

TEORI EMANASI FILOSOF MUSLIM DAN RELEVANSINYA DENGAN SAINS MODERN

Barsihannur

Fakultas Adab dan Humaniora
UIN Alauddin Makassar
Jl. St. Alauddin No. 36 Samata Gowa

Abstract;

Discourse on whether this universe was created from nothing (*creatio ex nihilo*) or from already existing material, has been a polemic along with the history of human civilization. This article is trying to present the process of creating the universe based on modern science and from the perspective of Muslim philosophers, particularly on emanation theory. According to Muslim philosophers, this universe was created from prime matter through the process of divine *ta'qqul*, which later created reasons to manage materials of the universe. Emanation theory presents that God, the most sacred, has no direct relation to matters. God merely delegates to His reasons (*emanation*) to run the universe mechanism.

Keywords;

Emanasi, Filosof muslim, Sains, dan Manajemen modern

I. Pendahuluan

Diskursus tentang proses terjadinya alam semesta menjadi perdebatan paling panjang dalam sejarah pemikiran manusia. Mereka mempertanyakan kapan, bagaimana dan dari bahan apa alam ini diciptakan? Kajian ini menjadi fokus utama dalam dunia filsafat yang membahas persoalan teologi, kosmologi dan antropologi.

Sebenarnya, pembahasan tentang alam atau sumber dasar alam sudah pernah diperdebatkan sebelumnya. Adalah Thales yang pertama kali memunculkan suatu pertanyaan dan dijawabnya sendiri dengan menyatakan: "Terbuat dari apakah atau apa bahan dasar alam ini? Dia kemudian menjawab sendiri; "air". Para filosof berikutnya menjawab; "api, udara". Pertanyaan tersebut sangatlah sederhana untuk ukuran zaman sekarang, tetapi pada saat itu menjadi perbincangan hebat di antara filosof sampai berujung pada sebuah pertanyaan baru dan lebih mendalam yakni asal dari segala yang ada.

Bila filosof awal pada masa Yunani Kuno membahas tentang bahan dasar alam ini dengan jawabannya sebagaimana disebut di atas, maka filosof yang datang kemudian pada masa klasik lebih jauh bertanya dari manakah asal/sumber yang ada tersebut. Dengan kata lain, apakah alam itu *qadim* (azali) ataukah *muhdas* (diciptakan dari ketiadaan)?

Kaum filosof berpegang pada pendapat yang mereka warisi dari Yunani bahwa alam ini adalah *qadim*, seperti yang ditegaskan oleh Aristoteles. Meski demikian, Plato menyatakan alam memang *qadim*, tetapi Tuhanlah yang mengaturnya. Sementara Plotinus tidak menampilkan teori "penciptaan", tetapi mengemukakan teori pelimpahan, semacam teori *Wahdat al-Wujud* (Pantheisme).¹

Semua teori tersebut di atas tampaknya agak bertentangan dengan pemikiran teologi Islam yang secara tegas menetapkan bahwa Allah sebagai pencipta alam ini menciptakan dari tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Akan tetapi, sejumlah filosof muslim berbeda dalam menghadapi persoalan tersebut. Sebagian mengikuti teori Islam yang menetapkan bahwa alam adalah ciptaan Tuhan, tidak *qadim*. Sebagian lain berpendapat bahwa alam *qadim*, tetapi mereka berusaha menafsirkannya dengan penafsiran yang tidak mengingkari kekuasaan Tuhan yang dapat menciptakan segala sesuatu, dan sebagian yang lainnya lagi berpendapat, alam ini merupakan rangkaian kejadian yang berasal dari Zat Tuhan melalui pelimpahan (*faidh*).²

Dari sekian banyak tokoh filosof, baik yang terdahulu maupun yang datang belakangan, tidak ada yang dapat memberikan keterangan yang memadai tentang proses penciptaan alam. Sebab praktik penciptaan itu berada di luar kebiasaan yang lazim dan sepenuhnya di dalam ruang lingkup metafisika yang tidak terjangkau. Meski demikian, upaya filosof tidak berhenti sampai di sini, sebutlah misalnya al-Farabi dan Ibnu Sina, dua filosof muslim ini kemudian mencoba mengembangkan teori emanasi (*faidh*) yang diadopsi dari teori Plato dan Neo Platonisme.

II. Sekilas Biografi Filosof Muslim

A. Al-Farabi

Nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh, yang biasa disingkat saja menjadi Al-Farabi. Di kalangan orang-orang Latin abad tengah, ia dikenal dengan nama Abu Nashr (Abunaser),³ sementara di kalangan masyarakat Eropa ia dikenal dengan sebutan al-Farabius, juga Avennaser.⁴ Ia dilahirkan di Wasij, Distrik Farab, Turkistan pada tahun 257 H/870 M. Ayahnya seorang jenderal berkebangsaan Persia dan Ibunya berkebangsaan Turki⁵. Ia dilahirkan kira-kira tahun 780 M dan meninggal pada tahun 950 M⁶. Berbeda dengan dengan kelaziman beberapa sarjana muslim lainnya, al-Farabi kendatipun merupakan bintang terkemuka di kalangan filosof muslim, ternyata informasi tentang dirinya sangat terbatas. Ia tidak menuliskan riwayat hidupnya dan tidak ada seorangpun di antara murid-muridnya yang merekam sejarah hidupnya. Hal ini menyebabkan informasi tentang dirinya tidak begitu jelas.⁷

Al-Farabi bersama ayahnya pernah pergi ke Bagdad yang saat itu menjadi pusat kebudayaan peradaban dunia. Ia belajar kaidah-kaidah bahasa Arab kepada Abu Bakar Saraj dan belajar logika serta filsafat kepada seorang Kristen bernama Abu Bisyr Mattius ibn Yunus. Kemudian ia pindah ke Harran, pusat kebudayaan Yunani di Asia Kecil dan berguru kepada Yuhanna ibn

Jihan, kemudian pindah ke Damsyik pada tahun 941 dan mendapatkan kedudukan dari Syaif al-Daulah (Khalifah Dinasti Hamdan di Halb, Aleppo) sampai dia wafat dalam usia 80 tahun⁸

Sebagaimana filosof Yunani, Al-Farabi menguasai berbagai disiplin ilmu. Keadaan ini memungkinkan karena didukung oleh ketekunan dan kerajinannya serta ketajaman otaknya. Pada sisi lain, di masa itu belum ada pemilahan dalam buku-buku antara sains dan filsafat. Oleh sebab itu, membaca satu buku maka akan langsung bersentuhan dengan kedua ilmu tersebut. Berdasarkan karya tulisnya, Filosof muslim keturunan Persia ini menguasai matematika, kimia, astronomi, musik, ilmu alam, logika, filsafat, bahasa dan lain-lain. Ia juga menguasai 70 bahasa, yang oleh Ibrahim Madkur riwayat ini dianggap lebih mendekati dongeng ketimbang kenyataan.⁹

Kemampuannya dalam memahami filsafat sangat tidak diragukan. Dia telah berhasil merekonsiliasikan beberapa ajaran filsafat sebelumnya, yaitu Aristoteles (Guru pertama filsafat) dan Plato dengan cara memajukan pemikiran masing-masing yang cocok dengan pemikirannya. Seperti dalam membicarakan masalah idea yang menjadi bahan polemik antara Aristoteles dan Plato. Filosof yang disebut pertama tidak membenarkan alam idea hanya ada dalam pikiran. Sedangkan filosof yang disebut terakhir ini mengakui adanya idea dan berdiri sendiri.

Untuk mempertemukan kedua filosof ini, Al-Farabi menggunakan interpretasi batini, yakni menggunakan *takwil* bila ia menemui pertentangan pikiran antara keduanya. Kemudian, ia tegaskan lebih lanjut, sebenarnya Aristoteles mengakui alam ruhani yang terdapat di luar alam ini dan perkataannya yang mengingkari alam ruhani tersebut masih di-*takwil*-kan. Jadi kedua filosof tersebut sama-sama mengakui adanya idea-idea pada zat Allah.¹⁰

Di samping itu, Al-Farabi juga berusaha merekonsiliasi antara agama dan filsafat. Menurut para filosof muslim meyakini, al-Quran dan hadis adalah hak dan benar dan filsafat juga adalah benar. Kebenaran tidak boleh dari satu. Justru itu ia tegaskan bahwa antara keduanya tidaklah bertentangan, bahkan mesti cocok dan serasi karena sumber keduanya sama-sama dari Akal Aktif, hanya yang berbeda adalah cara memperolehnya. Bagi filosof, kebenaran diperoleh melalui akal *mustafad*, sedangkan dalam agama kebenaran diperoleh melalui wahyu yang disampaikan kepada nabi-nabi. Bila ada tampak berlawanan, itu hanya dari segi lahirnya saja dan tidak sampai menembus batinnya. Untuk menghilangkan perlawanan itu harus dipakai takwil filosofis dan tidak meninggalkan pertentangan kata-kata. Filsafat memikirkan kebenaran dan agama juga menjelaskan kebenaran. Oleh karena itu, kata Al-Farabi, tidaklah berbeda kebenaran yang disampaikan oleh para nabi dengan kebenaran yang dimajukan filosof, dan antara ajaran Islam dan filsafat Yunani.¹¹ Pernyataannya ini bukan berarti Al-Farabi menerima kelebihan filsafat dari agama.

Oleh karena itu dia dikenal filosof sinkretisme yang mempercayai kesatuan filsafat. Baginya filsafat yang bermacam-macam itu hakikatnya hanya satu, yaitu sama-sama mencari kebenaran yang satu, karena tujuan filsafat ialah

memikirkan kebenaran, sedang kebenaran itu hanya satu macam dan serupa pada hakikatnya. Justru itu, semua aliran filsafat pada prinsipnya tidak ada perbedaan. Kalaupun berbeda, hanya pada lahirnya saja.

Begitu pula kepandaiannya dalam ilmu logika banyak membantu menafsirkan buku-buku logika yang selama ini tersembunyi karena susah dipahami. Di tangannya ilmu-ilmu tersebut dikemas dan diracik sehingga mudah dipahami. Berbagai buku filsafat diberi komentar yang mudah dan jelas sehingga tidak mengherankan, bila Ibnu Sina yang menyandang predikat *al-Syaikh al-Rais* (Kiai Utama), mendapatkan kunci memahami filsafat Aristoteles dari buku al-Farabi yang berjudul *Fi Agradhi Ma Ba`da al-Thabi`ah*¹². Karena jasanya itulah maka dalam dunia intelektual Al-Farabi mendapat *award* yakni gelar kehormatan sebagai *al-Muallim al-Tsani* (guru kedua).¹³ Penilaian ini dihubungkan dengan jasanya sebagai penafsir yang baik dari logika Aristoteles.¹⁴ Oemar Amin Hoesin berargumen, seolah-olah Aristoteles dalam dunia telah usai dan tugas itu diemban Al-Farabi sebagai guru kedua.¹⁵ Agaknya kedua versi di atas dapat diterima karena filsafat Yunani dapat dikatakan telah lenyap dari peredaran dan Al-Farabi sebagai pelanjut dan pengembangnya.

B. Ibnu Sina

Nama lengkapnya adalah Abu `Ali Al-Husain Ibn Abdillah Ibn Sina.¹⁶ Ia dilahirkan pada bulan Safar tahun 370 H/ Agustus tahun 989 M. di Afshanah, dekat kota Kharmaitan, Kabupaten Balkh, wilayah Afganistan Propinsi Bukhara (sekarang masuk daerah Rusia)¹⁷ dan wafat pada bulan Ramadhan 428 H/ Juli tahun 1037 M. dalam usia 57 tahun dan dimakamkan di Hamadan.¹⁸

Ibnu Sina adalah potret seorang yang selalu haus pada ilmu pengetahuan. Pada usia 10 tahun selain menguasai beberapa cabang ilmu-ilmu agama juga telah hafal al-Quran. Ia mendapat bimbingan dari Abu Abdallah Natili mengenai ilmu logika. Setelah gurunya pindah, Ibn Sina mendalami ilmu agama dan metafisika, terutama ajaran Plato dan Aristoteles yang murni dengan bantuan komentator dari pengarang yang otoriter dari Yunani yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Pada usia 16 tahun, dia telah mendalami inti ilmu kedokteran dan menimba segala buku-buku yang tersedia, sehingga kehadirannya menambah satu dokter tingkat universitas.¹⁹

Ibnu Sina memiliki karya tulis sekitar 276 buah di antaranya dapat disebutkan berikut ini yaitu: 1) *As-Syifa* (The Book of Recovery or The book of Remedy) dikenal pula dalam bahasa latin dengan nama *Sanatio* atau *Sufficiencia.*, 2) *Al-Qanun fi al-T}ibb*, 3) *Al-Najah*, 4) *Al-Isyarat wa al-Tanbihat*, 5) *Sadidyya*, 6) *Danesh Nameh*, 7) *Uyun al-Hikmah*.²⁰

III. Teori Emanasi dalam Proses Penciptaan Alam

Ada dua teori tentang Tuhan yang diwarisi filosof Arab dari filsafat Yunani. *Pertama*, bahwa Tuhan bukanlah pencipta alam, melainkan Penggerak Pertama (*Prime Cause*) yang tidak bergerak seperti yang dikemukakan

Aristoteles. Konsekuensi pandangan ini adalah pengingkaran adanya penciptaan. Dengan demikian alam berarti *qadim* (tanpa awal).

Kedua, teori yang memandang Tuhan itu Esa, dan dari Yang Esa itu melimpahlah *al-`aqlu al-awwal* (akal pertama), kemudian *al-nafsu al-kulliyah* (universal soul) lalu *al-hayula al-ula* (*primordial matter*). Teori ini berasal dari Plato dan Neo Plotinus²¹. Sementara dalam Islam, Tuhan dipisahkan dari alam. Karena itu dalam doktrin Ortodoksi Islam, Tuhan adalah Pencipta yang menciptakan dari tiada menjadi ada (*creatio ex nihilo*).

Melihat persoalan tersebut, para filosof muslim berbeda dalam menanggapinya. Al-Kindi misalnya, berpandangan bahwa Tuhan adalah *al-Wahid al-Haqq* (Satu Yang Hakiki). Istilah "satu" biasa disebut untuk menamakan apa saja dalam arti *majazy*, sedangkan "Satu yang Hakiki" ialah satu menurut substansinya yang tidak akan menjadi banyak disebabkan oleh apapun juga, tidak akan terbagi-bagi dalam bentuk apapun, tidak disebabkan oleh substansinya sendiri maupun sesuatu di luar substansinya; tidak bertempat dan tidak berwaktu, tidak membawa dan tidak dibawa, bukan suatu keseluruhan (*kull*) dan bukan suatu bagian (*juz*).²²

Hubungan antara Tuhan dan alam adalah hubungan *ibda`*, hampir semakna dengan *khalq* (penciptaan). Kata *ibda`* menunjukkan arti lebih luas daripada *khalq* yakni menciptakan sesuatu dari ketiadaan di samping menunjukkan arti "pengurusan" dan "pengaturan" sesuatu yang diciptakan. Al-Kindi mengatakan pada akhir suratnya pada Khalifah al-Mu`tashim Billah bahwa *al-Wahid al-Haq* ialah yang Pertama, "Yang Mencipta" sesuatu dari ketiadaan dan "Yang Menguasai" segala yang diciptakanNya. Maka sesuatu yang lepas dari kekuasaanNya adalah durhaka dan pasti binasa.²³

Berbeda dengan al-Kindi, al-Farabi adalah filosof pertama yang mempertemukan filsafat Aristoteles dengan filsafat Neo-Platonisme. Ia mempertemukan filsafat "eksistensi"-nya Aristoteles dengan filsafat "Yang Satu"-nya Al-Kindi. Menurut Al-Farabi, Allah adalah *al-Maujud al-Awwal* (Eksis Pertama). Yang dimaksud *al-Awwal* ialah "Sumber Pertama" bagi seluruh alam wujud dan "Sebab Pertama" bagi eksistensinya.²⁴ Dengan demikian, dalam pandangan Aristoteles, Tuhan hanya sebagai Penggerak, sedangkan, dalam pandangan Al-Farabi, Tuhan sebagai Pencipta, yang menciptakan sesuatu dari bahan yang sudah ada dengan cara pancaran (emanasi).

Hal ini bermakna bahwa Allah menciptakan alam semenjak azali. Materi alam berasal dari energi yang *qadi>m*, sedang susunan materi yang menjadi alam adalah *baharu*. Karena itu, menurut filosof muslim ini, kata *Kun* yang termaktub dalam al-Quran ditunjukkan kepada *syai* (sesuatu) bukan *la syai* (nihil).²⁵

Berbeda dengan al-Farabi, Ibnu Sina menempuh jalan lain. Kendatipun ia sampai batas-batas tertentu mengikuti Aristoteles dan al-Farabi, namun dalam beberapa persoalan ia berfikir mandiri. Ia mengikuti definisi Aristoteles mengenai metafisika yaitu ilmu tentang segala sesuatu yang ada sebagaimana adanya. Bagi Ibn Sina, "Yang Pertama Ada" (*al-Maujud al-Awwal*), "Yang Pasti Ada" (*al-Wajib al-Wujud*), ialah Allah. Dalam teori filsafat ketuhanannya, Ibnu

Sina menyebut Allah cukup dengan *al-Wajib*, sedang Al-Farabi lebih suka menyebut-Nya dengan *al-Awwal*. Letak perbedaan antara keduanya ialah bahwa al-Farabi berpandangan Allah sebagai "Sumber Pertama", sedang Ibn Sina berpandangan Allah sebagai *al-Wajib al-Wujud*.²⁶

Sehubungan dengan eksistensi alam, apakah ia *muhdas* atau *qadim*, dan bagaimana terjadinya pluralitas yang bersifat materi ini berasal dari Yang Maha Esa yang jauh dari arti materi. Bagi Al-Kindi, alam ini adalah diciptakan. Sikapnya ini didasarkan pada teori matematika mengenai alam yang dipastikan akan berakhir. Karena alam adalah berakhir maka ia tidak *azali*. Menurutnya, benda pasti berakhir, sebab setiap benda mempunyai jenis dan macam maka benda tidak mungkin *azali*, sebab yang *azali* tidak berjenis. Dengan demikian benda bukanlah sesuatu yang *azali*.²⁷ Namun konsep penciptaan alam menurut al-Kindi ini tidak jelas, sebab dia tidak menerangkan bagaimana alam ini diciptakan oleh Yang Maha Pencipta.

Kejelasan proses penciptaan mulai tampak dalam konsep pemikiran al-Farabi dengan teori yang diadopsinya dari filsafat Yunani yaitu teori emanasi atau disebut pula dengan *nazhariat al-faid* (teori pelimpahan)

Menurutnya, Allah adalah *`Aql*, *`Aqil* dan *Ma'qul*. Ia menyebut Allah dengan *`Aql* karena Allah adalah Pencipta dan Pengatur alam, yang beredar menurut aturan yang luar biasa rapi dan teratur tanpa cacat sedikitpun. Ia merupakan suatu substansi yang memiliki daya berpikir yang luar biasa. Oleh karena itu, cara Allah menciptakan alam adalah dengan *berta`aqqul* terhadap zat-Nya dengan proses sebagai berikut:

Allah maha sempurna, Ia tidak memikirkan dan berhubungan dengan alam karena terlalu rendah bagi-Nya untuk memikirkan dan berhubungan dengan alam yang tidak sempurna. Allah cukup memikirkan, maka terciptalah energi yang maha dahsyat secara pancaran dan dari energi inilah terjadinya akal pertama.²⁸ Jadi secara langsung yang diciptakan Allah hanya satu, sehingga dalam diri Allah itu tidak pernah terdapat arti banyak. Inilah kata Al-Farabi sebagaimana dikutip Harun Nasution sebagai tauhid yang betul-betul murni²⁹. Dari yang pertama ini timbul yang kedua, yang ke tiga dan seterusnya sampai kepada *al-Aql al-`Asyir* (akal kesepuluh).

Al-Farabi menjelaskan bahwa eksistensi yang kedua terlimpah dari Yang Pertama, eksistensi kedua itu juga berupa substansi yang tidak ber-*jisim* (non fisik) dan tidak pula berada di dalam materi. Eksistensi kedua ini berpikir tentang dirinya sendiri dan berpikir tentang Zat Yang Pertama. Dari pemikirannya tentang Zat Yang Pertama ini menimbulkan eksistensi yang ketiga. Demikian seterusnya sampai pada akal yang menggerakkan planet bulan, selanjutnya sampai pada *al-`Aql al-Khash* (akal khusus) yang menggerakkan alam (*al`Alam al-Ard*). Pada alam bumi ini ditemukan empat unsur yaitu; tanah, air, udara dan api. Dari keempat unsur itulah timbul benda-benda yang lain seperti logam dan batu, tumbuhan, hewan yang dapat berbicara dan tidak dapat berbicara.³⁰

Bila Tuhan merupakan wujud pertama, maka akal pertama adalah wujud kedua. Wujud kedua yakni akal pertama ini, memiliki dua obyek

pemikiran yakni memikirkan tentang Tuhan dan juga dirinya sendiri. Pemikirannya tentang Wujud Pertama memunculkan wujud ketiga yakni akal kedua, sedang pemikirannya tentang dirinya melahirkan langit pertama, dan di sini sudah mengandung arti banyak.

Pada saat akal ketiga, berpikir tentang Tuhan, timbullah dari padanya akal keempat, dan saat akal ketiga ini berpikir tentang dirinya melahirkan Saturnus. Begitu pula selanjutnya akal keempat berpikir tentang Tuhan, timbullah akal kelima. Akal keempat berpikir tentang dirinya melahirkan Yupiter. Akal kelima berpikir tentang Tuhan timbullah akal keenam. Akal kelima berpikir tentang dirinya melahirkan Mars. Akal keenam berpikir tentang Tuhan timbullah akal ketujuh. Akal keenam berpikir tentang dirinya melahirkan matahari. Akal ketujuh berpikir tentang Tuhan timbullah akal kedelapan. Akal ketujuh berpikir tentang dirinya melahirkan Venus. Akal kedelapan berpikir tentang Tuhan timbullah akal kesembilan. Akal kedelapan berpikir tentang dirinya melahirkan Merkurius. Akal kesembilan berpikir tentang Tuhan timbullah akal kesepuluh. Akal kesembilan berpikir tentang dirinya melahirkan bulan. Akal kesepuluh, karena daya akal ini sangat lemah, maka tidak lagi dapat menghasilkan akal sejenisnya dan hanya menghasilkan bumi, ruh dan materi pertama yang menjadi dasar keempat unsur pokok yaitu air, udara, api dan tanah.³¹

Menurut Al-Farabi, urutan-urutan tersebut menunjukkan tingkat keutamaan. Dari yang paling utama menurun hingga yang utama. Yang pertama tentu menempati keutamaan dan kesempurnaan yang tidak adaandingannya, kemudian peringkat selanjutnya disusul yang kedua dan seterusnya sampai berakhir pada eksistensi bulan.³²

Sampai di sini berakhir teori emanasi al-Farabi. Menurutnya, kesemua akal dan falak yang disebut itu bersifat *qadim*, yakni tidak bermula dalam waktu, karenanya juga bersifat kekal dan tidak hancur.

Di sini perlu dipertanyakan, apa yang mendorong al-Farabi menggunakan teori emanasi dalam proses penciptaan alam? Menurut Harun Nasution, al-Farabi ingin menegaskan tentang keesaan Allah, bahkan melebihi konsep tauhidnya al-Kindi. Allah menurut Al-Farabi bukan hanya dinegasikan dalam arti *`aniah* dan *mahiah*,³³ tetapi juga lebih jauh lagi, Allah adalah Esa sehingga tidak mungkin Ia berhubungan dengan yang tidak esa atau yang banyak. Andaikan alam diciptakan secara langsung oleh Allah, maka mengakibatkan Ia berhubungan dengan yang tidak sempurna dan ini akan menodai keesaan-Nya. Oleh sebab itu, dari Allah hanya timbul satu, yakni akal pertama. Akal pertama ini mengandung arti banyak, bukan jumlahnya, tetapi merupakan sebab pluralitas. Dari itu, akal pertama berfungsi sebagai mediator antara Yang Esa dan yang banyak sehingga dapat dihindarkan hubungan langsung antara keduanya³⁴

Sejalan dengan Al-Farabi, Ibn Sina pun tetap melanjutkan teori ini. Perbedaannya hanya pada beberapa soal perincian. Bila al-Farabi menganut sistem dua macam *ta`aqqul* (pengertian akal) sebagai asal-usul timbulnya akal yang lain dan benda-benda cakrawala seperti: "yang ketiga" berpikir tentang

dirinya sendiri maka timbullah “akal keempat” yang dari ke-substansinya sendiri timbullah bintang-bintang yang tetap. Sedang Ibn Sina “perlimpahanlah” yang menjadi sebab timbulnya “pergandaan” (*multiplicity*) secara “tiga-tiga” (*triple*), yaitu: (1) Karena *al-`Aql al-Awwal* (akal pertama) berpikir tentang *al-Awwal* (Tuhan), maka terjadilah “akal” di bawahnya (yang lebih rendah daripada “akal pertama”). (2) Karena akal yang lebih rendah itu berpikir tentang dirinya maka terjadilah *al-Falak al-Aqsha* (cakrawala tertinggi) yang kesempurnaannya berupa *al-Nafs* (soul). (3) Karena watak yang memungkinkan terjadinya eksistensi yang lebih rendah (*al-Mudarijah*) sebagai hasil dari pemikirannya tentang dirinya maka terjadilah *al-Falak al-Aqsha* (cakrawala tertinggi).³⁵

Kemudian Ibn Sina menyesuaikan peristilahan filsafat dengan peristilahan agama Islam seperti kata akal yang terdapat dalam teori emanasi disebutkan dengan istilah malaikat. Dalam risalahnya yang berjudul *Ma`rifat al-Nafs al-Nathiqah* sebagaimana dikutip Fuad Al-Ahwani, Ibn Sina mengatakan: Akal mempunyai tiga daya pengertian. *Pertama*, ia mengerti akan Penciptanya, yaitu Tuhan. *Kedua*, ia mengerti akan zatnya sendiri mempunyai kewajiban terhadap *al-Awwal*, yakni Tuhan. *Ketiga*, ia mengerti akan kemungkinan yang ada pada zatnya sendiri. Dari pengertian akan Penciptanya, akal itu menghasilkan akal pula, yaitu substansi lain, tak ubahnya seperti sinar yang memantulkan sinar lainnya. Dari pengertian akan zatnya sendiri yang mempunyai kewajiban terhadap *al-Awwal* (Tuhan) maka terjadilah *al-Nafs* (soul, jiwa), yang juga merupakan substansi rohani seperti akal, tetapi menurut urutan ia lebih rendah. Dari pengertian akan kemungkinan yang ada pada zatnya sendiri terjadilah substansi kebendaan (jasmani, fisik), yaitu *al-Falak al-Aqsha* (cakrawala tertinggi) atau *al-Falak al-Atjlas* yang dalam bahasa agama disebut dengan *al-Arsy*.³⁶

Begitulah Tuhan menciptakan alam semesta dalam filsafat emanasi atau *nazhariat al-faidh*, di mana Tuhan tidak langsung berhubungan dengan yang tidak esa atau yang banyak, tetapi melalui akal atau malaikat dalam istilah Ibn Sina. Sebab dalam diri Tuhan tidak terdapat arti banyak, dan inilah tauhid yang murni dalam pendapat Al-Farabi, Ibnu Sina dan filosof-filosof yang menganut paham emanasi.³⁷

Dari teori emanasi ini, timbul pengertian alam *qadim* yang dikritik al-Gazali dengan mengatakan bahwa penciptaan alam yang tidak bermula itu tidak dapat diterima oleh teolog, karena Tuhan adalah Pencipta, yaitu menciptakan sesuatu dari tidak ada (*creatio ex nihilo*) menjadi ada sebagaimana dinyatakan dalam al-Quran bahwa Tuhan adalah Pencipta segala-galanya. Namun konsep emanasi ini mendapat pembelaan dari filosof yang datang berikutnya yakni Ibnu Rusyd. Pendapat para teolog tentang penciptaan alam sebagaimana dikemukakan al-Ghazali itu tidak mempunyai dasar yang kuat, karena tidak ada satupun ayat yang menyatakan bahwa Tuhan pada mulanya berwujud sendiri dalam pengertian tidak ada wujud lain selain diri-Nya, dan kemudian barulah dijadikan alam. ini hanyalah interpretasi para teolog saja, demikian pendapat Ibnu Rusyd.³⁸

Ibnu Rusyd memperkuat argumen rasionalnya dengan mengambil QS. Hud (11): 7 dan al-Anbiya (21): 30. Kedua ayat ini oleh Ibnu Rusyd diberi interpretasi bahwa langit dan bumi pada mulanya berasal dari unsur yang sama dan kemudian dipecah menjadi dua benda yang berlainan. Sebelum keduanya dijadikan, sudah ada benda lain yang diberi nama air atau pada ayat lain disebut uap dan antara kedua zat tersebut saling berdekatan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa bumi dan langit dijadikan dari uap atau air dan bukan dijadikan dari ketiadaan, sehingga alam ini dari unsurnya adalah bersifat kekal dari zaman lampau atau *qadim*.³⁹

Mengenai kekalnya alam, Ibnu Rusyd mengajukan ayat yang disimpulkan dari QS. Ibrahim (14): 47-48, yang terjemahnya adalah:

Janganlah sangka bahwa Allah akan menyalahi janji bagi rasul-Rasul-Nya, sesungguhnya Allah Maha Kuasa dan Maha Pemberi balasan. Di hari bumi ditukar dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit; semuanya akan datang ke hadirat Allah Yang Maha Esa lagi Maha Perkasa.⁴⁰

Ayat ini memberi informasi bahwa bumi dan langit akan ditukar dengan bumi dan langit yang lain, dan sesudah alam materi sekarang akan ada alam materi yang lain dan seolah-olah dunia ini akan terus ada, tidak berakhir sebagaimana yang dianut oleh teori evolusi.

Beranjak dari ayat tersebut, Ibnu Rusyd sampai pada kesimpulan bahwa alam ini memang diwujudkan, tetapi secara terus menerus dalam arti kekal. Dengan demikian, pendapat para filosof yang mengatakan bahwa alam ini kekal dari segi zaman (*taqaddum al-zamany*), dan bukan dari segi zat (*taqaddum zaty*) tidaklah bertentangan dengan ayat-ayat Al-Quran, apalagi tidak ada ayat yang secara tegas mengatakan bahwa alam ini diciptakan dari tiada.

Perbedaan pandangan tentang kekal tidaknya alam ini terkait dengan perbedaan dalam memaknai istilah *al-ihdas*. Bagi kaum teolog *al-ihdas* mengandung arti mewujudkan dari tiada, sedangkan bagi kaum filosof kata itu bermakna mewujudkan yang tak bermula dan tidak berakhir. Begitu pula terjadi dengan istilah *qadim*. Bagi kaum teolog kata *qadim* berarti sesuatu yang berwujud tanpa sebab, sedangkan bagi filosof memaknainya tidak mesti sesuatu yang berwujud tanpa sebab tapi boleh juga yang berwujud dengan sebab. Dengan kata lain sungguhpun alam itu diciptakan karena sebab lain, namun boleh bersifat *qadim* yaitu tidak mempunyai permulaan dalam wujudnya. Dengan demikian, kata *qadim* dapat berarti sesuatu yang dalam kejadiannya bersifat kekal, terus-menerus, tidak bermula dan tidak berakhir.⁴¹

IV. Emanasi dan Sains Modern

A. Alam Semesta

Sebagaimana dinyatakan sebelumnya bahwa berdasarkan pemahaman terhadap al-Quran, alam ini adalah diciptakan. Namun sejak dahulu tidak ada teolog maupun filosof yang mampu menjelaskan bagaimana proses terciptanya

alam ini secara detail. Maka al-Farabi dan Ibn Sina mencoba menjawab kebuntuan dari persoalan tersebut dengan berdasarkan teori *emanasi* atau *nazariat al-faidh* (teori pelimpahan) yang diperolehnya dari Neo-Platonisme. Dengan teori ini, tampak adanya kejelasan gambaran penafsiran yang cukup rasional dari peristiwa terciptanya alam ini.

Proses terpancarnya planet-planet atau *al-falak al-aqsha* (cakrawala tertinggi) atau *al-falak al-atlas* yang dalam bahasa agama disebut dengan *al-Arsy* itu berasal dari proses *ta'akkul* (berpikir) secara berurutan dalam waktu yang sama. Peristiwa atau proses ini memiliki kesamaan dengan teori *Big Bang* (dentuman besar) yang baru ditemukan pada pertengahan abad dua puluh.

Menurut Achmad Baikuni, pada tahun 1952 Gamow berkesimpulan bahwa galaksi-galaksi di seluruh jagad raya yang cacahnya kira-kira 800 milyar dan masing-masing rata-rata berisi 100 milyar bintang itu pada mulanya berada di satu tempat bersama-sama dengan bumi,⁴² sekitar 15 milyar tahun yang lalu. Materi yang sekian banyaknya itu terkumpul sebagai suatu gumpalan yang terdiri dari neutron; sebab elektron-elektron yang berasal dari masing-masing atom telah menyatu dengan protonnya membentuk neutron sehingga tak ada gaya tolak listrik antara masing-masing proton. Gumpalan ini berada dalam ruang dan tanpa diketahui sebab musababnya meledak dengan dahsyat sehingga terhamburlah materi itu ke seluruh ruang jagad raya. Peristiwa inilah yang kemudian terkenal sebagai "dentuman besar" (*Big Bang*).⁴³

Para fisikawan juga membuktikan dan mengukuhkan bahwa alam ini berawal dengan terungkapnya keberadaan gelombang mikro yang mendatangi bumi dari segala penjuru alam secara *uniform*. Wilson dan Penzias pada 1964, telah mendorong para pakar mengakuinya sebagai kilatan dalam alam semesta yang tersisa dari peristiwa dentuman besar.⁴⁴

Pada zaman sekarang penyelidikan terhadap luar angkasa masih terus berlangsung dan makin banyak kemajuan yang telah dicapai untuk mengungkap misteri yang ada. Para Ilmuwan juga telah menciptakan teleskop dan alat-alat lainnya yang serba cermat dan teliti, bahkan kapal ruang angkasa sudah diluncurkan untuk mengamati apa yang terjadi di sana.

Observasi Edwin P. Hubble (1889-1953) melalui teleskop bintang Hubble tahun 1929 menunjukkan adanya pemuaian alam semesta. Ini berarti bahwa alam semesta berekspansi sesuai dengan firman Allah dalam Q.S. Al-Zariat (51); 47. Para ahli dewasa ini mengemukakan teori tentang "The Expanding Universe". Teori ini menyatakan bahwa alam ini seperti balon yang sedang ditiup ke segala arah. Langit mengalami perluasan dengan kecepatan yang luar biasa. Inilah yang menurut Quraish Shihab digambarkan dalam QS. Al-Gasyiah (88); 17-18 dan QS. Al-Zariat (51); 47.⁴⁵

Demikian pula ilmu alam, setelah orang berhasil memecahkan atom dan memahami rahasia susunannya, ilmu alam mengalami revolusi hebat. Biologi (Ilmu hayati) dan cabang-cabangnya pun mengalami perubahan luar biasa. Bila empat unsur yaitu api, udara, tanah dan air yang oleh para filosof zaman dahulu dianggap sebab terjadinya alam, maka saat ini anggapan itu tidak lagi mendapat tempat. Orang harus memperhatikan berbagai kenyataan yang telah

dibuktikan kebenarannya melalui metode-metode baru yang mencapai kemajuan dahsyat. Hasil penelitian ini telah mematahkan pandangan bahwa alam ini tidak berawal dan tidak berakhir sebagaimana pandangan para filosof yang menganut mazhab ini.

Lalu bagaimana dengan teori *qadim*-nya alam (tidak berawal) yang diusung oleh para filosof muslim bila dihubungkan dengan hasil temuan saintis sekarang? Terkait dengan hal ini, filosof muslim menjelaskan bahwa *qadim* -nya alam adalah dari segi zamannya, tapi baharu dari sisi zatnya (diciptakan) karena ia merupakan akibat yang melimpah dari Tuhan. Artinya, alam memang diciptakan dari bahan dasar yang sudah ada sebelumnya, sebagaimana penjelasan pada QS. Hud (11): 7 dan al-Anbiya (21): 30 di atas. Ini bermakna bahwa Allah menciptakan alam sejak zaman *azali*, dengan materi alam yang berasal dari energi yang *qadim*, sedang susunan materi yang menjadi alam itu adalah baharu (diciptakan). Sebab itu, menurut filosof muslim ini, kata *Kun* yang termaktub dalam al-Quran ditunjukkan kepada *syai* (sesuatu) bukan *la syai* (nihil).

b. Manajemen Modern

Merujuk kepada teori ini, Ibn Rusyd, filosof yang datang kemudian berpendapat bahwa Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang sifatnya partikular (*juz'iyat*), Ia hanya mengetahui yang universal. Bagi Ibn Rusyd, hal-hal yang bersifat materi (partikular) cukup diurus oleh akal-akal Tuhan yang sudah melimpah dari ZatNya yang maha suci. Sesuatu yang suci tidak boleh berhubungan langsung dengan materi. Pendapat inilah salah satunya yang kemudian menyebabkan Al-Gazali menuduh para filosof sebagai sesat dengan bukunya *Tahafut al-Falasifah*.

Meski hidup tidak sezaman dengan Al-Gazali, Ibn Rusyd kemudian menyanggah serangan al-Gazali dengan menulis sebuah buku *Tahafut al-Tahafut* yang berisi penjelasan rinci terhadap argumen filosof berkaitan dengan sejumlah tuduhan yang dialamatkan kepada filosof Islam.

Bagi Ibn Rusyd, ketidaktahuan Tuhan berkaitan dengan persoalan partikular (*juz'iyat*) dan material bukan bermakna Tuhan sama sekali tidak tahu dengan hal itu. Tuhan hanya tidak mengurus hal-hal kecil yang berkaitan dengan materi. Dalam konteks ini, tampaknya Ibn Rusyd ingin mensucikan Tuhan dengan sesuci-sucinya. Oleh karena itu, Dia mendelegasikan wewenang kepada akal-akalNya untuk mengurus *juz'iyat*.

Dalam perspektif manajemen, mekanisme semacam ini menunjukkan sebuah sistem manajemen yang sangat modern. Seorang pemimpin yang baik adalah dia yang mampu mendelegasikan sejumlah tugas, pekerjaan atau urusan kepada orang lain untuk dilaksanakan sesuai dengan petunjuk dan arahan pimpinan.

Seorang pemimpin yang baik hanya memiliki konsepsi universal. Dalam sebuah kampus atau perusahaan umpamanya, seorang pimpinan cukup mendeskripsikan visi-misinya tentang kebersihan, kedisiplinan, kejujuran, kebersamaan, keadilan, tanggung jawab, kepedulian, dan lain-lain.

Tentang bagaimana rincian implementasi kebersihan di lapangan (partikular), cukup diserahkan kepada orang yang diberi tugas mengatur kebersihan. Berapa jumlah alat kebersihan dan merek alat pembersihnya di ruangan atau kamar mandi, bukan urusan rektor atau manajer.

Demikian pula tentang kedisiplinan, tidak perlu rektor atau manajer turut campur tangan turun ke lapangan memeriksa tempat parkir, menunggu karyawan datang-pulang, dan lain sebagainya. Cukup pekerjaan ini didelegasikan kepada orang yang ditugaskan atau diamanahkan untuk menjalankan tugas kedisiplinan ini. Dengan demikian, teori emanasi (proses pelimpahan akal) merupakan sebuah sistem manajemen modern yang Tuhan ciptakan sebagai bentuk *ibrah* (pelajaran) bagi manusia bagaimana menata alam dengan sebaik-baiknya. Teori emanasi yang telah dirumuskan oleh para filosof Islam tidak bertentangan dengan sains modern.

Endnotes

¹Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, diterjemahkan Pustaka Firdaus (Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), h. 110.

²*Ibid.*, h. 111.

³Hasimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 25.

⁴Cyrill Glasse, *The Concise Encyclopedia of Islam*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas`adi dengan judul *Ensiklopedi Islam (Ringkas)* (Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 86.

⁵Muhammad Ali Abu Rayyan, *Al-Falsafat al-Islamiyyah Syakhshiyatuhu wa Madzahibuha* (tt.: MK. Iskandariyah, t.t.), h. 367. Sebutan "*al-Farabi*" diambil dari nama kota tempat kelahirannya, yaitu *Farab*. Disebut sebagai keturunan Turkistan karena ibunya dari Turkistan dan kadang disebut keturunan Iran karena ayahnya seorang Iran. Lihat Poerwanta dan Ahmadi, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (cet. I; Bandung: Remaja Rosydakarya, 1994), h. 133. E.J.Brill, *The Encyclopedia of Islam* (Liden: t.tp.,t.th), h. 778. Bakker Sy, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Kanisus, 1978), h. 32.

⁶Hasbullah Bakry, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam* (Cet. III; Jakarta: Tinta Mas, 1978), h. 32.

⁷Sa`id Zaiyid, *Al-Farabi* (Cet. III; Kairo: Dar al-Ma`arif, 1963), h. 15. Bukti ketidakjelasan ini adalah beragamnya informasi dalam literatur yang membicarakannya. Misalnya dalam kitab "*Uyun*" II h.134 oleh Abi Usaibi`ah sebagai yang dikutip Majid Fakhri, Bahwa al-Farabi tekun belajar pada malam hari dengan bantuan lampu penjaga dan siang harinya bekerja sebagai penjaga kebun. Lihat Majid Fakhri, *History of Islamic Philosophy* terj. R. Mulyadi Kertanegara, *Sejarah Filsafat Islam* (Cet. I; Jakarta: Tumprint, 1987), h. 163. Sedang sumber lain mengatakan bahwa al-Farabi melalui masa kecilnya dengan baik karena keluarganya hidup berkecukupan dan mempunyai kedudukan yang terhormat di kalangan pemerintah. Selanjutnya lihat Departemen Agama RI., *Ensiklopedia Islam di Indonesia* (Vol. L; Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana dan Prasarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1992/1993), h. 279.

⁸Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 66. Lihat M.M. Syarif, (ed.), *History of Muslim Philosophy* Vol. I (Wisbadan: Otto Horrossowits, 1963), h. 451.

⁹Sirajuddin Zar, *op. cit.* h. 66.

¹⁰Hana Al-Fakhury dan Khalil Al-Jarr, *Tarikh al-Falsafat al-Arabiyyah* (Cet. II; Beirut: Mu`assasat li al-Thaba`at wa al-Nasyr, 1963), h. 384.

¹¹Muhammad Yusuf Musa, *Baina al-Din wa al-Falsafah* (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1413), h. 55. Menurut Al-Farabi kebenaran agama dan filsafat adalah kebenaran yang sama, meskipun

secara formal berbeda. Dalam konteks keseluruhan filsafat Islam, bisa disebut Al-Farabilah orang pertama yang berusaha secara genius dan sistematis memadukan antara agama dan filsafat. Lihat Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralitas Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), h. 233.

¹²Lihat Arthur Hyman & James J. Wals, *Philosophy in the Middle Ages* (New York: Publish by happer, 1969), h. 236.

¹³Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 67.

¹⁴Muhammad Ali Abu Rayyan, *op. cit.*, h. 370.

¹⁵Oemar Amin Husein, *Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), h. 88.

¹⁶Muhammad `Atthif Al-Iraqy, *Al-Falsafat al-Thabi`ah Ibn Sina* (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1969), h. 31.

¹⁷Arthur Thomas Arberry & Sir Thomas Adam`s, *Avecenna on Theology* (London: John Murray, t.th), h. 2.

¹⁸Lihat Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 66-68.

¹⁹Thawil Akhyar Dasoeki, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam* (Cet. I: Semarang: DIMAS, 1993), h. 34.

²⁰Lihat, *ibid.*, h. 37. Ahmad Daudy, *op. cit.*, h. 69.

²¹Lihat Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.*, h. 100.

²²*Ibid.*, h. 101.

²³*Ibid.*

²⁴*Ibid.*, h. 102.

²⁵Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 74.

²⁶Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.*, h. 103.

²⁷*Ibid.*, h. 111.

²⁸Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 75.

²⁹Harun Nasution, *Islam Rasional* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1996), h. 44. Emanasionisme al-Farabi ini jelas cangkokan doktrin Plotinisme yang dikombinasikan dengan sistem kosmologi Ptolomeus sehingga menimbulkan kesan bahwa al-Farabi hanya mengalihbahasakan dari bahasa sebelumnya ke dalam bahasa Arab. Ia mempelajari dan mengambil ramuan asing ini terutama karena paham ketuhanannya memberikan kesan tauhid. Lihat Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 24.

³⁰Lihat Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.*, h. 113.

³¹Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 27.

³²Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.*, h. 115.

³³Harun Nasution, *op. cit.*, h. 13.

³⁴Sirajuddin Zar, *op. cit.*, h. 76.

³⁵ Lihat Ahmad Fuad Al-Ahwani, *op. cit.*, h. 115-116.

³⁶ *Ibid.*, h. 116.

³⁷Harun Nasution, *Konsep-Konsep Kosmologis dalam Budhy Munawar Rachman* (ed). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1994), h. 150.

³⁸Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf, Dirasah Islamiyah IV* (Cet. I ; PT.Raja Grafindo Persada: Jakarta, 1993),h. 126.

³⁹Abuddin Nata.,*op. cit.*, h. 127.

⁴⁰Depag RI., *op. cit.*, h. 353.

⁴¹Abuddin Nata., *op. cit.*, h. 129.

⁴²Hal ini bersesuaian dengan QS. al-Anbiya (21): 30. "Apakah orang-orang yang tak percaya tidak melihat bahwa langit-langit dan bumi (pada mulanya) bersatu dan kemudian Kami pisahkan? Kami jadikan segala yang hidup dari air, maka mengapakah mereka tiada juga beriman?"

⁴³Achmad Baikuni, *Konsep-Konsep Kosmologis dalam Budhy Munawar Rachman* (ed), *Kontekstualisasi...*, op. cit., h. 62.

⁴⁴Ibid.

⁴⁵M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Quran* (Bandung: Mizan, 1998), h. 175.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran dan Terjemahnya.

Akhyar Dasoeki, Thawil, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*. Cet. I: Semarang DIMAS, 1993.

al-Ahwani, Ahmad Fuad, *Filsafat Islam*. Diterjemahkan Pustaka Firdaus Cet.I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985

Abu Rayyan, Muhammad Ali, *Al-Falsafat al-Islamiyyah Syakhshiyatuhu wa Madzahibuha*. Tt.: MK. Iskandariyah, t.t.

Al-Fakhury, Hana, dan Khalil Al-Jarr, *Tarikh al-Falsafat al-Arabiyyah*. Cet. II; Beirut: Mu`assasat li al-Thaba`at wa al-Nasyr, 1963.

Amin Husein, Oemar, *Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.

Al-Iraqy, Muhammad `Atthif, *Al-Falsafat al-Islamiyyah*. Kairo: Dar al-Ma`arif, 1978.

_____, *Al-Falsafat al-Thabi`ah Ibn Sina*. Mesir: Dar al-Ma`arif, 1969.

Bakry, Hasbullah, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*. Cet.III; Jakarta: Tinta Mas, 1978.

Brill, E.J., *The Encyclopedia of Islam*. Liden: t.tp.,t.th.

Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Departemen Agama RI., *Ensiklopedia Islam di Indonesia*. Vol. L; Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana dan Prasarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, 1992/1993.

Fakhri, Majid, *History of Islamic Philosophy* terj. R. Mulyadi Kertanegara, *Sejarah Filsafat Islam*. Cet.I; Jakarta: Tumprint, 1987.

Glasse, Cyrill, *The Concise Encyclopedia of Islam*, diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas`adi dengan judul *Ensiklopedi Islam (Ringkas)*. Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.

Hyman, Arthur, & James J. Wals, *Philosophy in the Middle Ages*. New York: Publish by happer, 1969

Madjid, Nurscholish, *Khazanah Intelektual Islam*. Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Munawir, A.W., *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Yogyakarta: PP. Al-Munawwir, t.th).

M. Echols, John dan Hassam Shadily, *An English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Gramedia, 1990.

-
- Munawar-Rachman, Budhy, *Islam Pluralitas Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Cet.I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- _____, *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Cet.I; Jakarta: Paramadina, 1994.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Baina al-Din wa al-Falsafah*. Mesir: Dar al-Ma`arif, 1113.
- Nasution, Hasimsyah, *Filsafat Islam*. Cet. I; Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*. Cet.III; Bandung: Mizan, 1996.
- _____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf Dirasah Islamiyah IV*. Cet. I ; PT.Raja Grafindo Persada: Jakarta, 1993.
- Poerwanta dan Ahmadi, *Seluk Beluk Filsafat Islam*. Cet.I; Bandung: Remaja Rosydakarya, 1994.
- Sy, Bakker, *Sejarah Filsafat Islam*. Jakarta: Kanisus, 1978
- Syarif, M.M. (ed)., *History of Muslim Philosophy Vol I*. Wisbadan: Otto Horrossowits, 1963.
- Thomas Arberry, Arthur, & Sir Thomas Adam`s, *Avicenna on Theology*, London: John Murray, t. th.
- Zaiyid, Sa`id, *Al-Farabi* Cet. III; Kairo: Dar al-Ma`arif, 1963.
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam*. Cet.I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.