

ESKATOLOGI

Oleh: Safaruddin

(Dosen Tetap Yayasan STAI DDI Parepare)

Abstract:

Agama memberikan keyakinan kepada manusia bahwa keselamatan kehidupan manusia dalam tahap jangka panjang hanya terjadi jika manusia memiliki kesadaran terhadap kehidupan ruhaninya dan mengolah alam semesta dalam upaya untuk meningkatkan kualitas ruhaniah bukan mengeksploitasi semesta hanya untuk kepentingan material sesaat Eskatologi menjadi satu bagian dari prinsip keimanan di dalam Islam, tanpa keyakinan tentang prinsip ini maka batallah keimanan seseorang terhadap Islam, namun demikian prinsip ini menjadi sebuah diskursus yang sangat panjang di dalam Islam bukan berkaitan terhadap dasar keberadaannya akan tetapi berkaitan dengan pembuktian filosofis terhadap pandangan eskatologi ini serta bagaimana bentuk kehidupan yang akan muncul pasca kematian tersebut. Para Filosof Islam pada dasarnya tidak mengakui adanya kebangkitan jasmani pada hari kemudian, karena itu bertentangan dengan rasio

Keywords: Agama, Eskatologi, Filosofis, Rasio.

I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kekeliruan utama pandangan pemikir muslim modern yang beranggapan bahwa kajian eskatologi merupakan kajian yang telah baku dan berakhir di tangan tokoh besar Muhammad al-Ghaz I (450-505 H) adalah kekeliruan yang telah memberikan efek hilangnya kajian serius di dunia modern tentang metafisika akhirat.

Secara umum di abad pertengahan kajian eskatologi, terintegrasi di dalam filsafat sebagai bagian dari upaya para filosof muslim untuk membuktikan keberlangsungan eksistensi jiwa pasca kematian dan upaya pembuktian secara filosofis tentang keberadaan kehidupan akhirat. Sumbangan besar yang diberikan para filosof muslim

tersebut bukan hanya terbatas pada wilayah keyakinan keberagamaan akan tetapi pada pengetahuan yang lebih mendalam berkaitan dengan substansi jiwa. Ibn Sin (370-428 H) yang merupakan tokoh pendiri madrasah filsafat Peripatetik (*Masy iyyah*) telah mencurahkan perhatian serius dalam bidang ini sehingga melahirkan pandangan-pandangan mendalam berkaitan dengan keadaan jiwa pasca kematian.¹

Anggapan akan kebakuan kajian eskatologi dan memasukkan eskatologi hanya pada wilayah sempit teologi adalah sebuah reduksi terhadap salah satu di antara warisan ilmiah yang spekulatif. Sedikitnya sumbangan pemikir muslim modern terhadap psikologi modern yang cenderung materialistis adalah karena rendahnya kajian ilmiah di dunia islam berkaitan dengan persoalan jiwa dan keabadian jiwa pasca kehancuran raga.

Di dunia modern menurut Mulyadhi Kartanegara jiwa masih berada hanya pada tataran neurologis. Bahkan Mulyadhi memberikan kritik dengan menyebut psikologi modern sebagai “*brain based psychology*” bahwa menurutnya jika jiwa tidak lebih sebagai bagian neurologis dan suatu saat otak manusia tersebut mengalami kehancuran maka tidak akan ada bagian yang survive dari kehidupan manusia tersebut. Pandangan psikologi modern yang seperti ini bertentangan sekali dengan apa yang ditawarkan agama bagi kehidupan manusia. Agama tidak hanya sebuah rangkaian peribadatan akan tetapi pandangan dan keyakinan bahwa segala sesuatu yang ada dalam bentuk material juga memiliki dimensi ruhaniah, bahkan dimensi ruhaniah inilah yang paling dominan dan hakiki mempengaruhi realitas material.²

Agama memberikan keyakinan kepada manusia bahwa keselamatan kehidupan manusia dalam tahap jangka panjang hanya terjadi jika manusia memiliki kesadaran terhadap kehidupan ruhaninya dan mengolah alam semesta dalam upaya untuk meningkatkan kualitas ruhaniah bukan mengeksploitasi semesta hanya untuk kepentingan material sesaat.

Kesadaran seperti ini hanya akan dapat di apresiasi sekiranya kajian eskatologi yang jauh lebih luas dari pemaknaan terhadap doktrin-doktrin agama yang bersifat dapat dihidupkan kembali sehingga dapat memberikan sumbangan mendasar pada pandangan psikologi modern.

Dari sekian banyak masalah yang dibicarakan dalam faham eskatologi, maka pada makalah ini penulis akan memfokuskan kepada

masalah roh/jiwa sebagai sampel dalam rangka membicarakan masalah eskatologi, apakah roh/jiwa itu dibangkitkan kembali setelah hancurnya badan, mari kita mencoba melirik pendapat para filosof Islam tentang eskatologi dimaksud.

II. PEMBAHASAN

Pandangan Filosof Islam tentang Eskatologi

Eskatologi berasal dari kata *Escaton* yang secara harfiah dimaknai doktrin tentang akhir, sebuah doktrin yang membahas tentang keyakinan yang berhubungan dengan kejadian-kejadian akhir hidup manusia, seperti ; kematian, hari kiamat, berakhirnya dunia, kebangkitan kembali, pengadilan akhir, surga-neraka dan lain. Karenanya di dalam membicarakan persoalan eskatologi, persoalan mendasar yang juga menjadi pembicaraan adalah keberadaan Ruh atau Jiwa pada diri manusia dan bagaimana Ruh atau Jiwa dapat terus ada selama kematian terjadi. Hal ini merupakan doktrin prinsip pada semua agama yang sama sekali tidak disentuh pada psikologi dunia modern.

Dalam kaamus Besar Bahasa Indonesia dikatakan bahwa Eskatologi adalah suatu cabang teologi yang membicarakan tentang akhir zaman dan kehidupan diakhirat.³

Dalam istilah Islam Eskatologi dikenal dengan sebutan *Ma' d*, secara khusus al-Taft z n memaknai *Ma' d* sebagai berikut:

“Merupakan sumber atau tempat, dan hakikat kebangkitan adalah kembalinya sesuatu kepada apa yang ada sebelumnya dan yang dimaksud ini adalah kembalinya keberadaan setelah kehancuran, atau kembalinya bagian-bagian tubuh kepada penyatuan setelah keterpisahan, kepada kehidupan setelah kematian, ruh kepada tubuh setelah terpisah, sedangkan kebangkitan ruhani murni sebagaimana pandangan para filosof bermakna kembalinya ruh kepada asalnya yang nonmaterial dari keterikatan dengan tubuh material dan penggunaan alat-alat fisik atau keterlepasan terhadap kegelapan yang menyelimutinya oleh karena itu sebaiknya kita simak pendapat filosof Islam tentang eskatologi roh jiwa.

1. Al-Kindi

Roh/jiwa menurut al-Kindi adalah jauhar *basith* (tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam dan lebar) jiwa mempunyai arti penting, sempurna dan mulia. Subtansinya berasal dari subtansi Allah .

hubungannya dengan Allah sama hubungan cahaya dan matahari.⁴ Jiwa mempunyai wujud tersendiri, terpisah dan berbeda dengan jasad atau badan, jiwa bersifat rohani dan ilahy, sementara jisim mempunyai hawa nafsu dan marah.

Al-Kindi menolak pendapat Aristoteles yang mengatakan bahwa jiwa manusia sebagaimana benda-benda, tersusun dari dua unsur, materi dan bentuk. Materi ialah badan dan bentuk ialah jiwa manusia. Hubungan jiwa dengan badan sama dengan hubungan bentuk dengan materi. Bentuk atau roh itu tidak bisa mempunyai wujud tanpa materi atau badan dan begitupula sebaliknya materi atau badan tidak pula bisa wujud tanpa bentuk atau roh. Pendapat ini mengandung arti bahwa roh adalah baharu karena roh adalah form bagi badan. Form tidak wujud tanpa materi, keduanya membentuk satu kesatuan yang bersifat esensial, dan kemusnahan badan membawa kemusnahan roh/jiwa.

Dalam hal ini al-Kindi lebih condong memilih pendapat plato yang mengatakan bahwa kesatuan anatara roh dan badan adalah kesatuan acciden, binasanya badan tidak membawa binasanya roh, artinya al-Kindi memahami bahwa setelah badan hancur maka yang akan kembali mempertanggung jawabkan segala perbuatannya adalah Roh.

2. Al-Farabi

Menurut al-Farabi Roh manusia beserta materi asalnya memancar dari akal kesepuluh. Roh adalah jauhar sebagai form bagi jasad. Kesatuan keduanya merupakan kesatuan secara accident, artinya masing-masing keduanya mempunyai substansi yang berbeda dan binasanya jasad tidak membawa binasanya roh. Roh manusia disebut juga al-nafs al-natiqah, berasal dari alam ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam khalq, berbentuk, berupa, berkadar dan bergerak.⁵ Roh diciptakan tatkala jasad siap menerimanya.

Tentang bahagia dan sengsaranya roh, al-Farabi mengaitkan dengan filsafat negara utamanya. Bagi roh yang hidup pada negara, yakni roh yang kenal dengan Allah dan melaksanakan perintah Allah, maka roh ini menurut al-Farabi akan kembali kealam nafs, dan abdi dalam kebahagiaan. Roh yang hidup pada negara fasiqah, yakni roh yang kenal dengan Allah, tetapi ia tidak melaksanakan perintah Allah maka ia akan kembali ke alam nufus dan abadi dalam kesengsaraan, sementara itu, roh yang hidup pada negara jahiliyah, yakni roh yang

tidak kenal sama sekali dengan Allah dan tidak pernah melakukan perintah Allah, maka roh seperti itu akan hilang bagaikan roh hewani.⁶ Dengan demikian al-farabi menegaskan bahwa roh dihari kemudian akan bangkit mempertanggung jawabkan segala perbuatan manusia, sementara jasad akan hancur dan kembali kepada asalnya.

3. *Ibnu Sina.*

Keistimewaan pemikiran Ibnu Sina adalah pada filsafat jiwa. Kata jiwa dalam al-Qur'an dan Hadits diistilahkan dengan al-nafs atau ar-ruh. Oleh karena itu untuk membuktikan adanya roh, Ibnu Sina mengemukakan empat dalil, yaitu:

1. Dali alam kejiwaan, yaitu ini berdasarkan fenomena gerak dan pengetahuan, gerak terbagi menjadi dua jenis yaitu:
 - a. Gerakan paksaan, yaitu gerakan yang timbul pada suatu benda disebabkan adanya dorongan dari luar.
 - b. gerakan tidak paksaan, yaitu gerakan yang terjadi baik yang sesuai dengan hukum alam maupun yang berlawanan gerakan yang sesuai dengan hukum alam, seperti batu jatuh dari atas kebawah, sementara itu, yang berlawanan dengan hukum alam, seperti manusia berjalan dan burung terbang. Padahal menurut berat badannya manusia mesti diam, sedangkan burung sehatusnya jatuh kebumi. Hal ini dapat terjadi karena adanya penggerak khusus yang berbeda dengan unsur jisim, penggerak ini disebut dengan roh.⁷
2. Konsep "Aku" dan klesatuan fenomena psikologis, yaitu didasarkan pada hakikat manusia, jika manusia seseorang membicarakan pribadinya atau mengajak orang lain berbicara, yang dimaksudkan pada hakikatnya adalah rohnya, bukan jisimnya, ketika anda berkata, saya akan keluar atau saya akan tidur, maka ketika itu yang dimaksud bukanlah gerak kaki atau memejamkan mata, tetapi hakikatnya adalah roh. Begitu juga dalam masalah psikologi, terdapat keserasian dan kordinasi yang megesankan yang menunjukkan adanya suatu kekuatan yang menguasai dan mengaturnya. Kendatipun masalah itu berbeda-beda, bahkan kadang-kadang saling bertentangan, namun semuanya berada pada satu fokus yang tetap dan berhubungan dengan suatu dasar yang tidak berubah-ubah, bagaikan diikat dengan ikatan yang kokoh yang dapat menghimpun

bagia-bagiannya yang berjauhan.⁸ Kekuatan yang menguasai dan mengatur tersebut adalah Roh.

3. Dalil Kontinuitas. Yaitu dalil yang berdasarkan perbandingan roh dan jasad. Jasad menuasia senantiasa mengalami perubahan dan pergantian. Kulit yang kita pakai sekarang ini tidak sama dengan kulit sepuluh tahun yang lewat karena telah mengalami perubahan, seperti pengerut dan berkurang. Demikian pula halnya dengan jasad yang lain, selalu mengalami perubahan, sementara itu roh bersifat kintinu, tidak mengalami perubahan dan pergantian. Roh yang kita pakai sekarang adalah roh sejak lahir juga dan akan berlangsung selama umur tanpa mengalami perubahan. Olehkarena itu, roh berbeda dengan jasad.⁹
4. Dalil manusia terbang atau melayang di udara, dalil inimenunjukkan daya kripsi yang sangat mengagumkan, meskipun dasarnya bersifat asumsi atau khayalan, namun tidak mengurangi kemampuannya dalam memberikan keyakinan. Karena diandaikan seorang tercipta sekali jadi dan mempunyai wujud yang sempurna, kemudian diletakkan diudara dengan mata tertutup. Ia tidak melihat apapun. Anggota jasadnya dipisah-pisahkan sehingga ia tidak merasakan apa-apa. Dalam kondisi demikiania tetap yakin bahwa dirinya ada. Disaat itu mengahayalkann adanya tangan, kaki, dan organ jasad lainnya, tetapi semua organ jasad tersebut ia khayalkan bukan bagian dari dirinya. Dengan demikian berarti penetapan tentang wujud dirinya bukan hal dari indera dan jasmaninya, melainkan dari sumber lain yang berbeda dengan jasad, yakni roh.¹⁰

Dari argumen yang dikemukakan oleh Ibnu Sina maka tergambarlah bagi kita bahwa Ibnu Sina mengisyaratkan bahwa jiwa merupakan substansi rohani, tidak tersusun dari materi-materi sebagaimana jasad. Kesatuan antara keduanya bersifat accident, hancurnya jasad tidak membawa pada hancurnya roh, oleh karena itu aliran eskatologi roh akan bangkit kembali di hari kemudian.

4. Ibnu Miskawaih

Jiwa menurut Ibnu Miskawaih, adalah jauhar rohani yang tidak hancur dengan sebab kematian jasad. Ia adalah kesatuan yang tidak terbagi-bagi. Ia akan hidup selalu, Ia tidak dapat dirabah dengan panca indera karena ia bukan jisim dan bagian dari jisim. Jiwa dapat menangkap keberadaan zatnya dan ia mengetahui ketahuan dan

keaktivitasannya. Argumen yang dimajukannya ialah jiwa dapat menangkap bentuk sesuatu yang berlawanan dalam waktu yang bersamaan, seperti warna hitam dan putih, sedangkan badan tidak dapat demikian¹¹.

Statemen yang terakhir diatas, dimaksudkan Ibnu Miskawaih untuk mematahkan pandangan kaum materialis yang meniadakan jiwa bagi manusia. Ternyata Ibnu Miskawaih berhasil membuktikan adanya jiwa pada diri majusia dengan argumen seperti diatas. Namun, jiwa tidak dapat bermateri, sekalipun ia bertempat pada materi, karena materi hanya menerima satu bentuk dalam waktu tertentu.¹²

Jadi, Ibnu Miskawaih mensinyalkan bahwa jiwa yang tidak dapat dibagi-bagi itu tidak mempunyai unsur, sedangkan unsur-unsur hanya terdapat pada materi. Namun demikian, jiwa dapat menyerap materi yang kompleks dan nonmateri yang sederhana.

Dalam kesempatan lain, Ibnu Miskawaih juga membedakan antara pengetahuan jiwa dan pengetahuan pancaindera,. Secara tegas ia katakan bahwa panca indera tidak dapat menangkap selain apa yang dapat diraba atau diindera. Sementara jiwa dapat menangkap apa yang dapat ditangkap opanca indera, yakni yang dapat diraba dan juga yang tidak dapat diraba.¹³

Tentang balasan di akhirat, sebagaimana al-Farabi, Ibnu Miskawaih juga menyatakan bahwa jiwalah yang akan menerima balasan (kevahagiaan dan kesengsaraan) di akhirat. Karena, menurutnya, kelezatan jasmaniah bukanlah kelezatan yang sebenarnya.¹⁴

4. Al-Ghazali,

Al-Ghazali melontarkan sanggahan luar biasa keras terhadap pemikiran para filosof. Adapun yang dimaksudkan para filosof disini dalam berbagai literatur disebutkan ialah selain Aristoteles dan Plato, juga al-Kindi, al-Farabi dan Ibnu Sina, karena merekalah dipandang al-Ghazali sangat bertanggung jawab dalam menerima dan menyebarluaskan pemikiran filosof dari Yunani di dunia Islam.

Salah satu kritikan al-Ghazali kepada para filosof adalah menyangkut masalah roh yang mengatakan bahwa mustahil mengembalikan roh kepada jasad semula. Menurut mereka, rohani setelah berpisah dengan jasad berarti kehidupan telah berakhir dan tubuh telah hancur. Penciptaan kembali berarti penciptaan baru yang tidak

sama dengan yang berlalu, pengandaian hal ini berarti mengimplikasikan kadimnya suatu hal dan baharunya hal yang lain. Akan tetapi jika diandaikan terjadi kebangkitan jasad, maka akan menempuh jalan yang sulit dan panjang, seperti adanya manusia yang memakan manusia dan adanya manusia yang cacat, pincang, dan lainnya, maka disurga nanti akan ada sifat kekurangan dan ada pulah satu roh dengan dua tubuh atau sebaliknya. Padahal di surga suci dari demikian, jika tidak demikian, maka akan terjadi proses yang panjang.

Menurut al-Ghazali, kekalnya roh setelah mati tidak bertentangan dengan ajaran agama Islam, hjadits – hadits menyebutkan pula bahwa roh-roh mausia merasakan adanya kebaikan atau siksa kubur dan lain-lain. Semua ini sebagai indikasi adanya kekelan roh, sementara itu kebangkitan jasmani secara ekspilisit telah ditegaskan syara, dengan arti jiwa dikembalikan pada tubuh, baik tubuh semula maupun tubuh yang lain, atau tubuh yang baru dijadikan. Karena tubuh manusia dapat bedrganti bentuk, seperti dari kecil menjadi besar, dari kurus menjadi gemuk, dan sebaliknya. Hal yang penting ada suatu tubuh berbentuk jasmani yang dapat merasakan kepedihan dan kebahagiaan. Allah Maha Kuasa mencipgakan segala sesuatu. Allah dengan kemahakuasaannya tidak merasa sulit menjadikan dari setitik sperma mejadi aneka macam tubuh, seperti tulang, daging, kulit, urat saraf dan lainnya. Justuru itu Allah jauh lebih mudah mengembalikan rohani pada tubuh di akhirat ketimbang penciptaan pertanma kali.¹⁵

Menurut penulis Prinsip eskatologi menjadi satu bagian dari prinsip keimanan di dalam Islam, tanpa keyakinan tentang prinsip ini maka batallah keimanan seseorang terhadap Islam, namun demikian prinsip ini menjadi sebuah diskursus yang sangat panjang di dalam Islam bukan berkaitan terhadap dasar keberadaannya akan tetapi berkaitan dengan pembuktian filosofis terhadap pandangan eskatologi ini serta bagaimana bentuk kehidupan yang akan muncul pasca kematian tersebut.

6. Ibnu Rusyd

Menurut Ibnu Rusyd sanggahan al-Gazali terhadap para filosof Muslim, tentang kebangkitan jasmani di akhirat tidak ada, adalah tidak benar. Mereka tidak mengatakan demikian. Semua agama, tegas Ibnu Rusyd, mengakui adanya hidup kedua di akhirat, tetapi mereka berbeda interpretasi mengenai bentuknya. Diantara mereka ada yang

berpendapat bahwa yang akan dibangkitkan hanya rohani dan ada pula yang mengatakan rohani dan jasmani. Namun yang jelas, kehidupan diakhirat tidak sama dengan kehidupan di dunia ini. Hal ini sesuai dengan hadits, ”disana akan dijumpai apa yang tidak pernah dilihat mata, tidak pernah didengar telinga dan tidak pernah terlintas dalam pikiran” dan ucapan Ibnu Abbas: ”Tidak akan dijumpai diakhirat hal-hal bersifat keduniaan kecuali nama saja” hidup diakhirat tentu saja lebih tinggi daripada hidup di dunia ini.¹⁶

Namun demikian Ibnu Rusyd menyadari bahwa bagi orang awam soal kebangkitan itu perlu digambarkan dalam bentuk jasmani dan rohani. Karena kebangkitan jasmani bagi orang awam lebih mendorong mereka untuk melakukan pekerjaan atau amalan yang baik dan menjauhi pekerjaan atau amalan yang buruk.¹⁷

Menurut Ibnu Rusya, sikap al-Ghazali sendiri tidak konsisten, saling bertentangan dengan ucapannya sendiri. Dalam buku *Thahafuf al-falasifah*, al-Ghazali mengatakan tidak ada seorang muslim pun yang berpendapat bahwa kebangkitan jasmani tidak ada. Akan tetapi, dalam bukunya mengenai tasawuf, ia mengemukakan bahwa pendapat kaum sufi yang ada nanti hanya kebangkitan rohani.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa perbedaan pendapat antara al-Ghazali dengan Filosof Muslim hanya perbedaan interpretasi tentang ajaran dasar dalam Islam, bukan perbedaan antara menerima atau menolak ajaran dasar tersebut. Dengan arti hanya perbedaan ijtihad antara al-Ghazali dan Filosof Muslim, atau dengan kata lain, perbedaan otak antara satu Muslim dengan otak seorang Muslim lainnya dalam memahami ayat-ayat tentang kebangkitan di akhirat. Hal ini lumrah terjadi di kalangan ulama Islam. Perbedaan seperti ini tidak akan membawa pada kekafiran. Lebih lanjut Ibnu Rusyd menekankan hadits Rasulullah saw. Siapa yang benar dalam berijtihad dan di bidangnya ia ia mendapat dua pahala dan siapa yang salah dalam ijtihadnya ia mendapat satu pahala¹⁸

Dengan demikian, menurut Ibnu Rusyd, tuduhan kafir yang dilontarkan al-Ghazali terhadap para filosof Muslim dalam tiga butir masalah di atas tidak pada tempatnya. Kendatipun diandaikan interpretasi mereka keliru, namun kesalahan mereka termasuk kesalahan ijtihad yang bisa dimaafkan. Jika tuduhan dilontarkan kepada para filosof Muslim

melanggar ijma, maka dalam pemikiran tisdak terjadi ijma' ualam secara pasti.

Terlepas dari hal diatas, agaknya polemik antara Ibnu Rusyd dan al-Ghazali ibni dapat diartikan permusuhan orang-orang mukmin , dengan arti kesamaan pendapat anantara mereka.

II. Kesimpulan

1. Agama memberikan keyakinan kepada manusia bahwa keselamatan kehidupan manusia dalam tahap jangka panjang hanya terjadi jika manusia memiliki kesadaran terhadap kehidupan ruhaninya dan mengolah alam semesta dalam upaya untuk meningkatkan kualitas ruhaniah bukan mengeksploitasi semesta hanya untuk kepentingan material sesaat
2. Eskatologi menjadi satu bagian dari prinsip keimanan di dalam Islam, tanpa keyakinan tentang prinsip ini maka batallah keimanan seseorang terhadap Islam, namun demikian prinsip ini menjadi sebuah diskursus yang sangat panjang di dalam Islam bukan berkaitan terhadap dasar keberadaannya akan tetapi berkaitan dengan pembuktian filosofis terhadap pandangan eskatologi ini serta bagaimana bentuk kehidupan yang akan muncul pasca kematian tersebut.
3. Para Filosof Islam pada dasarnya tidak mengakui adanya kebangkitan jasmani pada hari kemudian, karena itu bertentangan dengan rasio.

Endnotes

¹Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h.182

² <http://aprilins.com/2010/eskatologi>

³Tim Pustaka Phomix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Baru* (Cet.III; Jakarta Barat; PT. Media Pustaka Phomix, 2008), h. 231

⁴Kamal al-Yazid, *al-Anshush al-Falsafiyat al-Muyassarah*, (Beirut, Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1963), h.76

⁵ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: rajawali, 1983), h. 136

-
6. Al-Farabi, *Ard' Ahl al-Madinah al-Fadhlah*, (Kairo, Maktabah Mathaba'at MuhammadAli, tt.), h. 99-100
7. Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, Cet; IV Jakarta ; PT. Raja Grafindo Persada, 2010), h. 106
- ⁸*Ibid*,
- ⁹ Ibrahim Madkur, *Fi Falsafah al-Islamiyah wa Manhaj wa Tatbiqih*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), h. 144-145
- ¹⁰. *Ibid*, h. 145-147
- ¹¹T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafat fi al-Islam*, Terj. Ke dalam bahasa Arab oleh Muhmmad Abd al-nady Abu Zaidah, (Kairo: Mathba'ah Taklif, 1962), h. 189
- ¹²M.M.Syarif, (Ed), *The History of Muslim Philosophy*, (New York: Dover Publications, 1967), h. 473
- ¹³T.J. De Boer, *op.cit.*, h. 182
- ¹⁴Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlak fi al-Islam* (Kairo, dar al-A'arif 1945), h. 70
- ¹⁵. *Filsafat Islam, filosof dan Filsafatnya*, h. 173
- ¹⁶Ibnu Rusy, *Fashl al-Maqal wa Taqrir bayin al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittishal*, Tarikh Muhammad Immarat, (Kairo: dar al-Maarif, 1972), h. 866
- ¹⁷Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 47
- ¹⁸*Ibid*, h. 44

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h.182
- Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry* Jakarta: rajawali, 1983
- Al-Farabi, *Ard' Ahl al-Madinah al-Fadhlah*, Kairo, Maktabah Mathaba'at MuhammadAli, tt
- Ahmad Tafisr, *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, Cet.XVIII, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2010
- Asmoro Achmadi, *Filsafat Umum*, Cet.X: Jakarta: Rajawali Pers, 2010
- Dodong Djiwapradja, *Islam, Filsafat dan Ilmu*, Cet. I; Jakrta: Pt. Dunia Pustaka Jaya, 1984.
- <http://aprilins.com/2010/eskatologi>
- Ibrahim Madkur, *Fi Falsafah al-Islamiyah wa Manhaj wa Tatbiquh*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968.
- Juhaya S. Praja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, Cet. IV, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010
- Kamal al-Yazid, *al-Anshush al-Falsafiyat al-Muyassarah*, Beirut, Dar al-'Ilmi li al-Malayin, 1963
- Nurchalis Madjid, *Islam Universal*, Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, Cet; IV Jakarta ; PT. Raja Grafindo Persada, 2010
- Sholihin, *Perkembangan Pemikiran Filsafat Dari klasik Hingga Modern*, Cet.I; Bandung: Cv. Pustaka setia, 2007
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, Cet. IV: Jakarta: PT. Rakagrafindo Persada, 2010
- Susanto, A. *Filsafat Ilmu, Suatu kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, Cet. I; Jakarta: Bumi Aksara, 2011
- Tim Pustaka Phomix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia, Edisi Baru* `Cet.III; Jakarta Barat; PT. Media Pustaka Phomix, 2008