Madinah Al-Fadilah* (Maktabah Mathba'ah Muhammad Ali, tt), hlm. 8-9.

Dari uraian di atas nampaklah bahawa Al-Farabi berusaha keras dalam menunjukkan keesaan tuhan dan ketunggalannya dan bahawa sifat-sifatnya tidak lain adalah zatnya sendiri.

3. Ilmu Ketuhanan

Tentang ilmu Tuhan, pemikiran Al-Farabi terpengaruh oleh Aristoteles yang mengatakan bahawa Tuhan tidak mengetahui dan memikirkan alam pemikiran ini dikembangkan oleh Al-Farabi dengan mengatakan bahawa Tuhan tidak mengetahui yang *juz'iyah* (*particular*). Maksudnya, pengetahuan Tuhan yang rinci tidak sama dengan pengetahuan manusia. Tuhan sebagai *'Aql* hanya dapat menangkap yang *kulli* (Universal). Sedangkan untuk mengetahui yang *juz'i* hanya dapat ditangkap dengan panca indera. Karena itu pengetahuan-Nya tentang yang *juz'i* tidak secara langsung, melainkan ia sebagai sebab bagi yang *juz'i*.

4. Emanasi

Tentang penciptaan alam, al-Farabi menggunakan teori Neo-Platonisme-monistik tentang *emanasi*. Filsafat yunani seperti halnya Aristoteles, menganggap bahawa Tuhan bukanlah pencipta alam, melainkan sebagai penggerak pertama (*prima causa*). Sedangkan dalam doktrin muttakaliamin Tuhan adalah Pencipta (*Shant ;Agent*) yang menciptakan dari tiada menjadi ada (*ijjad minal 'adam-cretio ex nihilio*). Bagi Al-farabi Tuhan menciptakan sesuatu dari bahan yang sudah ada secara pancaran. Tuhan menciptakan alam semenjak azali dengan materi alam dengan energi yang *qadim*. Sedangkan susunan materi yang menjadi alam adalah baru. Karena itu, menurut filosof *kun* Tuhan yang termaktub dalam al-Qur'an ditujukan Tuhan kepada *Syai'i* bukan kepada *la syai'i*.

Dalam alam manusia sendiri, apabila kita memikirkan sesuatu, maka tergeraklah kekuatan badan untuk mengusahakan terlaksananya atau wujudnya. Tuhan sebagai akal, berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran ini timbul suatu maujud lain. Tuhan merupakan wujud pertama (الوجودالأول) dan dengan pemikiran itu timbul wujud kedua (الوجودالثانى) yang juga mempunyai substansi. Ia disebut akal pertama, *First Intelligence* (العقلالأول) yang tidak bersifat materi. Wujud kedua ini berpikir tentang wujud pertama dan dari pemikiran ini timbullah wujud ketiga (الوجودالثالث) disebut Akal kedua, *Second Intellegence* (العقلالثانى). Wujud Kedua atau Akal Pertama itu juga berpikir tentang dirinya dan dari situ timbullah Langit Pertama (السماءالأولى), *First Heaven*.

Tujuan Al-Farabi mengemukakan teori emanasi tersebut menegaskan kemahaesaan Tuhan. Karena tidak mungkin yang Esa berhubungan dengan yang tidak Esa atau banyak. Andaikata alam diciptakan secara langsung mengakibatkan Tuhan berhubungan dengan yang tidak sempurna, dan ini menodai keesaan-Nya.

Jadi, dari Tuhan yang maha esa hanya muncul satu, yakni akal pertama yang berfungsi sebagai perantara dengan yang banyak.

c. Jiwa

Adapun tentang jiwa, Al-Farabi juga dipengaruhi oleh filsafat Plato, Aristoteles, dan Plotinus, jiwa bersifat rohani, bukan materi, terwujud setelah adanya badan dan jiwa tidak berpindah-pindah dari suatu badan ke badan yang lain.

Jiwa manusia sebagaimana halnya dengan materi asal memancar dari Akal Kesepuluh. Sebagaimana Aristoteles, ia juga berpendapat bahwa jiwa mempunyai daya-daya, yaitu :

1. Gerak (المحركة, *motion*)
 - Makan (الغاذية, *nutrition*)
 - Memelihara (المربية, *preservation*)
 - Berkembang (المولدة, *reproduction*)
2. Mengetahui (المدركة, *cognition*)
 - Merasa (الحاسة, *sensation*)
 - Imajinasi (المتخيلة, *imagination*)
3. Berpikir (*intelection*)
 - Akal praktis (العقل العملي, *practical intellect*)
 - Akal teoritis (العقل النظري, *theoretical intellect*)

d. Politik

Menurut Al-Farabi manusia merupakan warga negara yang merupakan salah satu syarat terbentuknya negara.¹⁹ Oleh karena manusia tidak dapat hidup sendiri dan selalu membutuhkan bantuan orang lain, maka manusia menjalin hubungan-hubungan (asosiasi). Kemudian, dalam proses yang panjang, pada akhirnya terbentuklah suatu Negara. Menurut Al-Farabi, negara atau kota merupakan suatu kesatuan masyarakat yang paling mandiri dan paling mampu memenuhi kebutuhan hidup antara lain: sandang, pangan, papan, dan keamanan, serta mampu mengatur ketertiban masyarakat, sehingga pencapaian kesempurnaan bagi masyarakat menjadi mudah. Negara yang warganya sudah mandiri dan bertujuan untuk mencapai kebahagiaan yang nyata, menurut al-Farabi, adalah Negara Utama.

Menurutnya, warga negara merupakan unsur yang paling pokok dalam suatu negara yang diikuti dengan segala prinsip-prinsipnya (mabadi) yang berarti dasar, titik awal, prinsip, ideologi, dan konsep dasar. Keberadaan warga negara sangat penting karena warga negaralah yang menentukan sifat, corak serta jenis negara. Menurut Al-Farabi perkembangan dan/atau kualitas negara ditentukan oleh warga negaranya. Mereka juga berhak memilih seorang pemimpin negara, yaitu seorang yang paling unggul dan paling sempurna diantara mereka.

¹⁹ Eduarny Tarmiji, "Konsep Al-Farabi tentang Negara Utama", (Tesis, Pascasarjana Universitas Indonesia, 2008), hlm.13.

Negara Utama dianalogikan seperti tubuh manusia yang sehat dan utama, karena secara alami, pengaturan organ-organ dalam tubuh manusia bersifat hierarkis dan sempurna. Ada tiga klasifikasi utama:

1. Pertama, jantung. Jantung merupakan organ pokok karena jantung adalah organ pengatur yang tidak diatur oleh organ lainnya.
2. Kedua, otak. Bagian peringkat kedua ini, selain bertugas melayani bagian peringkat pertama, juga mengatur organ-organ bagian di bawahnya, yakni organ peringkat ketiga, seperti : hati, limpa, dan organ-organ reproduksi.
3. Organ bagian ketiga. Organ terbawah ini hanya bertugas mendukung dan melayani organ dari bagian atasnya.

Dengan prinsip yang sama, seorang pemimpin negara merupakan bagian yang paling penting dan paling sempurna didalam suatu negara. Menurut Al Farabi, pemimpin adalah seorang yang disebutnya sebagai filsuf yang berkarakter Nabi yakni orang yang mempunyai kemampuan fisik dan jiwa (rasionalitas dan spiritualitas).

Disebutkan adanya pemimpin generasi pertama (*the first one* –dengan segala kesempurnaannya (Imam) dan karena sangat sulit untuk ditemukan (keberadaannya) maka generasi kedua atau generasi selanjutnya sudah cukup, yang disebut sebagai (Ra'is) atau pemimpin golongan kedua. Selanjutnya al-Farabi mengingatkan bahwa walaupun kualitas lainnya sudah terpenuhi, namun kalau kualitas seorang filsufnya tidak terpenuhi atau tidak ambil bagian dalam suatu pemerintahan, maka Negara Utama tersebut bagai “kerajaan tanpa seorang Raja”. Oleh karena itu, Negara dapat berada diambang kehancuran.²⁰

e. Moral

Konsep moral Al-Farabi menjadi hal terpenting dalam karya-karyanya, berkaitan erat dengan pembicaraan tentang jiwa dan politik. Dalam buku Risalah Fi At-Tanbih ‘ala subul al-sa’adah dan Tahsil al-Sa’adah, Al-Farabi menekankan empat jenis sifat utama yang harus menjadi perhatian untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan di akhirat bagi bangsa-bangsa dan setiap warga negara, yakni:

1. Keutamaan teoritis, yaitu prinsip-prinsip pengetahuan yang diperoleh sejak awal tanpa diketahui cara dan asalnya, juga di peroleh dengan kontemplasi, penelitian, dan melalui belajar dan mengajar.
2. Keutamaan pemikiran, yaitu yang memungkinkan orang mengetahui hal-hal yang bermanfaat dalam tujuan. Termasuk kemampuan membuat aturan-aturan.
3. Keutamaan akhlak, bertujuan mencari kebaiakan. Jenis keutamaan ini berada di bawah menjadi syarat keutamaan pemikiran.
4. Keutamaan amaliah, diperoleh dua cara, yaitu pertanyaan-pertanyaan yang memuaskan dan merangsang. Cara lain adalah pemaksaan.

²⁰ <http://id.wikipedia.org/wiki/Al-Farabi>. Jum’at 13 September 2013.

Selain keutamaan di atas, Al-Farabi menyarankan agar bertindak tidak berlebihan yang dapat merusak jiwa dan fisik, atau mengambil posisi tengah-tengah. Hal itu dapat ditentukan dengan memperhatikan zaman, tempat, dan orang yang melakukan hal itu, serta tujuan yang dicari, cara yang digunakan dan kerja yang memenuhi semua syarat tersebut. Berani misalnya, adalah sifat terpuji yang terletak di antara dua sifat tercela, membabi buta (*tahawwur*) dan penakut (*jubn*). Kemurahan (*al-karam*) terletak di antara dua sifat tercela, kikir dan boros (*tabdzir*). Memelihara kehormatan diri (*iffah*) terletak antara dua sifat tercela, keberandalan (*khala'ah*) dan tidak ada rasa kenikmatan.

f. Kenabian

Selain filsafat emanasi, al Farabi juga terkenal dengan filsafat kenabian dan filsafat politik kenegaraannya. Dalam hal filsafat kenabian, al Farabi disebut sebagai filsuf pertama yang membahas soal kenabian secara lengkap. Al Farabi berkesimpulan bahwa para nabi/ rasul maupun para filsuf sama-sama dapat berkomunikasi dengan akal Fa'al, yakni akal ke sepuluh (malaikat). Perbedaannya, komunikasi nabi/rasul dengan akal kesepuluh terjadi melalui perantaraan imajinasi (*al-mutakhayyilah*) yang sangat kuat, sedangkan para filsuf berkomunikasi dengan akal kesepuluh melalui akal Mustafad, yaitu akal yang mempunyai kesanggupan dalam menangkap inspirasi dari akal kesepuluh yang ada diluar diri manusia.

Dalam perjalanannya, pembahasan mimpi tidaklah didominasi oleh satu kelompok ataupun satu bidang disiplin ilmu saja. Tetapi meluas ke berbagai bidang disiplin ilmu, misalnya filsafat, psikologi, agama, dan lain-lain. Hal ini menandakan bahwa tema mimpi memang merupakan tema yang menarik dan selalu aktual untuk dijadikan bahan kajian. Karena tentunya, banyak orang dengan segala jenis kelompok usia dan golongan lapisan sosialnya hingga saat ini masih mengalami mimpi.²¹

Aristoteles berpendapat bahwa proses inderawi menimbulkan berbagai pengaruh yang tetap bertahan pada alat indera eksternal. Lalu, pengaruh itu pindah ke pusat indera bagian dalam yang terletak di hati dengan perantara darah, sehingga menyebabkan terjadinya fantasi dan mimpi. tetapi Aristoteles menolak bahwa mimpi berasal dari tuhan, dan menolak peramalan-peramalan yang dilakukan oleh para nabi melalui tidur, jika tidak demikian, maka massa yang banyak mengalami mimpi akan mengklaim bisa meramalkan masa depan.²²

Pendapat Al Farabi berbeda dengan pendapat Aristoteles dan menyatakan bahwa melalui imajinasi manusia dapat berhubungan dengan intelegensi agen, tapi hal ini hanya bagi pribadi-pribadi pilihan. Intelegensi agen adalah sumber hukum dan inspirasi ketuhanan. Hal itu serupa dengan malaikat yang diberi tugas untuk menyampaikan wahyu sebagaimana dalam ajaran islam. Kemampuan berhubungan

²¹ Muhammad Nur, "Metafisika Mimpi, Telaah Filsafati Terhadap Teori Mimpi C.G. Jung 1875-1961", *Jurnal Filsafat*, No. 2 (Agustus 2004).

²² Muhammad Nur, "Metafisika Mimpi, Telaah Filsafati Terhadap Teori Mimpi C.G. Jung 1875-1961.

dengan intelengensi agen terdapat pada nabi dan filosof, kalau nabi dengan imajinasinya sedang filosof dengan spekulasi dan perenungan. Dapat dimengerti bahwa keduanya berdasarkan pada sumber yang sama dan memperoleh pengetahuan dari atas.²³

Selain wahyu, impian juga merupakan alat perhubungan dengan Tuhan, karena jiwa yang suci pada waktu tengah tidur naik kealam gaib, dan disana ia melihat rahasia-rahasianya. Nabi saw mulai dakwahnya telah melihat impian-impian, sebagai tanda akan dimulainya tugas-tugas yang dibebankan kepadanya. Begitu penting kedudukan impian, sehingga ada surat di dalam al-Qur'an dimana seluruh pembicaraannya berkisar sekitar impian, yaitu surat Yusuf. Nabi Muhammad saw juga mengatakan tentang impian, *impian yang benar merupakan satu bagian dari 46 bagian kenabian*.²⁴

Persoalaan kenabian yang lain adalah bagaimana pengaruh imajinasi terhadap impian dan pembentukannya, sebab apabila soal impian ini bisa ditafsirkan secara ilmiah, maka soal kenabian dan kelanjutannya bisa ditafsirkan pula. Sebagaimana dimaklumi, ilham-ilham kenabian adakalanya terjadi pada waktu tidur atau pada waktu jaga, atau dengan perkataan lain, dalam bentuk impian yang benar atau wahyu. Perbedaan antara kedua cara ini bersifat relatif dan hanya mengenai tingkatannya, tetapi tidak mengenai esensinya (hakikatnya). Impian yang benar tidak lain adalah salah satu cabang kenabian yang erat hubungannya dengan wahyu dan tujuannya juga sama, walaupun berbeda caranya. Jadi apabila kita dapat menerangkan salah satunya, maka dapat pula menerangkan yang lain.

Al-Farabi menerangkan bahwa imajinasi jika telah terlepas perbuatan-perbuatan diwaktu berjaga, maka disaat sedang tidur ia mempergunakan sebagian fenomena psikologis. Kemudian ia menciptakan ilustrasi-ilustrasi baru atau mengumpulkan ilustrasi-ilustrasi konsepsional yang telah ada sebelumnya dalam berbagai bentuk, dengan cara menirukan dan terpengaruh oleh sebagian penyerapan inderawi dan perasaan jasmaniah atau emosi-emosi psikologis dan persepsi-persepsi rasional. Karena imajinasi suatu potensi kreatif yang mampu menciptakan, mewujudkan, serta mengilustrasikan dan membentuk. Imajinasi mempunyai kemampuan besar untuk menirukan dan daya mempengaruhi, maka semua kondisi anggota tubuh, psikologis, bahkan penyerapan dari orang yang sedang tidur mempunyai pengaruh yang jelas di dalam imajinasinya kemudian di dalam pembentukan mimpinya. Antara yang satu dengan yang lain mimpi tidak berbeda kecuali karena perbedaan faktor-faktor yang mempengaruhinya. Mimpi sedang berenang, misalnya, maka sekejap hubungan kita dengan air itu basah.

Hubungan ini juga mungkin terjadi melalui imajinasi sebagaimana terjadi pada para nabi, karena seluruh inspirasi atau wahyu yang mereka terima berasal dari imajinasi. Imajinasi menempati posisi penting dalam psikologi al-Farabi. Ia berhubungan erat dengan kecendrungan-kecendrungan dan perasaan-perasaan dan

²³ M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 77.

²⁴ H.A. Mustofa, *Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 137.

terlibat dalam tindakan-tindakan rasional dan gerakan-gerakan yang berdasarkan kemauan. Ia menciptakan gambaran-gambaran mental yang bukan merupakan tiruan dari hal-hal yang dapat dirasa dan merupakan sumber mimpi dan visi. Seandainya kita dapat menafsirkan mimpi secara ilmiah, maka ia dapat membantu kita memberikan penafsiran tentang wahyu dan inspirasi, karena inspirasi kenabian berbentuk impian yang benar dikala tidur atau wahyu dikala jaga. Perbedaannya hanya terletak pada tingkatannya. Sebenarnya, mimpi yang benar tak lain hanyalah satu aspek kenabian.²⁵

Kenabian juga bersifat pembawaan (*fitri*) bukan merupakan hasil pencarian (*muktasabah*). Semua usaha yang ada pada *kasab* (pencarian), semakin menambah nabi menjadi sempurna dan meningkat. Jika seseorang bisa meraih hubungan dengan *alam atas*, maka sempurna di atas tangannya segala mu'jizat dan karomah sebagai kelebihan yang menyalahi kebiasaan. Persoalan ini, walaupun rahasianya tidak diketahui, bisa diketahui melalui jalur psikologis-spiritual

Komparasi Pemikiran Al-Farabi dan Al-Ghazali tentang Ketuhanan

Berbicara tentang ketuhanan, berarti membicarakan sebuah konsep yang menjadi salah satu cabang filsafat²⁶ yang umurnya seumur peradaban manusia itu sendiri.²⁷ Konon, sejak azali manusia sudah mempunyai keimanan untuk mengakui kekuatan 'Yang Maha' di luar manusia. Filsuf Rasionalis seperti contoh Rene Descartes pun menyampaikan konsepnya tentang 'ide bawaan' yang menjadi dalil atas eksistensi ketuhanan.²⁸

Dari sudut pandang Islam, sendirinya wacana ketuhanan adalah salah sebuah cabang keilmuan tersendiri. Al-Qur'an menyebut kata 'Allah' sebanyak 2072 kali. Ini sekiranya sudah cukup menjadi bukti bahwa eksistensi Tuhan di dalam Islam terbukti²⁹ baik secara *a priori* maupun *a posteriori*.³⁰

²⁵ MM Syarif, *Para Filosof Muslim*, hlm. 75.

²⁶ Filsafat Ketuhanan biasa disebut dengan *Teologi*. Etimologi ini diambil dari bahasa Yunani; *Theos* (Tuhan) dan *Logos* (ilmu)/ *Theologia- Theology* (eng). Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 1090.

²⁷ Wacana ketuhanan di Barat sudah dimulai dari zaman Filsuf Yunani Klasik; Plato. Lihat David Furley, *The Greek Cosmologists*, (New York: Cambridge University Press, 1989), hlm. 2-3.

²⁸ Descartes menamakannya '*res cogitans*' atau '*innate ideas*'. Kesangsian metodis yang sudah menemukan *cogito* (subjektivitas pikiran/kesadaran) yang disebutnya ide bawaan berupa kesaksian tentang ide yang sempurna. Tuhan, juga termasuk di dalam konsep yang berada di dalam ide bawaan. Lihat Rene Descartes, *Meditation on First Philosophy*, terj. Elizabeth S. Haldane dan G.R.T Ross, dalam *The Great Book on The Western World: Descartes* (London, Britannica, 2003), khususnya, hlm. 307-315.

²⁹ Itu belum termasuk yang berupa perkembangan akar kata seperti '*Allahumma*', '*Ilahah*' atau '*Ilah*'. Lihat Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras*, (Beirut: Daar el-Fikr, 1981). hlm. 40-74.

³⁰ Hemat Penulis, rasionalitas Mufassir dalam rangka menangkap makna-makna yang menjadi esensi dari ayat-ayat al-Qur'an adalah sebuah interaksi logis yang terjadi di antara fenomena (baik sejarah maupun kekinian) sebagai objek yang bersifat pengetahuan pengalaman/empiris (*a posteriori*), dengan akal/rasio (*a priori*). Namun dengan sandaran wahyu sebagai sumber utama. Jadi, di sini rasio para mufassir berupaya untuk menyelaraskan antara *nash* dengan realitas. Dan itu tentu saja tidak melepaskan peran rasio sebagai metode manusia berpikir. Maka tidak heran jikalau fenomena wacana intelektual Muslim berkaitan dengan tafsir memang bermacam-macam. *Tafsir bi al-ra'yi* yang menggunakan metode

Maka tersebutlah nama *Abu Nasr ibn al Farakh al Farabi* dan *Abu 'Ali al Husain ibn 'Abdullah ibn Sina*. Kedua Filsuf Neo-Platonism memang sedikit unik, karena meskipun secara tidak langsung namun mereka berdua mempunyai hubungan 'murid dan guru'.³¹ Al-Farabi (260-339 H/ 873-950 M)³² adalah salah seorang filsuf Muslim yang mengasimilasi konsep ketuhanan Aristoteles, dan barulah sekitar satu abad berikutnya Ibnu Sina (370-428 H/ 980-1037 M) datang dengan konsep yang mengasimilasi lebih jauh filsafat Aristoteles, sekaligus menyempurnakan karya al Farabi.

Namun agaknya harus kita ketahui bahwasanya wacana filsafat dalam Islam tidak hanya berhenti sampai di situ saja. Justru pasca asimilasi filsafat oleh Ibnu Sina, al-Ghazali (450-505 H/ 1058-1111 M) mengkritik keras metodologi para Filsuf. Fokusnya; Filsuf Neo Platonis-Aristotelian. Bahkan 3 dari 20 poin yang dilancarkan oleh Ghazali berujung hingga al Kindi, al Farabi, dan Ibnu Sina difatwa kafir.³³

Serangan Ghazali itu niscaya berdampak besar pada distorsi perkembangan filsafat. Filsafat di dalam tubuh Islam tatkala itu sempat berhenti. Para cendekiawan takut mempelajari filsafat, buku-buku filsuf pun dimusnahkan.³⁴ Ibnu Rusyd (520-590 H/ 1126-1198 M), mengamati reduksi intelektual semacam itu sebelum akhirnya balik menghantam kritik Ghazali.³⁵ Dan di tangan Ibnu Rusyd inilah Filsafat dalam Islam kembali mengalami perkembangan.³⁶

Dan wacana intelektual seperti inilah yang secara tidak langsung menjadi motor gerakan keilmuan di dalam Islam. Tak pelak kita sadari di sini, al Farabi dan Al-ghazali memegang peranan penting dalam wacana ini. Dengan dua prinsip;

secara rasional semacam *Al- Jami' fi Ahkam al- Qur'an* karya Imam al- Qurtubi, serta Nizamuddin an-Nisabur yang mengarang *Ghara'ib al- Qur'an wa Ragha'ib al- Furqan* pun nyata diterima sebagai sebuah wacana tafsir rasional.

³¹ Konon ketika umur delapan tahun, Ibnu Sina tengah berjalan di pasar dan menemukan buku tafsir metafisika Aristoteles karya al Farabi. Ibnu Sina membelinya seharga 3 dirham dan menghabiskan waktu selama 6 bulan untuk memahami karya tersebut.

³² Tanggal peristiwa sejarah, biografi diambil dari Abdul al Hulwi, *al Wafi fi tarikh al Falsafah Islamiyah*, (Beirut: Daar el Fikr el Lubnaani, 1995), hlm. 112, 191.

³³ Ghazali mengkritik pernyataan Filsuf Neo-Platonism, dengan gambaran bahwa penjelasan mereka berkaitan dengan filsafat berbahaya dan mendekonstruksi keimanan. 3 di antara konsep Filsuf yang paling utama itu adalah; konsep *qadim*-nya alam, pengetahuan universal Tuhan, serta kebangkitan jiwa di hari kiamat. Ketiga kritikan Ghazali inilah yang disinyalir menurut Ghazali, akan menarik Filsuf kepada kekafiran. Lihat Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al Falasifah*, (Cairo: Daar el Ma'aarif, 1982), hlm. 296-299.

³⁴ Harun Nasution mencatat, hal ini terjadi pasca serangan Ghazali terhadap Filsuf. Tidak hanya sekian banyak karya yang dibakar, namun Para Filsuf juga diasingkan ke Lucena, Cordoba. Kejadian serupa juga dirasakan oleh Filsuf yang mengkritik Ghazali; Ibnu Rusyd. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1987), hlm. 47.

³⁵ Muhammad ibn Rusyd, *Tahafut al-Tahafut*, (Cairo: Daar el Ma'aarif, 1976). Ibnu Rusyd di sini berupaya menjelaskan kembali konsep filsafat para filsuf Neo-Platonism Aristotelian. Kritik berupa jawaban atas Ghazali ini terangkum di *Tahafut-Tahafut*. Abu al-Walid

³⁶ Ibnu Rusyd kemudian merangkum pandangannya berkaitan dengan urgensi interaksi antara agama dengan filsafat, Abu al-Walid Muhammad ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal*, (Beirut: Daar el Masyriq, 1991), khususnya hlm. 22.

Filsafat dan ketuhanan, makalah ini akan mengungkap secara singkat pemikiran al Farabi dan Al-ghazali berkaitan dengan ketuhanan.

1. Konsep Ketuhanan al Farabi.

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwasanya al Farabi adalah salah seorang filsuf Neo-Platonism. Konon, dengan hadirnya al Farabi, jadilah dirinya Filsuf pertama yang membangun Neo-Platonism di dunia Islam.³⁷ Bagaimanakah metode Neo-Platonism diaplikasikan oleh al Farabi dalam membuktikan eksistensi Tuhan?

Tuhan, menurut al Farabi adalah *al Maujud al Awwal*. Baginya Allah adalah 'sebab' pertama bagi segala sesuatu di dunia ini. bagi al Farabi, segala sesuatu yang bersifat ada (*maujud*) di dunia ini hanya ada dua; *Wajib al wujud dan mumkin al wujud*. Maka sebelum kita beranjak lebih jauh untuk memahami konsep *Wajib al wujud dan mumkin al wujud*, kiranya kita untuk memahami teori gerak Aristoteles yang menjadi dasar argumen ketuhanan al Farabi.

Menurut Aristoteles, setiap entitas memiliki *potensi* dan *aksi*. Gerak, menurut Aristoteles adalah *perpindahan* dari potensi ke aksi. Perpindahan tersebut dilakukan karena adanya pelaku. Dan pelaku ini tidaklah lain sebagai seorang *Penggerak Yang Tidak Bergerak (Unmoved Mover/al Muharrik La Yataharrak)*³⁸ Sebagai asal muasal dari setiap pergerakan yang ada di dunia ini.

Dan teori gerak inilah yang digunakan al Farabi untuk menjelaskan konsep wujudnya. Bagi al-Farabi, *mumkin al wujud* yang termanifestasikan di dalam ciptaan di dunia ini membutuhkan adanya *Wajib al wujud* yang menggerakkan secara sistematis perputaran alam semesta ini (*mumkin al wujud*).³⁹ Al Farabi sebagaimana dilansir oleh Ibrahim madkour mendefinisikan Tuhan '*Eksistensi sebenarnya yang ada, tidak akan tidak ada untuk selamanya, bahkan Ia selalu ada.*'⁴⁰

Di sinilah terlihat bagaimana al Farabi berhasil memformulasikan filsafat Neo-Platonism di dalam Islam. Kaitannya, dalam menerangkan Tuhan.⁴¹ Allah merupakan *Wajib al wujud bi zatihi*. Allah adalah Zat yang haru ada dan merupakan sebab pertama bagi setiap entitas. Wujud-Nya merupakan wujud yang paling sempurna. Ia dengan substansi-Nya, yang tidak terpisah dari wujud-Nya merupakan akal dan aktual sekaligus (*Actualis Sensus/ 'aql bi al-fi'li*) karena ia tidak bisa disamakan dengan materi yang lain di alam. Dia juga *ma'qul* sebagai objek pengetahuan. Maka jadilah konsep Allah dalam pandangan al Farabi adalah Tuhan yang *Wajib al Wujud*. Tuhan yang baik secara wujud dan esensi tidak terpisah, namun merupakan bentuk aplikasi sebagaimana aksidensi bagi potensi.

³⁷ Majid Fakhry, *al Farabi; Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Obeworld Publications, 2002), hlm. 77.

³⁸ Untuk meninjau kembali konsep *unmoved mover*, lihat L.P. Gerson, *God and Greek Philosophy* (New York: Routledge, 1994), *Aristotle's God of Motion*, hlm. 88-89.

³⁹ Muhammad al Bahiy, *al Farabi: al Mauqif wa al Syarih* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1981), hlm. 10-13.

⁴⁰ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. *Fi al-falasifah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqub al Juz'al-Tsani*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 122-123.

⁴¹ Abu Nasr ibn al Farakh al Farabi, *Kitab al Jami' bayna al Hukmayn*, (Beirut: Daar el Masyriq), hlm. 100-105.

Dengan argumen di atas ini, al Farabi menjabarkan penjelasan mengenai konsep penciptaan lewat filsafat *Emanasi* (pancaran).⁴² Argumentasi pancaran ini pulalah yang kemudian menguatkan konsep *Wajib al Wujud* –nya. Ketika Tuhan dengan kondisi wujud (*jawhar*) dan esensi (*dzat*) yang tidak terpisah, namun berbeda (*ma hiya huwa wa la hiya ghayruhu*) berkehendak untuk menciptakan, perlu diketahui bahwa kehendaknyalah yang *qadim*. Kehendak (*iradah*) Tuhan di sini, dapat dianalogikan sebagai gerak dari esensi (*dzat*) Tuhan kepada wujud (*jawhar*)–nya. *Wujud* itulah yang berbentuk *iradah* inilah yang kemudian termanifestasikan menjadi 12 akal dalam penciptaan.⁴³ Mengutip Fuad Mahbub Siraj, aktivitas Tuhan yang semacam ini menjadikan-Nya ‘*Intelek Yang Merenungkan diri-Nya sendiri*’.⁴⁴

2. Konsep Ketuhanan Al-ghazali

Al-ghazali, sebagai salah seorang yang juga dipengaruhi Neo-Platonism lewat tangan al Farabi secara umum tidak jauh beda. Eksistensi Tuhan dibuktikan dengan pendekatan *ontologis*⁴⁵ sebagaimana telah dipaparkan oleh al Farabi.

Al-ghazali, perihal argumen ketuhanannya menyampaikan sebagaimana berikut, “*Sesungguhnya sebab (‘illah) atas tidak ada (‘adam)-nya sesuatu adalah sebab ketiadaan atas ada-(wujud)-nya itu. Sedangkan sebab adanya sesuatu adalah perihal yang mewajibkan daripadanya wujud.*”⁴⁶ Dalam hal ini Al-ghazali mengawali pendapatnya dengan sebuah kelaziman betapa setiap *wujud* wajiblah daripadanya sebab (*‘illah*) yang menjadikan *wujud* itu ‘wujud’ (ada).

Namun, tatkala ditemukan *illah* yang membuat *wujud* itu ‘*adam*, Al-ghazali tidak serta merta menjustifikasi bahwa *illah* itulah yang menyebabkan *adam*-nya *wujud* itu. Hal ini dikarenakan jikalau setiap *wujud* menjadi ‘*wujud*’ dikarenakan *illah* yang menyebabkan ‘*wujud*’ itu ada dari ‘*adam* (ketiadaan), maka yang akan terjadi adalah jika tidak ada *illah* yang menyebabkannya wujud, maka *wujud* itu akan abadi di ‘*adam* (ketiadaan).’⁴⁷

Dalam hal ini Al-ghazali menyatakan, bahwa ‘*adam*’ ketiadaan adalah kondisi pertama yang dimiliki sebuah *wujud* sebelum ia berwujud nyata. Maka dipastikanlah, setiap *wujud* yang ada di dunia berasal dari ketiadaan (*‘adam*), dan adanya *illah* di luar zat *wujud* yang bertugas ‘mengeluarkan’ *wujud* dari ‘*adam*.’⁴⁸ Gejala semacam inilah yang dinamakannya *mumkin al wujud*. Namun bagaimana kita bisa

⁴² Emanasi berasal dari bahasa latin; *e* (dari) dan *manare* (mengalir), Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 193.

⁴³ Al Farabi, *Kitab al Jami’ bayna al Hukmayn*, hlm. 100-104.

⁴⁴ Dalam konteks ini, Fuad Mahbub Siraj mengutip bagaimana al Farabi mengambil konsep Aristoteles tentang *noesis noeses*, berpikir tentang berpikir, Fuad Mabub Siraj, *Al Farabi Sang Perintis Logika Islam* (Jakarta: Penerbit Dian Rakyat, 2012), hlm. 50.

⁴⁵ Ontologis adalah salah satu cabang filsafat yang membahas tentang wujud. Diambil dari bahasa Yunani; *on, ontos* (ada, keberadaan), dan *logos* (ilmu, studi) Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 746.

⁴⁶ Abi ‘Ali al Husayn Ibn Sina, *Isyarat wa al Tanbihat* (Cairo: Daar el Ma’arif, 1983), hlm 29.

⁴⁷ Abi ‘Ali al Husayn Ibn Sina, *Isyarat wa al Tanbihat*, hlm. 29.

⁴⁸ Abi ‘Ali al Husayn Ibn Sina, *Isyarat wa al Tanbihat*, hlm. 32

menemukan asal muasal penciptaan, jikalau teori ini digunakan, jelas bahwa tidak akan ada habisnya.

Dari sinilah kemudian Ibnu Sina menerangkan argumen tentang *Wajib al wujud* sebagai Esensi mutlak yang menjadi *'illah* pertama dari segala macam pergerakan yang ada di alam. Menurut Al-ghazali, ketika sesuatu *wujud* membutuhkan *'illah* yang berada di luar zatnya (*'illah*), tidak mungkin juga bersifat *mumkin al wujud* sebagai zatnya. Maka analisa logis yang bisa dianalisa dan disimpulkan di sini adalah sebuah kesadaran atas kenyataan *Wajib al wujud*.⁴⁹ Al-Ghazali, searah dengan al Farabi juga sepakat akan argumen yang menolak persamaan substansi-aksidensi, esensi-wujud. Dengan konsekuensi kesepakatan atas perihal potensi-aksidensi. Dengan itu Al-ghazali menyetujui keberadaan alam semesta ini merupakan konsekuensi dari kehendak Tuhan yang termanifestasi di dalam wujud-wujud alam semesta, dari pada penciptaan yang kosong (*creation ex nihilo*)⁵⁰

Lebih jauh soal keteraturan alam semesta, Al-ghazali mengkiaskan bagaimana keteraturan alam semesta. Dia melemparkan pertanyaan sebagaimana contoh, “*Berapa orang jumlah perbedaan manusia di bumi? Di seluruh dunia? Di seluruh benua? Berapa pula jumlah hewan yang ada di dunia?*”⁵¹. Pertanyaan-pertanyaan filosofis itu secara tidak langsung menggambarkan penghayatan Ibnu Sina terhadap keteraturan yang ada di dunia ini merupakan suatu bukti terhadap adanya Tuhan yang *Wajib al Wujud*.

Analisis Perbandingan

Berdasarkan dua konsep ketuhanan yang telah dipaparkan dari dua perspektif filsuf muslim yang berbeda era, agaknya dapat kita ambil beberapa macam kesimpulan di bawah ini sebagai wacana perbandingan:

1. Al-Farabi sebagai filsuf pertama yang bermadzhabkan Neo-Platonism nampaknya masih terpengaruh banyakoleh Aristoteles. Hal ini terlihat dari penggunaan istilah-istilah asing yang masih menyisakan hawa Yunani. Sedangkan di tangan Al-ghazali definisi berkaitan dengan ketuhanan terlihat sudah mulai mengalami islamisasi. Seperti *'illah, wujud, dan 'adam*. Ini agaknya mafhum, sebagai indikasi bahwa Al-ghazali berhasil mengembangkan dan mengasimilasi lebih jauh filsafat al Farabi.
2. Keduanya sepakat akan proses penciptaan yang bernafaskan emanasi, dengan *Wajib al Wujud* yakni Allah *Subhanahu wa Ta'ala*.

Penutup

⁴⁹ Abi 'Ali al Husayn Ibn Sina, *Isyarat wa al Tanbihat*, hlm. 32-34.

⁵⁰ *Creation ex nihilo*, ungkapan latin yang menyatakan, 'penciptaan dari ketiadaan'. Apabila Tuhan didefinisikan sebagai Pencipta segala sesuatu yang ada, yang pernah ada, atau yang akan ada, tidak mungkin sebelumnya ada bahan yang dapat dipakai Tuhan untuk menciptakan alam semesta. Ini berarti bahwa penciptaan berasal dari ketiadaan, (*ex nihilo*). Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 144.

⁵¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 46.

Tuhan dalam pandangan Al-Farabi dan Al-Ghazali secara umum kita dapati merupakan asimilasi dari filsafat ketuhanan yang berusaha mempertemukan antara teori Aristoteles dan Neo-Platonism. Yang mana menekankan pada satu Wujud atau Sumber Utama yang darinya alam semesta tercipta secara sedemikian rupa sehingga tidak merusak kesatuan mutlak Sang Mahatunggal tersebut. Di sini, sebagai salah satu wacana intelektual Islam, Al-Farabi dan Al-Ghazali berupaya mengadaptasi dan mengasimilasi konsep-konsep yang adadi dunia Filsafat Yunani Kuno, mengoreksinya, serta mengklasifikasi konsep-konsep filsafat yang cocok dengan Islam.

Dan salah sebuah yang memang sangat urgen dibahas adalah ketuhanan. Rasionalitas ketuhanan menggunakan metode filsafat adalah sebuah –sekali lagi- satu dari sekian wacana intelektual yang berguna untuk melindungi akidah dari serangan dalam maupun luar. Jasa al Farabi, lepas dari banyak pandangan terutama kritik Ghazali yang menganggap ‘ajaran’ filsuf tidak untuk orang awam, dan rawan kepada kekufuran agaknya perlu kita puji. Perihalnya, banyak sekali ayat-ayat di dalam al-Qur’an yang merujuk kepada penggiatan fungsi akal. *Afalaa tatafakkarun, afalaa ta’qilun, afalaa ta’lamun*, penulis kira sudah lebih dari cukup untuk mengungkapkan sebuah perintah yang eksplisit berkaitan dengan penggunaan rasio.

Maka mungkin yang harus disimpulkan terakhir di sini adalah, wacana filsafat Islam yang dikembangkan secara sistematis oleh al Farabi dan Al-ghazali, khususnya di bidang ketuhanan adalah salah sebuah sumbangan wacana intelektual yang luar biasa. Ibnu Khaldun bilang, peradaban dibangun dengan ilmu. Maka filsafat yang memberikan kerangka filosofis tentang segala macam ilmu pun bisa dibilang–secara tidak langsung- membangun peradaban. Islam pun dengan sistem yang kokoh dari al-Qur’an telah mampu mengklasifikasi mana yang baik dan buruk dari filsafat sehingga bisa dicerna dan dibudidayakan di dalam khazanah Islam. Mengutip kalimat Musa Asy’arie di salah sebuah judul bukunya; “*Filsafat Islam; Sunnah Nabi dalam Berpikir.*” *Wallahu A’lam bisshawab.*

Daftar Rujukan

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abidin, Ahmad Zainal, *Negara Utama (Madinatul Fadilah)*. Jakarta: PT. Kinta, 1968.
- Akhyar dasoeki, Thawil, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*. Semarang: CV. Toha Putra, 1993.
- Al Bahiy, Muhammad, *al Farabi: al Mauqif wa al Syarih*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1981.
- Al Farabi, Abu Nasr ibn al Farakh, *Kitab al Jami’ bayna al Hukmayn*. Beirut: Daar el Masyriq, tt.

- Al Hulwi, Abduh, *al Wafi fi tarikh al Falsafah Islamiyah*. Beirut: Daar el Fikr el Lubnaani, 1995.
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid, *Tahafut al Falasifah*, Cairo: Daar el Ma'aarif, 1982.
- Asy'Arie, Musa, *Filsafat Islam: Sunah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 1999.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu*. Bandung: Mizan, 1997.
- Daudy, Ahmad, *Kuliah Filasafat Islam*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992.
- Descartes, Rene *Meditation on First Philosophy*, trjmh. Elizabeth S. Haldane dan G.R.T Fakhry, Majid, *al Farabi; Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford: Obeworld Publications, 2002.
- Fuad, Muhammad 'Abd al Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahrasy*. Beirut: Daar el-Fikr, 1981.
- Furley, David, *The Greek Cosmologists*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Gerson, L.P. *God and Greek Philosophy*. New York: Routledge, 1994.
- Ghazali, M. Bahri, *Konsep Ilmu Menurut Al-Ghazali: Suatu Tinjauan Psikologik Pedagogik*. Yogyakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991.
- http://www.ditperta.net/pemikiran_metafisika_al-Farabi/nurisman-01.pdf
- Ibn Sina, Abi 'Ali al Husayn, *Isyarat wa al Tanbihat*. Cairo: Daar el Ma'aarif, 1983.
- Ibnu Rusn, abidin, *Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, London: Cambridge University Press, 1985.
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. *Fi al-falasifah al-Islamiyyah: Manhaj wa Tatbiqub al Juz'al-Tsani*. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Nasution Hasyimiyah, *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1987.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Poerwantana, dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam*. Bandung: CV. Rosda, 1988.
- Qardhawi, Yusuf, *Al-Ghazali Antara Pro dan Kontra*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Qardhawi, Yusuf, *Al-Ghazali Antara Pro dan Kontra*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Ross, *The Great Book on The Western World: Descartes*. London, Britannica, 2003.
- Rusyd, Ibn dan Muhammad, Abu al-Walid, *Tahafut al-Tahafut*, Cairo: Daar el Ma'aarif, 1976.
- _____, *Fasl al-Maqal*, Beirut: Daar el Masyriq, 1991.
- Siraj, Fuad Mabub, *Al Farabi Sang Perintis Logika Islam*. Jakarta: Penerbit Dian Rakyat, 2012.
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.