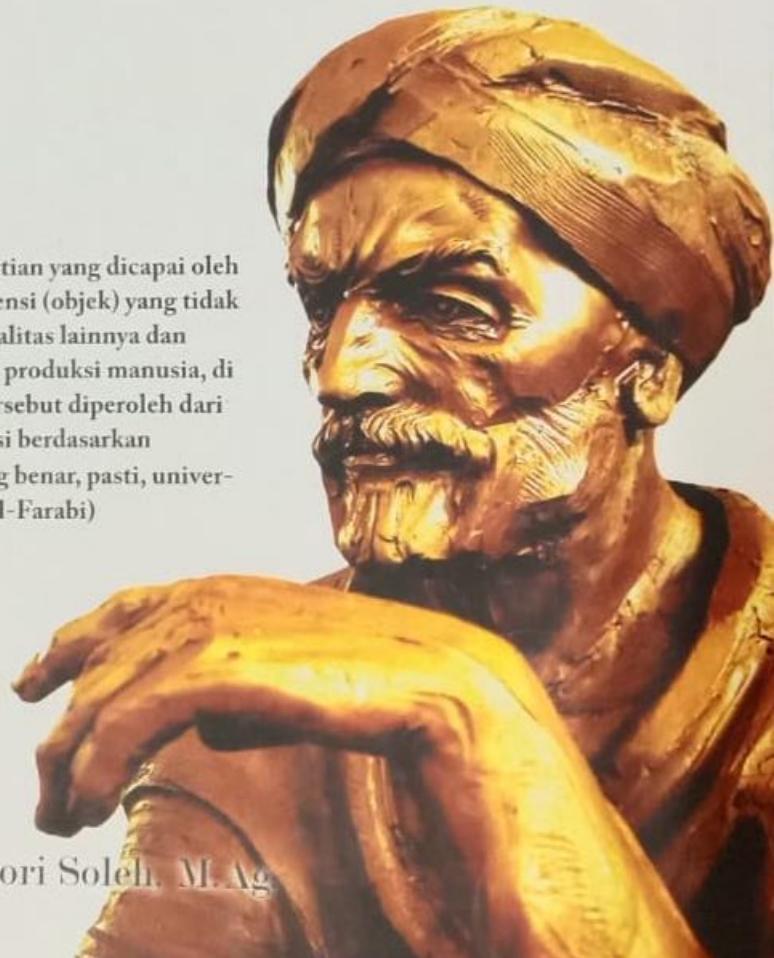




Integrasi Agama & Filsafat

Pemikiran Epistemologi al-Farabi

"Ilmu adalah kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang eksistensi (objek) yang tidak tergantung pada realitas lainnya dan sistem-sistem hasil produksi manusia, di mana keyakinan tersebut diperoleh dari metode demonstrasi berdasarkan premis-premis yang benar, pasti, universal, dan unggul". (al-Farabi)



Dr. A. Khudori Soleh, M.Ag

INTEGRASI
AGAMA & FILSAFAT
Pemikiran Epistemologi al-Farabi



INTEGRASI
AGAMA & FILSAFAT
Pemikiran Epistemologi al-Farabi

Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag.



UIN-MALIKI PRESS
2010

INTEGRASI AGAMA DAN FILSAFAT
(Pemikiran Epistemologi al-Farabi)
Dr. Achmad Khudori Soleh, M.Ag.
© Achmad Khudori Soleh, 2010

All right reserved

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi
buku ini dengan cara apapun, tanpa izin tertulis dari Penulis

Penulis : Dr. Achmad Khudori Soleh,, M.Ag.
Editor : Muhammad In'am Esha, M.Ag.
Desain Isi : Bayu Tara Wijaya
Desain Sampul : Robait Usman

UMP 10048
Cetakan I: September 2010
ISBN 978-602-958-307-6

Diterbitkan pertama kali oleh
UIN-MALIKI PRESS (Anggota IKAPI)
Jalan Gajayana 50 Malang 65144
Telepon/Faksimile (0341) 573225
E-mail: admin@uinmalikipress.com
<http://www.uinmalikipress.com>

KATA PENGANTAR



Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt yang mengajarkan pada hamba-Nya sesuatu yang belum diketahuinya. Shalawat serta salam semoga tercurahkan kepada manusia agung, Muhammad saw, yang tanpanya tidak akan tersingkap kesempurnaan rahasia-rahasia wujud spiritual-metafisik. Shalawat dan salam semoga juga tersampaikan kepada para shahabat dan *ahl al-bait*-nya yang tersucikan.

Masalah posisi dan hubungan antara wahyu dan rasio, atau antara agama dan filsafat, telah menjadi persoalan yang rumit dalam sejarah pemikiran Islam. Kutub ekstrim dari dua hal itu juga telah melahirkan pertentangan sengit di antara para pendukungnya, bahkan tidak jarang menimbulkan korban. Vonis kufur yang diberikan al-Ghazali terhadap kaum filosof, khususnya al-Farabi dan Ibn Sina, juga hukuman pengasingan yang dijatuhkan pada Ibn Rusyd serta pembakaran atas buku-buku filsafatnya, adalah salah satu bukti tentang sengitnya pertentangan antara dua kutub ini. Karena itulah, para pemikir Muslim sejak abad-abad pertengahan telah berusaha keras memecahkan dan menjelaskan posisi serta hubungan di antara dua kutub ini.

Menurut Yusuf Musa, apa yang dilakukan para ahli dalam masalah ini tidak lepas dari salah satu dari tiga tindakan.¹ Pertama, mengambil wahyu dan mengenyampingkan rasio. Ini umumnya dilakukan oleh para tokoh agama non-filosof. Al-Syafi'i (767-820 M) kiranya dapat dijadikan contoh dalam kasus ini. Dalam *al-Risâlah*, ia secara tegas menyatakan bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber kebenaran dan tidak ada yang dapat dijadikan pegangan kecuali wahyu.²

Kedua, mengutamakan rasio dan menepikan wahyu. Ini umumnya dilakukan para rasionalis murni atau filosof Muslim yang dianggap kurang peduli dengan ajaran agamanya. Pemikiran Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M) kiranya dapat dijadikan contoh. Al-Razi adalah orang yang sangat mengunggulkan rasio. Baginya, rasio adalah anugerah terbaik dari Tuhan. Dengan rasio manusia telah mampu mengetahui yang baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio pula manusia mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri secara baik. Kita tidak boleh melecehkannya, tidak boleh membatasinya, mengendalikan atau memerintahnya, sebab justru rasiolah yang membatasi, yang mengendalikan dan memerintah. Kita harus bertindak sesuai dengan perintahnya dan senantiasa merujuk padanya dalam segala hal.³ Berdasar kemampuan dan posisi rasio yang demikian tinggi, al-Razi menganggap bahwa pengangkatan seorang nabi dan turunnya wahyu

¹ M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Mâ'arif, tt), 46.

² Al-Syafi'i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940), 20.

³ Ibn Zakaria al-Razi, "Al-Thibb al-Ruhâni" dalam *Rasâ'il Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973), 17-18.

adalah suatu yang berlebihan. Tegasnya, ia menempatkan wahyu di bawah kekuatan dan kendali rasio.⁴

Ketiga, mendamaikan atau mencari titik temu antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, lewat segala cara. Ini dilakukan para filosof Muslim atau kalangan yang peduli dengan doktrin keagamaan dan filsafat. Para pemikir seperti al-Kindi (806-875 M), al-Farabi, al-Sijistani (w. 1000 M), Miskawaih (w. 1030 M), Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Tufail (w. 1185 M) dan Ibn Rusyd umumnya dimasukkan dalam kategori ini.

Meski demikian, argumen dan cara yang dipakai kelompok terakhir ini ternyata tidak sama. Al-Kindi mengakui bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda, dari aspek sumber maupun metodenya. Filsafat berasal dari pengetahuan diskursif sedang agama berasal dari wahyu Ilahi. Meski demikian, tujuan tertinggi yang ingin dicapai keduanya adalah sama, yaitu ilmu ketuhanan (metafisika) yang disebut sebagai ilmu kebenaran pertama, sehingga tujuan agama dan filsafat adalah sama.⁵ Artinya, al-Kindi mempertemukan agama dan filsafat pada bentuk substansinya, pada kajian puncaknya yakni kebenaran tertinggi atau kebenaran tunggal yang sama-sama dicari oleh filsafat dan

⁴ Lihat Abd Rahman Badawi, “Muhammad Ibn Zakaria al-Razi” dalam MM. Sharif (ed), A History of Muslim Philosophy, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 415; Ibrahim Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyah Manhaj wa Tathbiquh* (Mesir: Dar al-Ma’arif, tt), 90-91.

⁵ Louis Gardet, “Al-Taufiq Bain al-Dīn wa al-Falsafah `ind al-Fārābī”, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam *Al-Fārābī wa al-Hadlārah al-Insāniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 130.

agama.⁶ Argumen yang sama disampaikan oleh Ibn Miskawaih. Menurutnya, agama dan filsafat bertemu pada puncak pencapaian, yaitu bahwa apa yang ingin dicapai filosof dan seorang nabi adalah sama, kebenaran tunggal, hanya beda caranya. Nabi mencapai kebenaran puncak lewat wahyu sedang filosof mencapainya lewat kekuatan nalar dan renungan-renungan filosofis.⁷ Menurut Ibn Thufail, agama dan filsafat sama-sama mencari kebenaran tunggal dan tertinggi. Watak seperti itu, sebagaimana yang digambarkan dalam novelnya yang berjudul “Hay ibn Yaqzhân”, telah menjadi fitrah bagi keduanya, sehingga ia tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.⁸

Argumen yang berbeda disampaikan oleh al-Sijistani yang menjelaskan hubungan agama dan filsafat dengan cara tetap membedakan dan memisahkan keduanya. Menurutnya, agama dan filsafat adalah dua hal yang memang berbeda. Agama bersumber dari wahyu sedang filsafat dari rasio. Tujuan keduanya juga berbeda. Tujuan agama adalah kebahagiaan batin sedang tujuan filsafat adalah kepuasan intelektual. Namun, keduanya dapat berdamai dengan cara tetap pada posisinya masing-masing tanpa harus dicampur-adukkan.⁹

⁶ Kamil M. Uwaïdah, *Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fî al-`Ushûr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), 38.

⁷ Ibn Miskawaih, *Al-Fauz al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H), 102.

⁸ Kamil M. Uwaïdah, Ibn Thufail *Failusûf al-Islâmî fî al-`Ushûr al-Wusthâ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 131.

⁹ M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah*, 68.

Al-Farabi, tokoh yang dikaji dalam buku ini, mempunyai cara dan argumentasi tersendiri yang berbeda. Al-Farabi mempertemukan wahyu dan rasio, agama dan filsafat, tidak pada tujuan akhir yang hendak dicapai atau pada substansi ajarannya melainkan pada sumber asalnya. Menurutnya, agama dan filsafat berasal dari sumber yang sama, yaitu apa yang disebut dengan istilah “intelek aktif” (*العقل الفعال*). Intelek aktif inilah yang menurunkan wahyu kepada seorang rasul yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu keagamaan, sekaligus memberikan “ilham” pada para filosof yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu filosofis. Sedemikian, sehingga tidak ada perbedaan sumber asal antara ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu filosofis.

Terselesaikannya buku ini tidak lepas dari dukungan banyak pihak. Karena itu, saya harus mengucapkan terima kasih kepada semuanya. *Pertama*, kepada semua dosen saya di UIN Su-Ka, Yogyakarta, khususnya Prof. Dr. HM. Amin Abdullah dan Prof. Dr. H. Machasin, yang telah banyak memberi bimbingan dan arahan selama saya menempuh studi di sana; *kedua*, pimpinan UIN Maulana Malik Ibrahim (MALIKI), Malang, tempat saya mengabdi, khususnya Rektor dan para Pembantu Rektor yang telah banyak memberi bantuan, baik moril maupun materiil; *ketiga*, pimpinan di Fakultas Psikologi UIN Maliki Malang, tempat saya berkantor, dan para kolega, yang telah banyak memberi kelonggaran selama saya studi; *keempat*, pihak penerbit UIN-Maliki Press yang telah menerbitkan naskah ini; *kelima*, istri tercinta, Erik Sabti Rahmawati, M.Ag, M.A, dan anak-anak (Hadziq, Syafa dan Tasya) atas semua pengertian dan pengabdiannya; *keenam*, pihak-pihak lain yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu. Sekali lagi

terima kasih kepada semuanya. Tanpa dukungan, kerjasama, kritik dan kerja keras, buku ini tidak mungkin sampai kepada pembaca. *Jazâkum Allâh khair jazâ'.*[]

Malang, 2010

A Khudori Soleh

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini berdasarkan pedoman sebagai berikut:

Latin	Arab	Latin	Arab
dl	ض	'	ا
th	ط	b	ب
zh	ظ	t	ت
'	ع	ts	ث
gh	غ	j	ج
f	ف	h	خ
q	ق	kh	د
k	ك	d	ذ
l	ل	dz	ر
m	م	r	ز
n	ن	z	س
w	ه	s	ش
h	ي	sy	ص
y		sh	

Daftar Isi



Kata Pengantar	v
Pedoman Transliterasi	xii
Daftar Isi.....	xii
BAB I Pendahuluan.....	1
BAB II Sketsa Biografis al-Farabi	18
A. Kondisi Sosial Politik	18
B. Gerak Intelektual	23
C. Riwayat Hidup.....	30
D. Karya-Karya dan Kontribusinya.....	33
BAB III Sumber Pengetahuan.....	43
A. Konsep Tentang Pengetahuan	46
B. Intelek Aktif Sumber Pengetahuan.....	52
C. Realitas Wujud Sebagai Sumber	60
D. Mempertemukan Agama dan Filsafat.....	74
BAB IV Cara Mendapatkan Pengetahuan.....	94
A. Sarana-Sarana Yang Dibutuhkan.....	96
B. Tahap-Tahap Perolehan Pengetahuan	115
C. Metode Ilmu Keagamaan dan Ilmu Filosofis .	126
BAB V Validitas Pengetahuan	137
A. Keunggulan Premis	139
B. Kesesuaian Dengan Tujuan Akhir.....	144
C. Pertimbangan Realisasi	153

BAB VI Penutup	157
Daftar Pustaka	159
Riwayat Hidup.....	170

BAB I

PENDAHULUAN



Satu hal penting dalam keilmuan dan upaya pengembangannya adalah pemahaman dan penguasaan atas masalah epistemologi. Sebab, ia berkaitan dengan tata cara berpikir yang melahirkan dan menentukan validitas sebuah keilmuan. Seperti ditulis Ali Syariati, pengetahuan yang benar tidak akan lahir kecuali dari cara berpikir yang benar, sedang cara berpikir yang benar itu sendiri hanya bisa muncul dari epistemologi yang benar.¹⁰ Karena itu, Hasan Hanafi dan Baqir Sadr, misalnya, menempatkan epistemologi pada posisi yang sangat menentukan, sebagai penyebab hidup matinya filsafat dan keilmuan. Siapa yang tidak menguasai epistemologi tidak akan mampu mengembangkan keilmuannya.¹¹

Dalam kajian tentang epistemologi, ada dua bentuk atau aliran yang sangat dominan dan dijadikan pegangan, yaitu rasionalisme dan empirisme. Dua aliran ini bahkan dianggap sebagai pilar utama metode keilmuan

¹⁰ Ali Syariati, Humanisme Antara Islam dan Madzhab Barat, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992), 28; Lihat juga Bashir Dabla, “Ali Syariati dan Metodologi Pemahaman Islam”, dalam jurnal al-Hikmah, edisi 4 (Bandung: Febr 1992), 91.

¹¹ Hasan Hanafi, Dirâsât Falsafiyah (Kairo: Maktabah al-Misriyah, tt), 261; M. Baqir al-Shadr, Falsafatuna, terj. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1999), 25.

modern (*modern scientific method*). Maksudnya, dua prinsip ini dijadikan parameter untuk mengukur keilmiahan sebuah ilmu atau teori, yaitu apakah dia rasional atau dapat dibuktikan secara empirik. Suatu pandangan yang tidak memenuhi dua kriteria tersebut tidak dianggap ilmiah.¹² Prinsip-prinsip ini pada fase berikutnya digunakan untuk menilai seluruh bentuk realitas: realitas individu, realitas sosial maupun realitas keagamaan, dan prinsip tersebut telah menjadi begitu dominan. Kenyataannya, hampir tidak ada disiplin keilmuan di belahan dunia yang tidak menggunakan parameter ini, tidak terkecuali masyarakat Islam.¹³ Tidak sedikit sarjana muslim yang menggunakan prinsip tersebut untuk membedah, menganalisa dan mengembangkan keilmuan Islam, baik dalam bidang tafsir, hadis, ilmu kalam, fiqh, maupun persoalan-persoalan sosial Islam lainnya. Paling tidak, apa yang terjadi di sebagian dosen UIN, IAIN, STAIN dan PTAI yang semua *nota bene* lembaga-lembaga pendidikan Islam, secara jelas menunjukkan hal itu.

Padahal, prinsip-prinsip tersebut bukan tanpa masalah. Empirisme, misalnya, menurut laporan Traverso untuk Unesco, dalam banyak hal justru mendorong terjadinya reduksionisme dan pada gilirannya kemudian membawa pada gambaran realitas yang tidak tepat.¹⁴ Pendekatan analisis ini –memecah masalah menjadi unit-unit sederhana, memeriksanya lalu menyusunnya kembali menjadi kesatuan— tidak cukup memadai jika berurus

¹² Stephen Mason, *A History of the Science* (New York: Collier Books, 1962), 117.

¹³ Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Muhyidin (Bandung: Pustaka, 1987), 86.

¹⁴ Buzzati Traverso, *the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow* (New York: UNESCO, 1977), 410.

dengan benda kompleks seperti benda hidup, karena keseluruhan ternyata tidak sama dengan jumlah bagian-bagiannya. Karena itu, sains modern kemudian menjadi sangat terbatas. Banyak permasalahan dunia dan manusia lolos dari analisis sains.¹⁵

Selain itu, secara umum, prinsip-prinsip ini tidak pernah benar-benar menunjukkan sesuatu yang objektif dan “ilmiah” seperti yang dikumandangkan. Apa yang dimaksud sebagai objektif, yaitu yang merujuk pada realitas yang sama sekali terpisah dari diri kita dan tidak tercampuri oleh keyakinan-keyakinan atau nilai-nilai kita, sama sekali tidak pernah terjadi. Sebab, seorang ternyata tidak pernah bekerja secara *a priori* tetapi berdasarkan paradigmanya, yaitu cara pandang yang tak pelak terbentuk oleh pengaruh personal, pertimbangan-pertimbangan kekelompokan, dan cara pandang sosialnya. Alam tidak pernah menguraikan dirinya sendiri. Sang ilmuwan itulah yang memberi makna atas pesan-pesan alam, berdasarkan teori dan keyakinannya. Artinya, sebagaimana ditulis David Bloor, apa yang dianggap sebagai realitas objektif atau apa yang diterima sebagai fakta, sebenarnya, bukan realitas yang sesungguhnya tetapi sesuatu yang telah terseleksi dan tergantung dari paradigma (*paradigm-dependent*) yang telah dibangun oleh sang ilmuwan.¹⁶

Kenyatan-kenyataan tersebut belum lagi jika dikaitkan dengan khazanah keilmuan Islam. Paling tidak ada dua persoalan mendasar yang terjadi antara prinsip-prinsip rasionalisme-empirisme dan Islam. *Pertama*,

¹⁵ Haidar Baqir, “Pengantar” dalam Mehdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*, terj. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 1999), 16.

¹⁶ David Bloor, *Social Imagery of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1968), 53.

prinsip empirisme yang menyatakan bahwa segala sesuatu harus dapat diukur secara pasti dan empirik menjadi tidak berkaitan dan bahkan dapat menggiring pada penyingkiran dunia transenden, seperti alam malakut atau alam ghaib, karena semua itu tidak dapat di observasi secara empirik inderawi.¹⁷ Kenyataan tersebut jelas berbeda dengan pemahaman Islam. Dalam kosmologi tradisional Islam, apa yang ada tidak hanya yang empirik tetapi juga non-empirik, yang keseluruhannya tersusun atas tiga tatanan prinsip: materiil, psikhis dan spiritual. Dalam pemahaman kaum sufistik, tiga bentuk prinsip wujud tersebut secara berurutan masing-masing diistilahkan dengan *nasût*, *malakût* dan *jabarût*. Selanjutnya, di atas tiga bentuk tersebut masih ada apa yang diistilahkan sebagai *lâhût* yang diartikan sebagai prinsip kreatif wujud. Karena itu, secara ontologis, ia adalah absolut alam ciptaan atau alam ciptaan paling tinggi dan absolut. Paling atas adalah eksistensi Ilahi (Dzat) yang diistilahkan dengan *hahût*. *Hahût* dari kata *huwa* adalah realitas tertinggi yang tidak terbatas, realitas tidak tergapai dan prinsip yang tidak dapat disifati serta tidak dapat ditentukan. Karena itu, Dia adalah absolut murni. Kelima bentuk realitas tersebut, dalam pemahaman sufi, disatukan dalam apa yang diistilahkan sebagai doktrin “lima keberadaan Ilahiyah” (*al-hadlárát al-Ilâhiyyah al-khams*).¹⁸

Kedua, secara metodologis, karena sifatnya yang lebih menekankan aspek rasionalitas, prinsip rasionalisme juga dapat menggiring pada proses penyingkiran wahyu

¹⁷ Ziauddin Sardar, Exploration in Islamic Science (Albani: Sunny Press, 1989), 75.

¹⁸ F. Schoun, Dimensions of Islam (London: Allen & Unwin, 1970), 144; Osman Bakar, “Masalah Metodologi dalam Sain Islam” dalam Tauhid dan Sains, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 32.

sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan sebagaimana yang terjadi di kebanyakan masyarakat Barat. Benar bahwa di Barat, tidak ditempatkannya teks suci sebagai salah satu sumber pengetahuan adalah akibat konflik mereka dengan gereja di masa lalu, tetapi ilmuan muslim yang mengikutinya juga menyatakan hal yang tidak berbeda, yakni tidak mungkinnya menggabungkan metode ilmiah dengan wahyu (al-Qur'an). Hal tersebut jelas tidak sesuai dan prinsip keilmuan Islam yang justru mengklaim wahyu sebagai sesuatu yang sentral, sebagai sumber pengetahuan.

Di Barat, beberapa pemikir memang telah mengkaji ulang dua model epistemologi tersebut. Kant (1729-1804 M) dan Wittgenstein (1889-1951 M), misalnya, mengoreksi epistemologi di atas dengan menambahkan aspek intuisi sehingga memungkinkan wahyu masuk sebagai salah satu sumber pengetahuan.¹⁹ Akan tetapi, apa yang dimaksud sebagai intuisi ini sama sekali berbeda dengan pengertian intuisi dalam Islam, karena intuisi Kant dan Wittgenstein lebih merupakan konsep-konsep pemahaman yang diderivasikan dari abstraksi-abstraksi yang dihasilkan oleh berbagai ‘tangkapan’ indera,²⁰ sehingga ia masih bersifat empirik, bukan metafisik sebagaimana dalam Islam.

Berdasarkan kenyataan tersebut, secara intrinsik, metode dan prinsip rasionalisme-empirisme berarti tidak sesuai dan tidak memadai untuk membedah khazanah ilmu-ilmu keislaman yang senantiasa berkaitan dengan

¹⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Meiklejohn (New York: Buffalo, 1990), 100. Untuk Wittgenstein, lihat Roger Scruton, *Sejarah Singkat Filsafat Modern* dari Descartes sampai Wittgenstein, terj. Zainal Arifin, (Jakarta, Simpati, 1986), 341.

²⁰ Kant, *Ibid*, 66; Scruton, *Ibid*, 344.

realitas metafisik dan terilhami oleh wahyu. Artinya, di sini dibutuhkan epistemologi alternatif yang berpijak pada kekuatan nalar dan data-data empirik tanpa harus menafikan otoritas wahyu dan meniadakan realitas metafisik. Begitu pula pengetahuan yang dideduksi dari wahyu dan realitas metafisik tanpa mengorbankan kekuatan nalar dan data-data empirik. Paling tidak, perlu adanya solusi yang dapat menjembatani antara kutub ekstrim rasionalisme-empirisme di satu sisi dengan wahyu-realitas metafisik di sisi yang lain.

Dalam kondisi dan adanya kebutuhan tersebut, jika kita mengkaji sejarah filsafat Islam, beberapa tokoh pemikir muslim klasik ternyata telah mencoba mengatasi hal itu. Al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh neoplatonis Islam, menyatakan bahwa pengetahuan tidak bersumber pada rasio ataupun realitas empirik melainkan pada apa yang di istilahkannya sebagai *al-'aql al-fa``âl* (intelek aktif).²¹ Ia adalah entitas kosmik yang berfungsi untuk membuat realitas semesta menjadi aktual di satu sisi dan membuat intelek manusia mampu menangkap bentuk dan hakekat realitas tersebut di sisi yang lain. Pengetahuan dari intelek aktif tersebut dapat diterima dan dipahami oleh siapapun yang dapat berhubungan dengannya, seorang nabi ataupun filosof. Nabi menerima pengetahuan lewat proses wahyu yang kemudian melahirkan ilmu-ilmu keagamaan sedang filosof lewat renungan yang kemudian

²¹ Ada dua istilah bahasa Indonesia yang menunjuk makna `aql dalam bahasa Arab, yaitu akal dan intelek. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, akal diartikan sebagai daya pikir yang dapat berkonotasi positif (cerdik) atau negative (licik), sedang intelek diartikan sebagai daya pikir yang lebih tinggi berkenaan dengan ilmu pengetahuan disamping berarti orang yang terpelajar. Pusat Bahasa Depdiknas, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta, Balai Pustaka, 2005), 18 dan 437. Dengan memperhatikan bahwa yang dimaksud al-Farabi dengan istilah ini adalah daya pikir yang lebih tinggi dan bersifat metafisik berkenaan dengan pengetahuan, maka istilah al-'aql diterjemahkan dengan “intelek”, bukan “akal”.

memunculkan filsafat.²² Dengan pemahaman ini, maka filsafat dan ilmu-ilmu yang bersifat rasional dan empirik di satu sisi, dan ilmu-ilmu keagamaan yang bersifat intuitif dan metafisik di sisi yang lain, berarti berasal dari sumber yang sama, yaitu intelek aktif, sehingga tidak ada dikhotomi di antara keduanya.

Gagasan al-Farabi yang berusaha mempertemukan dualisme antara kutub rasionalisme-empirisme seperti yang terjadi saat ini menjadi menarik untuk dikaji. Secara metodologis, bagaimana manusia dapat berhubungan dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*) yang berfungsi sebagai sumber pengetahuan dan mampu memahami realitas-realitas yang diaktualkan olehnya? Di mana posisi rasio ketika berhadapan dengan intelek aktif? Di mana juga posisi teks suci dan realitas empirik ketika berhadapan dengan intelek aktif yang metafisik dan universal?

Menurut *Lexicon Encyclopedia*, epistemologi yang biasa dipahami sebagai “teori pengetahuan” (*theory of knowledge*) adalah bagian dari filsafat yang mengkaji masalah-masalah yang berkaitan dengan pengetahuan, meliputi sumber, cara dan kriteria sebuah pengetahuan.²³ Secara garis besar, epistemologi berkaitan dengan dua

²² Al-Farabi, “*Tahshîl al-Sa`âdah*” (The Attainment of Happiness) dalam Muhsin Mahdi (tran & ed), *Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: The Free Press, 1962), 44-5. Selanjutnya disebut *Tahshîl al-Sa`âdah*; Al-Farabi, “*Uyûn al-Masâ'il*” dalam Friedrich Dieterich (ed), *Al-Tsamirah al-Mardliyah* (Leiden: EJ Brill, 1890), 64. Selanjutnya disebut *Uyûn al-Masâ'il*.

²³ *Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990), 221; Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 6. Sebagian orang ada yang menyamakan epistemologi dengan metodologi. Bedanya, epistemologi bersifat filosofis dan bisa untuk semua disiplin keilmuan sedang metodologi bersifat praksis untuk masing-masing keilmuan, Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Galian, 1986), 13.

pertanyaan pokok: (a) “Apa yang dapat diketahui?” (*what can be known?*) dan (b) “Bagaimana hal itu dapat diketahui?” (*how can it be known?*). Pertanyaan pertama berkaitan dengan sumber pengetahuan, pertanyaan kedua berhubungan dengan cara memperoleh pengetahuan.²⁴

Berdasarkan hal tersebut, masalah pokok yang dikaji dalam buku ini adalah: Apa sumber pengetahuan dalam konsep keilmuan al-Farabi? Bagaimana cara untuk mendapatkan pengetahuan? Apa ukuran validitas pengetahuannya?

Tujuan penulisan buku ini adalah untuk melakukan eksplorasi atas pemikiran epistemologi al-Farabi. Adapun signifikasinya dapat dilihat dari tiga aspek. *Pertama*, aspek material kajian. Epistemologi yang menjadi materi kajian ini adalah sesuatu yang sangat penting dan menentukan bagi upaya pengembangan keilmuan, di mana tanpa epistemologi—seperti ditulis Ali Syariati, Hasan Hanafi dan Baqir Sadr di atas—seseorang akan sulit atau bahkan tidak akan dapat mengembangkan ilmunya. Berdasarkan hal itu, maka melacak tradisi dan pemikiran epistemologis Islam seperti pemikiran epistemologi al-Farabi, tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan pemikiran sesudahnya, menjadi sangat penting dan relevan dalam upaya pengembangan keilmuan Islam saat ini dan yang akan datang.

Kedua, aspek kebutuhan. Aspek ini muncul sebagai respon atas berbagai kelemahan dari bentuk-bentuk epistemologi yang ada. Persoalan ini telah banyak disampaikan para pakar, dari Barat maupun Islam. Traverso dan Huston Smith, secara tegas

²⁴ O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1982), 1-2; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London: Routledge, 1992), 36.

menyatakan bahwa nalar empirisme yang sering digunakan saat ini telah mendorong terjadinya reduksionisme yang pada gilirannya kemudian membawa pada gambaran dunia dan realitas yang tidak tepat.²⁵ Sementara itu, Husein Nasr dan Osman Bakar menyatakan bahwa rasionalisme dan empirisme yang lepas dari ajaran wahyu dan agama telah menyebabkan terjadinya kekeringan spiritual dan hilangnya jati diri manusia dan kemanusiaan. Karena itu, menurut mereka, dibutuhkan epistemologi lain yang lebih konprehensif yang dapat mengisi kekurangan-kekurangan tersebut.²⁶ Persoalan dan kebutuhan tersebut, saat ini, umumnya dipecahkan lewat gagasan-gagasan tentang integrasi antara agama dan sains yang dilakukan oleh perorangan seperti Ian G. Barbour dan John F. Haught, atau kelembagaan seperti UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, UIN Maulana Malik Ibrahim, Malang atau Departemen Agama RI.²⁷

Berdasarkan kenyataan tersebut, kajian atas pemikiran epistemologi al-Farabi yang berusaha mempertemukan dikotomi antara wahyu dan rasio menjadi

²⁵ Buzzati Traverso, *the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow* (New York: UNESCO, 1977), 410; Huston Smith, *Beyond the Post-Modern-Mind* (New York: Crossroad, 1982).

²⁶ Husein Nasr, *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1989); Osman Bakar, “Masalah Metodologi dalam Sain Islam” dalam Tauhid dan Sains, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 76-84.

²⁷ Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransinkus Borgias (Bandung: Mizan, 2005); John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama*, terj. Fransinkus Borgias (Bandung: Mizan, 2004); Zainal Abidin Baqir (et al), *Integrasi Ilmu dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005); Amin Abdullah (et al), *Menyatukan Kembali Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003). Di UIN Maliki Malang, upaya integrasi tersebut dikenal dengan konsep “Pohon Ilmu”, sedang Departemen Agama lewat pertemuan-pertemuan seperti Annual Conference di Bandung: tanggal 26-30 November 2006 yang mengambil tema “Integrasi Agama dan Sains”.

penting bagi setiap upaya untuk memenuhi kebutuhan di atas. Paling tidak, kajian dalam buku ini dapat dijadikan masukan bagi diskusi-diskusi atau pemikiran-pemikiran yang berusaha melakukan integrasi antara agama dan filsafat atau agama dan sains sebagaimana yang sedang marak saat ini.

Ketiga, aspek ketokohan. Al-Farabi seperti disinggung di atas adalah tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan filsafat dan pemikiran sesudahnya, Islam maupun Barat. Gagasan-gagasannya telah mendorong lahirnya pemikiran-pemikiran baru yang kreatif dan inovatif. Karena itu, kajian terhadap tokoh yang berpengaruh ini akan memberi sumbangan yang sangat berarti. Apalagi kenyataannya, saat ini tampak ada kecenderungan kuat di kalangan muda Muslim khususnya untuk mengkaji ulang warisan keilmuan Islam klasik dalam upaya membangun peradaban Islam masa depan. Secara umum, tampilnya apa yang disebut gerakan “post-tradisionalisme Islam” dengan jargon “rekonstruksi nalar klasik sebagai syarat bagi terwujudnya peradaban masa depan” adalah bukti akan hal itu. Secara khusus, prinsip-prinsip pemikiran al-Farabi dikaji kembali oleh tokoh-tokoh seperti Hasan Hanafi dan al-Jabiri dalam upaya pengembangan khazanah keilmuan Islam.²⁸

Kajian tentang al-Farabi ini memang bukan yang pertama. Namun, harus dikatakan juga bahwa dari semuanya—sejauh yang dapat dilacak—belum ditemukan karya tulis atau penelitian terdahulu yang secara serius mengkaji persoalan epistemologisnya. Abdul Karim Marraq dari Tunis dan Yasin Aribi dari Libya menulis

²⁸ Hasan Hanafi, Islamologi 2, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), 63-128; al-Jabiri, Kritik Pemikiran Islam, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), 154-165.

tentang *metafisika* al-Farabi. Abdul Karim menjelaskan konsep ketuhanan al-Farabi yang menurutnya merupakan dzat maha sempurna dan tidak berkaitan dengan ruang dan waktu, karena Dia adalah rasio mutlak. Sementara itu, Yasin Aribi menulis argumentasi al-Farabi dalam membuktikan adanya Yang Wujud (Tuhan) tersebut, yang terdiri atas tiga hal: argumen teologis, logika Aristotelian dan prinsip emanasi.²⁹

Yuhana Qumair, Ibrahim Madkour dari Mesir, Deborah L. Clack dari Toronto, Saeed Sheikh dari Pakistan dan Muhsin Mahdi dari Iraq menulis tentang *filsafat* al-Farabi secara umum. Yuhana, Ibrahim Madkour, Deborah dan Saeed Shaekh menguraikan serba ringkas pemikiran al-Farabi tentang logika, emanasi, teori jiwa, teori sepuluh kecerdasan, teori tentang akal, teori kenabian dan politik. Hal yang sama dilakukan Muhsin Mahdi yang menulis konsep politik al-Farabi.³⁰ Meski demikian, mereka belum menjelaskan hubungan intelek dengan ilmu, hubungannya dengan teks suci (al-Qur'an) dan bagaimana bisa dijadikan sumber pengetahuan atau lainnya dari persoalan-persoalan epsitemologis.

Osman Bakar dari Malaysia dan Shaleh Hamaranah menulis tentang *klasifikasi ilmu* al-Farabi

²⁹ Abdul Karim Marraq, “Al-Ilâhiyyât ind al-Fârâbî” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 64-95; M. Yasin Aribi, “Al-Dalîl al-Wujûd ind al-Fârâbî” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 210-215.

³⁰ Yuhana Qumair, Falâsifah al-Arab al-Fârâbî (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986); Ibrahim Madkour, “Al-Farabi” dalam MM. Sharif, A History of Muslim Philosophy, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 450-468; Deborah L. Black, “Al-Farabi” dalam Hossein Nasr & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, I (London & New York: Routledge, 1996), 178-197; Saeed Sheikh, Studies in Muslim Philosophy (Lahore: New Anarkali, 1997), 82-96; Muhsin Mahdi, “Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy” dalam Issa J. Boullata, An Anthology of Islamic Studies (Kanada: McGill, 1992), No. 14.

yang terdiri atas empat bagian, yakni metafisika, ilmu-ilmu matematis, ilmu kealaman dan ilmu politik.³¹ Therese-Anne Druart menulis tentang *konsep kebahagiaan* al-Farabi, bahwa kebahagiaan manusia terletak pada kemampuannya untuk mengaktualisasikan seluruh potensi dirinya.³² Sementara itu, Utsman Isa dari Sudan, Qasim Janub dari Kazaghtan dan Miska M. Amin menulis tentang *metodologi* pemikiran al-Farabi. Utsman dan Janub menulis secara ringkas filsafat al-Farabi yang menggunakan logika dan aturan berpikir Aristoteles. Akan tetapi, keduanya tidak menjelaskan pandangan al-Farabi tentang posisi logika itu sendiri ketika berhadapan dengan teks suci (al-Qur'an). Di sisi lain, secara sangat ringkas juga, Miska Amin menulis pembagian akal al-Farabi.³³

Abdul Wahid Wafa dari Sudan, Hasan Susytasy dari Yugoslavia, Abid Jabiri dari Maroko dan Abbas Hilmi dari Iraq menulis tentang pandangan *sosial politik* al-Farabi. Wahid Wafa memberi catatan kaki atas *al-Madīnah al-Fādlīlāh* karya al-Farabi, Hasan Susytasy menjelaskan hubungan antara konsep masyarakat dalam *al-Madīnah al-Fādlīlāh* dengan konsep masyarakat Plato; Jabiri menulis hubungan antara politik al-Farabi dengan ajaran agama, sedang Abbas Hilmi menjelaskan

³¹ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997); Shaleh Hamaranah, “Ihs̄hā’ al-Ulūm al-Fārābī wa al-Manhaj al-Ilmī” dalam Hasan Bakar, Al-Fārābī wa al-Hadlārah al-Insāniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 45-63.

³² Therese-Anne Druart, “Al-Farabi’s Causation of the Heavenly Bodies” dalam Parviz Morewedge, Islamic Philosophy and Mysticism (New York: Caravan Book, 1981), 35-46.

³³ Utsman Isa, “Al-Manhaj ind al-Fārābī” dalam Hasan Bakar, Al-Fārābī wa al-Hadlārah al-Insāniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 109-126; Qasim Janub, “Uṣlūb al-Taṭkīr ind al-Fārābī” dalam Hasan Bakar, Al-Farabi wa al-Hadlārah al-Insāniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 257-259; Miska M. Amin, Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam (Jakarta: UI Press, 1983), 39-41.

pandangan al-Farabi tentang masyarakat, bahwa ia adalah organisasi yang akan hidup secara baik jika dipimpin oleh pemimpin yang filosof.³⁴

Abd Jabbar, Muhsin Mahdi, Baqir Ulwan dan Ibrahim Samarai yang semuanya dari Irak menulis tentang *sastra dan seni*. Abd Jabbar dan Ibrahim Samarai menulis sumbangan al-Farabi dalam sastra, Muhsin Mahdi menguraikan prestasi al-Farabi dalam seni musik sedang Baqir Ulwan menjelaskan karakteristik syair-syair al-Farabi.³⁵ Sementara itu, Majid Fakhri menulis pengaruh neo-Platonis dalam pemikiran al-Farabi serta pengaruh pemikiran al-Farabi di Andalus.³⁶

Untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dikaji dalam penelitian ini, digunakan dua teori pokok. Pertama, klasifikasi epistemologi dari al-Jabiri dan Mulyadi Kartanegara yang terdiri atas 4 bentuk, yaitu *bayâni*, *burhâni*, *irfâni* dan *tajrîbi*. Bayani adalah epistemologi yang menyatakan bahwa ilmu bersumber

³⁴ Ali Abd Wahid Wafa, Al-Madînah al-Fâdlîlîh li al-Fârâbî (Kairo: Alam al-Kutub, 1973); Hasan Susyasy, “Al-Madînah al-Fâdlîlîh wa Jumhîriyah Aflâthûn” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 216-225; Abid Jabiri, “Masyrû’ Qirâ’ah Jadîdah Lifalsafah al-Fârâbî al-Siyâsiyah wa al-Dîniyah” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 339-376; Abbas Hilmi, “Arâ’ al-Fârâbî fî al-Mujtama`” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 478-501.

³⁵ Abd Jabbar Daud, “Makânah al-Fârâbî fî Târîkh Nazhariyah al-Muhâkâh fi al-Syi’r” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 285-300; Muhsin Mahdi, “Al-Ta’âlfîm wa al-Tajribah fî al-Tanjîm wa al-Mûsyiqî” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 260-274; M. Baqir Ulwan, “Syî’r al-Fârâbî dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 301-3-6.

³⁶ Majid Fakhri, “Atsar al-Fârâbî fî al-Falsafah al-Andalusiyah” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 435-449; Majid Fakhri, A History of Islamic Philosophy (London: Longman, 1983), 106-126.

pada teks di mana cara mendapatkannya adalah lewat analisis teks, sedang validitasnya didasarkan atas kesesuaianya dengan makna teks. Burhani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada akal, cara perolehan ilmunya lewat logika, dan validitasnya dengan koherensi. Irfani adalah epistemologi yang mendasarkan diri pada intuisi (*kasyf*), cara perolehan ilmunya lewat olah ruhani, dan validitasnya dengan intersubjektif.³⁷ Sementara itu, tajribi adalah bentuk epistemologi yang mendasarkan diri pada realitas empirik, cara perolehan ilmunya lewat observasi atau eksperimen dan validitasnya dengan korespondensi.³⁸

Kerangka teori di atas digunakan untuk menganalisis pemikiran al-Farabi secara umum. Prinsip-prinsip dan tata kerja epistemologis al-Farabi dianalisis dan diklasifikasikan berdasarkan atas empat model epistemologi tersebut, sehingga dapat diketahui posisi dan kecenderungannya. Berdasarkan kajian pendahuluan, al-Farabi tampak mempunyai kecenderungan tersendiri meski sama-sama menganut prinsip rasionalitas *burhānī*.

Kedua, teori kesadaran diri dari Suhrawardi. Teori ini menyatakan bahwa pengetahuan yang valid hanya dapat dicapai lewat hubungan langsung tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui. Namun, hubungan ini tidak bersifat pasif melainkan aktif di mana subjek dan objek satu sama lain hadir dan tampak pada esensinya sendiri. Pertemuan subjek-objek inilah yang disebut kesadaran diri, yaitu adanya pengetahuan

³⁷ Al-Jabiri, Bunyah al-Aql al-Arabi (Beirut: Markaz al-Tsaqafah, 1990). Al-Jabiri sendiri hanya menulis 3 bentuk epistemologi, yaitu bayāni, burhāni dan irfāni. Model epistemologi tajrībi didasarkan atas uraian Mulyadi Kartanegara dalam bukunya, Pengantar Epistemologi Islam (Bandung: Mizan, 2003), 52.

³⁸ Mulyadhi, ibid.

langsung tentang dirinya sendiri. Dari prinsip ini kemudian dikembangkan bahwa segala yang menyadari esensinya sendiri berarti juga memberi kesadaran pada tingkatan wujud yang sama. Selanjutnya, ketika realitas wujud diri adalah bagian dari realitas wujud lain yang lebih besar, maka seseorang –dengan kesadaran dirinya—berarti akan dapat naik dan berhubungan dengan realitas-realitas yang lebih tinggi. Namun, kesadaran diri bukan bersifat mistik melainkan rasional. Artinya, ia muncul bukan berdasarkan atas olah spiritual melainkan berangkat dari olah dan kekuatan nalar.³⁹ Dengan teori ini seseorang akan dapat mengerti dan memahami realitas-realitas metafisik yang dalam nalar empirisme dianggap tidak ada, bukan lewat mistik melainkan karena kekuatan rasio, sehingga masalah-masalah metafisik dapat dipahami dan diterima secara logis.

Objek penelitian filsafat terdiri atas dua bentuk, yaitu objek material dan objek formal.⁴⁰ Objek material penelitian ini adalah pikiran-pikiran epistemologi al-Farabi atau materi-materi gagasan sang tokoh yang berkaitan dengan persoalan epistemologi, sedang objek formalnya adalah bentuk atau bangunan pemikiran epistemologinya.

Kajian ini sendiri merupakan penelitian kualitatif yang bersifat analisis non-hipotesis, sehingga tidak memakai standar mazhab tertentu, selain kerangka umum pendekatan untuk tahap deskriptif dan beberapa teori yang dijadikan sebagai pijakan analisis. Data-data yang diteliti dikumpulkan dari kepustakaan. Data-data yang ada dibagi dalam tiga bagian; *primer*, *sekunder* dan *umum*. Data

³⁹ Husein Ziai, Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi, terj. Afif Muhammad (Bandung: Zaman, 1998), 141-143.

⁴⁰ Lorens Bagus, Kamus Filsafat (Jakarta: Gramedia, 1996), 731.

primer adalah gagasan-gagasan yang ditulis sendiri oleh sang tokoh, data sekunder adalah pemikiran-pemikiran sang tokoh yang digambarkan orang lain, sedang data umum adalah teori-teori yang berkaitan dengan pokok bahasan, yaitu epistemologi. Dalam penelitian ini, data utama diambil dari sumber primer, sedang data sekunder hanya dipakai sebagai bahan konfirmasi atau sebagai penunjang dari sumber pertama.

Pemikiran epistemologis al-Farabi sebagaimana yang tertuang dalam buku-buku primer tersebut kemudian dipilih-pilah dan diambil bagian-bagiannya yang sesuai dengan kajian-kajian pokok epistemologi, yaitu sumber, cara dan validitas ilmu.⁴¹ Artinya, data-data yang masih tersebar tersebut diklasifikasikan dan ditentukan bagian-bagiannya yang membahas masalah sumber ilmu, cara-cara untuk mendapatkan ilmu dan kriteria validitas ilmu. Hasil klasifikasi tersebut kemudian dideskripsikan dalam bentuk tulisan sesuai dengan sub-bahasan masing-masing. Dalam proses klasifikasi dan pemilihan tersebut, adanya pemenggalan dan “pemerkosaan” ide atau pemikiran sang tokoh menjadi tidak terhindarkan. Akibatnya, kesalahan atau ketidaktepatan pemahaman bisa saja terjadi. Untuk menghindari hal itu, setidaknya menguranginya, peneliti melakukan *cross-check* dengan cara mengkaji ulang referensi yang digunakan, membandingkan dengan data primer lainnya atau membandingkan dengan data sekunder yang membahas masalah tersebut.

⁴¹ Pembacaan atas teks-teks klasik karya al-Farabi sendiri dilakukan secara hermeneutis. Artinya, teks-teks tersebut tidak hanya dipahami pada konteksnya pada lalu tetapi juga saat ini sehingga dapat dipahami secara lebih baik. Sumaryana, Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31.

Setelah itu, data-data yang dihasilkan dianalisis dan dibandingkan dengan metode komparatif agar dapat diketahui persamaan dan perbedaannya. Dalam proses perbandingan ini, beberapa pemikiran lain dari tokoh Muslim sendiri maupun dari Barat sengaja ditampilkan sekilas untuk membantu memudahkan pemahaman dan menampakkan posisi masing-masing. Analisa ini dilakukan pada setiap bahasan, sehingga dapat diketahui secara lebih rinci persamaan dan perbedaan keduanya. Terakhir, hasil perbandingan tersebut kemudian dikaji secara kritis untuk dilihat implikasi dan konsekuensi logis yang ditimbulkannya, dalam bidang pemikiran maupun metodologis, kemudian ditutup dengan kesimpulan.

Untuk menjawab masalah pokok yang diajukan di atas, maka pembahasan buku ini dibagi dalam bab-bab sebagai berikut. Bab I Pendahuluan, sebagai pengantar. Bab II menjelaskan latar belakang tokoh, riwayat hidup, karya-karya dan pengaruhnya pada pemikiran sesudahnya, sehingga dapat dipahami pemikirannya secara utuh dan benar. Bab III menguraikan konsep al-Farabi tentang pengetahuan, sumber-sumbernya, realitas sebagai sumber dan objek pengetahuan dan persoalan antara wahyu dan rasio. Bab IV menjelaskan cara-cara untuk mendapatkan pengetahuan, sarana-sarana yang dibutuhkan dan persoalan antara metode ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu filosofis. Bab V menguraikan pandangan al-Farabi tentang parameter-parameter yang digunakan untuk menentukan validitas ilmu. Bab VI adalah penutup berupa kesimpulan dan saran. []

BAB II

SKETSA BIOGRAFIS AL-FARABI



Gagasan atau sebuah karya pemikiran, sebagaimana dinyatakan Karl A. Steenbrink, adalah ekspresi dan hasil dari proses komunikasi sang tokoh dengan kondisi sosial lingkungannya.⁴² Artinya, sebuah ide, gagasan atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pengetahuan tersebut. Gagasan bersumber dari pengetahuan yang dibentuk secara sosial (*socially constructed*). Karena itu, pemikiran al-Farabi di sini tidak akan bisa dipahami secara baik dan tepat tanpa melihat sejarah atau tradisi panjang yang melingkupinya.

A. Kondisi Sosial Politik

Al-Farabi hidup pada periode kedua masa pemerintahan Abbasiyah: suatu masa di mana khalifah-khalifah yang memerintah di Baghdad secara politis tidak

⁴² Karel A. Steenbrink, Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19 (Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang, 1985), 4.

lagi kuat seperti sebelumnya, sehingga mereka tidak kuasa melawan kehendak para perwira pengawal keturunan Turki, dan secara intelektual pemikiran rasional Muktazilah mulai memudar seiring dengan munculnya kembali ajaran salaf. Menurut al-Khudlari,⁴³ periode kedua Bani Abbas ini merentang dari tahun 847 M. (masa kekhilifahan al-Mutawakkil) sampai tahun 945 M. (masa kekuasaan al-Mustakfi).

Masuknya pengaruh perwira Turki ke dalam pemerintahan Bani Abbas, menurut Harun Nasution,⁴⁴ bermula dari kebijakan al-Mu'tashim (833-842 M), seorang khalifah Abbasiyah dari ibu yang berasal dari Turki, yang mengambil orang-orang Turki sebagai pengawal pribadinya. Para tentara Turki ini, pada masa berikutnya, menduduki jabatan wazir-wazir dan begitu berkuasa, sehingga para khalifah sesudah al-Mu'tashim tidak mampu menolak kehendak mereka.⁴⁵ Dalam sistem

⁴³ Pembagian periodesasi ini mengikuti al-Khudlari. Ia membagi kekuasaan Bani Abbas dalam lima periode kekuasaan; periode pertama adalah masa keemasaan, yang merentang antara tahun 750 M sampai 847 M, masa kekuasaan al-Saffah sampai al-Watsiq. Saat itu kekuasaan dan kekuatan berada di tangan khalifah sendiri dan ilmu pengetahuan serta kebudayaan maju pesat. Periode kedua adalah masa di mana khalifah banyak dipengaruhi para perwira keturunan Turki dan tampilnya ajaran salaf menggantikan aliran Muktazilah, antara tahun 847 M. sampai 945 M, masa al-Mutawakkil sampai al-Mustakfi. Periode ketiga, merentang antara tahun 945 M sampai 1070 M di mana khalifah di bawah kendali orang-orang Bani Buwaih. Periode keempat antara tahun 1073 M sampai 1160 M di mana khalifah di bawah kendali Bani Saljuk, dan periode kelima adalah setelah ini sampai jatuhnya Baghdad ke tangan Mongol, tahun 1257 M. Lihat, M. al-Khudlari, *Muḥādīrat al-Umam al-Islāmiyah* (Kairo: tp, 1921), 542-543.

⁴⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, I (Jakarta: UI Press, 1985), 68.

⁴⁵ Tentang bagaimana sang khalifah tidak mampu menolak kehendak para wazir dan pengawal keturunan Turki ini, bisa dilihat dari keluhan al-Radī, khalifah Abbasiyah yang ke-20, yang memerintah pada tahun 934 sampai 944 M, saat al-Farabi tinggal di Baghdad. Ia menyatakan bahwa semua kegiatan khalifah diatur oleh wazir dan pengawalnya, para pengawal bisa datang kepada khalifah

pemerintahan Bani Abbas, sebagaimana diketahui, terdapat wazir-wazir yang pada dasarnya berkedudukan di bawah khalifah. Pada diri wazir terdapat dua kekuasaan sekaligus; kekuasaan sipil dan militer, di samping sebagai penasihat dan pembantu khalifah. Di bawah wazir terdapat sekretaris (*kâtib*) yang bertugas membantu tugas-tugas wazir, yang terbagi atas beberapa bagian, seperti *kâtib al-rasâ'il* (administrasi), *kâtib al-kharaj* (pajak), *kâtib al-jundi* (tentara) dan *kâtib al-qâdli* (hakim). Di antara para katib, adalah al-Fadlal ibn al-Rabi` pada masa Harun al-Rasyid (786-809 M), Ahmad ibn Yusuf pada masa al-Ma`mun (813-833 M), al-Hasan ibn Wahab pada masa al-Watsiq (842-847 M), dan ibn al-Qasim al-Karkhi yang membela ilmu-ilmu filsafat dan merupakan sahabat al-Farabi, wazir khalifah al-Radli (934-940 M). Para khalifah biasanya memilih katib dari orang yang luas ilmu dan ahli sastra, sehingga bisa membuat gaya bahasa yang fasih.⁴⁶

Pada masa khalifah Bani Abbas periode pertama, kewaziran tersebut masih bisa dikontrol oleh khalifah, bahkan bisa dipecat atau dibunuh bila dicurigai hendak menggoyahkan kedudukan khalifah. Akantetapi, pada

semaunya, meski pada malam hari, dan mereka tidak akan bekerja jika perintah yang diberikan khalifah tidak berkenan di hatinya. Lihat Akbar S. Ahmad, Discovering Islam Making Sense of Muslim History and Society (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), 55.

⁴⁶ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), 35. Selain wazir, khalifah Bani Abbas, mengikuti kebiasaan khalifah Umayyah, juga mengangkat lembaga yang disebut “Hâjib”. Hâjib adalah lembaga atau pejabat yang bertugas mengatur keamanan khalifah dan mengatur orang-orang yang hendak menemui khalifah. Pada masa Bani Abbas, kedudukan Hâjib ini semakin tinggi sesuai dengan tingkat kemajuan budaya saat itu. Hâjib bahkan menjadi ekskutif, di samping wazir, di mana pejabat-pejabat senantiasa berkonsultasi dengannya dalam berbagai urusan negera. Tidak jarang, Hâjib memainkan peranan politik kotor, seperti al-Fadlal ibn al-Rabi` yang menyalaikan api fitnah antara khalifah al-Amin (809-813) dengan al-Makmun. Lihat Hasan Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâmî* (Kairo: al-Nahdlah al-Misriyah, 1964), 265.

periode berikutnya, lembaga kewaziran begitu kuat dan berkuasa, tidak terkontrol khalifah, sehingga ada yang berani menyatakan diri sebagai *sultan*, ada yang menyatakan diri sebagai *amîr al-umarâ'* atau *al-mulk* seperti yang dilakukan Bani Buwaih.⁴⁷ Al-Watsiq (842-847 M), khalifah ke-9 yang berkuasa setelah al-Mu'tashim, pernah berusaha melepaskan diri dari pengaruh wazir-wazir keturunan Turki dengan memindahkan ibu kota negara ke Samarra, tetapi para khalifah justru bertambah mudah dikuasai mereka. Akhirnya, pada masa al-Mu'tadlid (870-892 M), ibu kota dikembalikan ke Baghdad.⁴⁸

Ketidakmampuan khalifah mengontrol kewaziran tersebut menyebabkan provinsi-provinsi di daerah menjadi jauh dari pengawasan pemerintahan pusat. Kondisi ini mendorong para penguasa daerah untuk berkuasa penuh atas wilayah masing-masing (otonom) yang kemudian melahirkan dinasti-dinasti kecil di wilayah, meski masih mengakui keberadaan khalifah di Baghdad. Apalagi pada kenyataannya, para penguasa di daerah tersebut bisa mengorganisasi pasukan sendiri, yang bahkan sangat besar. Daerah Transoxiana, Turkistan, tempat di mana al-Farabi lahir dan menempuh kehidupan awalnya, adalah provinsi otonom yang berada di bawah kekuasaan Bani Saman, suatu dinasti yang berkuasa penuh atas wilayah Turkistan sampai Khurasan, antara tahun 874-998 M. Al-Farabi tumbuh di bawah pemerintahan Nashr ibn Ahmad (874-892 M). Dinasti yang mengklaim dirinya sebagai bangsa Persia dan keturunan Sasaniyah ini dilukiskan sebagai “salah satu dinasti terbaik yang pernah

⁴⁷ Yousouf Sou'eb, Sejarah Daulat Abbasiyah, II (Jakarta: Bulan Bintang, tt), 172.

⁴⁸ Harun Nasution, Islam Ditinjau, 69.

berkuasa”, karena dukungannya yang besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra.⁴⁹ Begitu pula daerah Syiria, khususnya Damaskus dan Aleppo, tempat di mana al-Farabi menghabiskan masa tuanya. Wilayah tersebut sepenuhnya dikontrol oleh Bani Hamdan, dinasti yang berkuasa antara 905-1003 M. Para penguasa dinasti ini, tidak berbeda dengan Bani Saman, juga sangat gandrung akan ilmu pengetahuan dan filsafat. Di antara yang paling terkenal adalah Saif al-Daulah Abu al-Hasan Ali (944-966 M), yang hidup semasa dan memberikan dukungan keilmuan kepada al-Farabi.⁵⁰

Dalam kondisi politik yang seperti ini pula, tidak jarang provinsi-provinsi yang sama-sama berada dalam wilayah kekhalifahan Bani Abbas saling menyerang dan menduduki daerah lain sebagai upaya untuk memperluas wilayah kekuasaan masing-masing, sebagaimana yang terjadi pada tahun 945-946 M. Saat itu, terjadi krisis politik antara Bani Ikhisd yang menguasai provinsi Syiria dengan Bani Hamdan yang berkuasa di Mosul, yang menyebabkan pasukan Bani Hamdan menyerang dan menduduki Aleppo dan Damaskus yang ada dalam kekuasaan Ikhidiyah, berturut-turut pada tahun 945 dan 946 M. Setelah itu, mereka meminta khalifah di Baghdad untuk menetapkan dan mengakuinya sebagai penguasa baru atas wilayah atau daerah yang diduduki.⁵¹

Dengan kondisi politik yang demikian, kekhalifahan Bani Abbas saat itu sesungguhnya telah terbagi dalam berbagai wilayah otonom yang dikuasai sepenuhnya oleh para amir daerah. Kedudukan khalifah

⁴⁹ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A'yân*, V (Beirut: Dar al-Syadir, tt.), 155; George Zidan, *Târikh Adâb al-Lughah al-Arâbiyah*, I (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 249.

⁵⁰ Zidan, *ibid*, 251.

⁵¹ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 36.

lebih merupakan simbol kekuasaan seremonial belaka, seperti kedudukan raja dalam sistem pemerintahan Inggris sekarang. Namun, yang jelas, dalam kaitannya dengan kehidupan dan karir intelektual al-Farabi, para amir atau sultan wilayah, di Turkestan maupun Aleppo, ternyata adalah para penguasa yang sangat apresiatif terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan filsafat. Itulah sebabnya mengapa ketika terjadi perubahan politik di Baghdad, yaitu saat khalifah al-Mutawakil (847-861 M) memberangus kalangan Muktazilah yang rasionalis untuk kemudian beralih pada golongan Ibn Hanbal yang salaf, al-Farabi tetap bisa leluasa mendalami dan berdiskusi tentang filsafat di Aleppo.

B. Gerak Intelektual

Kegiatan-kegiatan ilmiah pada masa kekhalifahan Bani Abbas bergerak dinamis seiring dengan dinamika politik yang ada. Menurut Atiyeh,⁵² kegiatan-kegiatan intelektual periode ini menempuh dua jalan yang berbeda, yang kadang bisa saling bersilang atau berbenturan satu sama lain. *Pertama*, jalan ortodoks atau salaf yang dianut kebanyakan kaum Muslim. Jalan ini menuju kepada pembangunan dan pengembangan “ilmu-ilmu bayani”,⁵³ seperti filologi, sejarah dan yurisprudensi (*fiqh*). *Kedua*, jalan yang kurang ortodoks (*khalâf*) yang dipengaruhi oleh kebudayaan-kebudayaan Yunani, Syiria dan Persia. Jalan ini menuju pada pengembangan berbagai disiplin tentang

⁵² George N. Atiyeh, Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim, terj. Kasidjo (Bandung: Pustaka, 1983), 3.

⁵³ Yang dimaksud ilmu bayani adalah ilmu yang lebih bersifat diskriptif atau pengetahuan yang diistimbatkan dari nas, bukan dari olah pikir rasional. Tentang perbedaan bayani, burhani dan lainnya, lihat al-Jabiri, Bunyah al-Aql al-Arabi (Beirut: Markaz al-Tsaqafi, 1991).

filsafat, matematika, astronomi, fisika dan geografi, yang dikemudian disebut “ilmu orang zaman dahulu”.

Pada periode awal kekuasaan Bani Abbas, saat para khalifah berada pada puncak kekuasaan militer dan politik, aktivitas intelektual tersebut bergerak dan berkembang pesat, baik yang menempuh jalan ortodoks maupun yang kurang ortodoks. Dalam bidang fiqh, misalnya, yang digolongkan dalam ilmu-ilmu lewat jalan ortodoks, adalah tokoh-tokoh seperti Abu Hanifah (699-767 M) yang mendirikan madzhab fiqh di Baghdad, Imam Malik (716-796 M) di Madinah, al-Syafi`i (767-820 M), Ahmad ibn Hanbal (780-855 M) dan al-Thabari (838-922 M) di Baghdad serta Dawud Zahiri (817-935 M) di Kufah. Sedang dalam disiplin ilmu-ilmu lewat jalan kurang ortodok, lahir tokoh-tokoh seperti Jabir ibn Hayyan (721-815 M) dalam bidang kimia, al-Khawarizmi (780-850 M) dalam matematika, al-Kindi (806-875 M) dalam filsafat, Tsabit ibn Qurrah (833-911 M) dalam geometri, dan al-Battani (858-929 M) dalam astronomi.⁵⁴

Namun, sejak masa kekuasaan al-Makmun (813-833 M) yang melakukan usaha penerjemahan secara besar-besaran terhadap buku-buku ilmiah dan filsafat disertai minat yang besar dari para khalifah sesudahnya dalam ilmu pengetahuan dan filsafat,⁵⁵ maka ilmu-ilmu

⁵⁴ Uraian lengkap tentang tokoh-tokoh ini dan lainnya, lihat Natsir Arsyad, Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah (Bandung: Mizan, 1995)

⁵⁵ Menurut al-Jabiri, ini adalah tonggak pertama pertemuan antara pemikiran Islam dengan Barat, tepatnya pemikiran Yunani klasik. Lihat al-Jabiri, *Takwīn al-Aql al-`Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991), 195. Pada masa-masa sebelumnya, usaha penterjemahan ini sebenarnya telah dilakukan tetapi tidak dilakukan secara besar-besaran sebagaimana masa al-Makmun yang sampai dibentuk sebuah tim yang bertugas untuk melawat ke negeri-negeri sekitar guna mencari buku-buku pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan. Lihat Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 227.

kelompok kedua yang digali lewat jalan kurang ortodoks menjadi lebih dominan dan berkembang. Ilmu-ilmu pengetahuan yang diilhami oleh alam pikiran Yunani memperoleh bentuk Arab Muslimnya dan mencapai ketinggian yang belum pernah terjadi sebelumnya di Timur Dekat, kecuali dalam kurun waktu Aleksander.⁵⁶ Termasuk di sini adalah pemikiran teologi rasional Muktazilah.

Khusus untuk renungan teologis, dibanding ilmu-ilmu kurang ortodoks lainnya, sesungguhnya ia telah dimulai lebih awal di Damaskus saat pertama kali terjadi benturan antara Islam dengan kebudayaan Persia dan sekitarnya, yakni ketika Bani Umayyah menetapkan Damaskus sebagai ibu kota negara menggantikan Madinah.⁵⁷ Namun, teologi saat itu masih merupakan cabang dari fiqh dan keduanya baru terpisah menjadi disiplin ilmu tersendiri sebagaimana yang dikenal dengan teologi skolastik (*kalām*) dan jurisprudensi (*fiqh*) pada masa Abbasiyah.⁵⁸ Dalam perkembangan selanjutnya, berkat dukungan al-Makmun, al-Mu'tashim (833-842 M) dan al-Watsiq (842-847 M), pemikiran teologi Muktazilah menjadi doktrin resmi negara dan menjadi bahan seleksi—semacam penelitian khusus (*litsus*) di masa orde baru—yang dikenal dengan istilah *mihnah*, untuk menguji

⁵⁶ Tentang tokoh-tokoh yang hidup pada masa ini, lihat HN, Shiddiqie, Jeram-Jeram Peradaban Muslim (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1987), 33; Lihat pula Harun Nasution, Islam Ditinjau, 70-75.

⁵⁷ Uraian tentang benturan budaya arab dengan pemikiran non-muslim saat itu, juga materi-materi teologis yang didiskusikan, lihat Louis Gardet dan MM. Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dīnī*, I (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1967), 56.

⁵⁸ Atiyeh, Al-Kindī, 3.

loyalitas seseorang terhadap negara atau dalam rangka pengangkatan seorang calon hakim (*qadli*).⁵⁹

Perkembangan yang pesat pada ilmu-ilmu Yunani di atas, berkat dukungan besar yang diberikan khalifah kepadanya, ternyata bukan tidak menimbulkan masalah. Ibn Hanbal dan orang-orang yang sepikiran dengannya dari kalangan salaf menunjukkan sikap yang tidak kenal kompromi terhadap ilmu-ilmu tersebut, meski khalifah menyiksanya. Menurut Atiyeh,⁶⁰ penentangan kalangan salaf tersebut, *pertama*, disebabkan adanya ketakutan di kalangan kaum salaf (*fiqh*) bahwa ilmu-ilmu dari Yunani akan menyebabkan berkurangnya rasa hormat umat Islam terhadap Tuhan. *Kedua*, adanya kenyataan bahwa mayoritas dari mereka yang mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani adalah orang-orang Kristen, penganut Machianisme, orang-orang Sabia dan Muslim pengikut madzhab Batiniyah yang esoteris, yang itu semua mendorong munculnya kecurigaan atas segala kegiatan intelektual dan perenungan yang mereka lakukan. *Ketiga*, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari pengaruh Machianisme Persia khususnya maupun paham-paham lain yang dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam yang ditimbulkan dari pikiran-pikiran filsafat Yunani.

Usaha penentangan dari kaum salaf terhadap filsafat Yunani dan ilmu-ilmu rasional termasuk teologi Muktazilah ini terus berlanjut sampai munculnya al-Mutawakil (847-861 M). Tampilnya al-Mutawakil dengan kebijaksanaannya yang mendukung kalangan salaf menyebabkan kalangan yang tadinya tertindas ini

⁵⁹ Uraian lebih lengkap tentang perjalanan teologi Muktazilah, lihat Montgomery Watt, Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam, terj. Mahbub Junaidi (Jakarta: P3M, 1987), 73-87.

⁶⁰ Atiyeh, Al-Kindi, 4.

memperoleh angin dan muncul ke permukaan menggantikan posisi kaum Muktazilah khususnya, dan mulailah terjadi “revolusi”; orang-orang yang tidak sepaham dipecat dan diganti dari kalangan salaf. Al-Kindi adalah salah satu contoh orang yang menerima nasib buruk, dipecat dari jabatannya sebagai guru kerajaan karena menentang kebijakan ortodoksi al-Mutawakil tersebut.⁶¹

Bagi kalangan Muktazilah, tidak adanya dukungan dari pihak pemerintah ditambah semakin kuatnya posisi kaum salaf yang menentangnya menyebabkan mereka semakin tersingkir dan memaksanya untuk segera pindah haluan jika ingin selamat. Salah satu tokoh Muktazilah yang kemudian menyeberang ke barisan salaf adalah al-Asy`ari (873-933 M), tokoh seangkatan al-Farabi yang kemudian dikenal sebagai pendiri madzhab *ahl al-sunnah*. Al-Asy`ari secara resmi menyeberang ke aliran salaf sekitar tahun 919 M,⁶² pada masa kekuasaan al-Muqtadir (908-932 M), tiga tahun

⁶¹ Ibid, 7.

⁶² Perpindahan al-Asy`ari dari Muktazilah ke barisan salaf, menurut berbagai sumber, didahului dengan mengasingkan diri selama 15 hari di rumahnya untuk memikirkan pikiran-pikiran Muktazilah. Setelah itu, ia keluar, pergi ke masjid dan menyatakan;

“Hadirin sekalian, selama ini saya mengasingkan diri untuk berfikir tentang keterangan dan dalil-dalil yang diberikan masing-masing golongan. Dalil-dalil tersebut, menurut saya, sama kuatnya. Karena itu saya meminta petunjuk kepada Tuhan dan atas petunjuk-Nya, saya sekarang meninggalkan paham-paham lama (Muktazilah) untuk menganut kepercayaan baru yang saya tulis dalam buku-buku ini. Keyakinan lama saya lemparkan sebagaimana saya melemparkan baju ini”. Lihat A. Amin, *Zhuhr al-Islâm* (Kairo: al-Nahdalah, 1965), 67.

Menurut M. Watt, kepindahan al-Asy`ari dari Muktazilah ke salaf ini dikarenakan adanya kondisi yang tidak menguntungkan dalam Muktazilah, di samping tidak adanya masa depan yang baik bagi perkembangan pemikiran Muktazilah. Artinya, kepindahan tersebut lebih disebabkan pertimbangan politis daripada faktor keagamaan. Lihat Watt, *Pemikiran Teologi*, 100.

setelah Ali al-Juba'i (w. 719 M), guru sekaligus mertuanya meninggal.⁶³

Pergolakan dan pergeseran pemikiran yang terjadi pada masa-masa ini, sesungguhnya, tidak hanya antara salaf dengan ilmu-ilmu rasional, khususnya Muktazilah, tetapi juga antara fiqh yang notabene juga salaf dengan mistik (*tasawuf*). Pergolakan di antara kelompok yang disebutkan kedua ini bisa dibuktikan dengan apa yang terjadi pada al-Hallaj (858-913 M). Al-Hallaj adalah seorang mistik dihukum mati secara kejam pada tanggal 28 Maret 913 M atas rekomendasi ulama fiqh karena ucapan-ucapan mistiknya yang tidak bisa diterima oleh mereka. Pada masa-masa berikutnya, peristiwa yang sama juga terjadi pada al-Hamadani (1098-1131 M), seorang tokoh sufi yang dihukum mati pada tanggal 7 Mei 1131 M atas rekomendasi ulama fiqh.⁶⁴

Namun demikian, meski posisi Muktazilah telah tersingkir, kajian-kajian filsafat khususnya tidak berarti hilang dari pusat kekuasaan Abbasiyah, sebab tiga tahun setelah penyeberangan al-Asy'ari, tepatnya tahun 922 M, al-Farabi justru datang ke Baghdad untuk belajar filsafat dan logika pada seorang guru filsafat terkemuka di sana: Hailan (w. 932 M) dan Matta ibn Yunus (w. 939 M).⁶⁵ Pemikiran filsafat masih tetap hidup dan bahkan berkembang subur di kalangan orang-orang kaya, elite terpelajar dan di kalangan istana gubernur-gubernur

⁶³ Shiddiqie, Jeram-Jeram Peradaban, 50; Harun Nasution, Teologi Islam (Jakarta: UI Pres, 1986), 64. Ini berarti penyeberangan al-Asy'ari terjadi selang 58 tahun setelah al-Mutawakil meninggal, dan berarti bahwa selama itu pemikiran Muktazilah masih eksis, minimal di luar Bagdad.

⁶⁴ Uraian tentang kehidupan al-Hamadani dan esensi pembelaannya dalam pengadilan, lihat al-Hamadani, Apologi Sufi Martir, terj. Joebar Ajoeb (Bandung: Mizan, 1997).

⁶⁵ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 32.

provinsi. Di istana penggeran Saif al-Daulah (944-966 M), putra mahkota Bani Hamdan di Damaskus,⁶⁶ misalnya, diadakan kajian filsafat secara intens yang melibatkan tidak hanya kalangan pemikir (filosof) tetapi juga para sastrawan. Begitu juga yang terjadi di Bukhara, kota kecil dalam wilayah kekuasaan Bani Saman terjadi perkembangan yang luar biasa dalam bidang bahasa dan sastra, khususnya sastra Persia. Manshur ibn Nuh (961-976 M) dan Nuh ibn Manshur (976-997 M) dua penguasa Bani Saman yang terkenal gandrung ilmu dan sastra, memberikan apresiasi yang luar biasa bagi pengembangannya. Pada masa ini buku sejarah karya al-Thabari, *Tārikh*, diterjemahkan ke dalam bahasa Persia.⁶⁷

Dengan demikian, pada masa al-Farabi, telah terjadi perubahan pemikiran secara besar-besaran di Baghdad, yakni dari rasionalisme teologi Muktazilah kepada literalisme salaf. Namun, hal itu ternyata hanya terjadi di ibu kota dan tidak memberikan dampak yang signifikan di daerah-daerah. Pemikiran rasional dan filsafat tetap berkembang tanpa hambatan. Al-Farabi yang memang gandrung filsafat rupanya paham benar tentang kondisi tersebut. Karena itu, ia segera menyetujui tawaran Saif al-Daulah Abu al-Hasan Ali, penguasa Aleppo, ketika mengundangnya untuk ikut dalam lingkaran diskusi di istananya.

⁶⁶ Zidan, *Tārikh Adāb*, 251-252; Osman Bakar, *ibid*, 36; Carl Brockelmann, *Tārikh al-Syu`ūb al-Islāmiyah* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1967), 243-244.

⁶⁷ Uraian tentang para penguasa Bani Saman ini beserta prestasi-prestasi sastra yang dihasilkan, lihat Zidan, *ibid*, 246-251.

C. Riwayat Hidup

Al-Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al-Farabi, lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.⁶⁸ Ayahnya seorang pejabat tinggi militer di kalangan dinas ketentaraan dinasti Samaniyah yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana, provinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah, sehingga al-Farabi dipastikan termasuk keluarga bangsawan yang mempunyai kemudahan fasilitas.⁶⁹

Pendidikan dasar dan masa remaja al-Farabi dijalani di Farab, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fiqh madzhab Syafi'i. Di sini ia mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fiqh, tafsir dan ilmu hadis) dan aritmatika dasar di samping al-Qur'an. Berkat kecerdasan yang digambarkan sebagai "kecerdasan istimewa dan bakat besar", al-Farabi berhasil menguasai hampir setiap subjek ilmu pengetahuan yang dipelajari.⁷⁰ Setelah itu ia pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah.

⁶⁸ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, V, 153. Menurut Bakar, tanggal lahir al-Farabi tidak dapat ditetapkan secara pasti. Penetapan ini didasarkan atas laporan Ibn Khallikan (*ibid*, 156), bahwa al-Farabi meninggal pada tahun 339 H/ 950 M, dalam usia 80 tahun lebih. Lihat Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 26.

⁶⁹ Ibn Abi Usaibi'ah, 'Uyûn al-Anbâ fi Thabaqât al-Atibbâ' (Beirut: Dar al-fikr, tt), 603. DM. Dunlop, *Arab Civilization up to 1500 AD* (London: Luzac, 1971), 184.

⁷⁰ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, 153. Ibrahim Madkour, "Al-Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Price Publications, 1995), 450-51.

Menurut Ibn Abu Usaibi`ah,⁷¹ di Bukhara ini, al-Farabi sempat menjadi hakim (*qâdli*) setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya. Akantetapi, jabatan tersebut segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis; sebuah ilmu yang dasardasarnya telah dikenal baik sebelumnya lewat studi teologi (*kalâm*) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi), dan segera ia tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu tersebut.⁷²

Sekitar tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini ia belajar logika dan filsafat kepada Matta ibn Yunus (w. 939 M) dan terutama Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat.⁷³ Sepulang dari Konstantin, al-Farabi mencerahkan diri dalam belajar, mengajar dan menulis filsafat. Ia menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu-satunya kontak

⁷¹ Ibn Abi Usaibi`ah, *Uyûn al-Anbâ*, 603.

⁷² Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 30. Menurut Bakar, saat itu al-Farabi diyakini telah menguasai dasar-dasar ilmu logika dengan baik. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan ushul al-fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya-karya al-Farabi tentang logika, seperti *Kitâb al-Shâghîr fi al-Manthîq `alâ Thâriq al-Mutakallîmîn* (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan *Kitâb al-Radd `alâ Ibn al-Rawandi fi al-Jadal* (Kitab Sanggahan terhadap Pandangan al-Rawandi tentang Dialektika).

⁷³ Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles, di samping Plato (427-347 SM). Visi utamanya menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-Platonik. Al-Farabi sendiri termasuk murid dari madzhab Iskandariyah dan banyak belajar pula pada madzhab Anthenian. Uraian lebih panjang tentang ini, lihat Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata (ed), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal: McGill, 1992), 11.

dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang melindungi pemikiran filsafat, seperti Ibn al-Furat, `Ali ibn `Isa dan Ibn Muqlah.⁷⁴

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, pada tahun 942 M, al-Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai dinasti Ikhsidiyah.⁷⁵ Namun, tiga tahun kemudian ia pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara dinasti Ikhsidiyah dengan Hamdaniyah di mana Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Beberapa tahun di Mesir, al-Farabi kembali ke Damaskus, tahun 949 M, kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif al-Daulah, putra mahkota dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar.⁷⁶ Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal seperti al-Mutanabbi (w. 965 M), Abu Firas (w. 968 M), Abu al-Faraj (w. 968 M) dan ahli tata bahasa Ibn Khalawaih (w. 980 M), al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis dan bakat musiknya. Ia sangat dihormati oleh pelindungnya dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasihat Sultan.⁷⁷

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia delapan puluh tahun dan dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil (*al-bâb al-shaghîr*) kota bagian selatan. Saif al-Daulah sendiri yang memimpin upacara pemakaman al-Farabi,⁷⁸ seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari “lingkaran Saif al-Daulah”.

⁷⁴ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 32-35.

⁷⁵ Ibn Khallikan, Wafayât al-A`yân, V, 155.

⁷⁶ Ibid; Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 36

⁷⁷Ibid. Uraian tentang tokoh-tokoh dalam diskusi pengeraan Saif ini, lihat Zidan, Târikh Adâb, 309-330

⁷⁸ Ibn Khallikân, Wafayât al-A`yân, 156

D. Karya-karya dan Kontribusinya dalam Perkembangan Keilmuan

Menurut catatan para bibliografer tradisional, sebagaimana laporan Osman Bakar,⁷⁹ al-Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema: linguistik, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Sementara itu, al-Qifti (w. 1248 M), salah seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, menyebut 71 buah, meliputi berbagai disiplin keilmuan.⁸⁰ Namun, penulis sendiri, berdasarkan atas referensi yang ada, setidaknya mencatat 119 buah karya al-Farabi. Seluruh karya tersebut tampaknya ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan di antaranya ditulis di Baghdad, Damaskus dan Khurasan.⁸¹ Menurut penelitian Bakar, sebagian dari karya-karya berharga itu telah hilang, sementara yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk naskah-naskah, sehingga sulit untuk memberikan catatan komprehensif tentang berbagai segi dari karya dan pemikiran al-Farabi.⁸²

⁷⁹ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 37

⁸⁰ Lihat al-Qifti, “Tārīkh al-Hukamā” dalam F. Dieterich (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyah (Leiden: E.J. Brill, 1890), 115–118. Selanjutnya disebut Tārīkh al-Hukamā. Daftar karya-karya yang lain dari al-Farabi, lihat Abd Wahid Wafa, Al-Madīnah al-Fâdlilah li al-Fârâbî (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), 13–16; Abd Hamid al-Aluji, “Al-Fârâbî fî al-Irâq ‘Ardl Bibliografi”, dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 413–22.

⁸¹ Naji Ma'ruf, “Al-Farabi Arabi al-Muwathin wa al-Murabbi” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 470.

⁸² Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 38.

Daftar karya-karya al-Farabi ini secara lengkap dapat dilihat dalam lampiran.

Karya al-Farabi yang terkenal berkaitan dengan keilmuan adalah *Ihshâ' al-Ulûm* (Perincian Ilmu-Ilmu).⁸³ Di sini al-Farabi mengklasifikasikan berbagai cabang keilmuan—yang dikenal saat itu—dalam 8 tema pokok: linguistik, logika, ilmu matematika, fisik, metafisika, ilmu politik, yurisprudensi dan teologi. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, *De Scientiis*, pada abad ke-12 oleh Gundisallimus dan Girrado Geremona, dan kemudian memberi pengaruh besar bagi kehidupan filsafat Barat beberapa abad sesudahnya, bahkan menjadi dasar pengklasifikasian ilmu pengetahuan di sana.⁸⁴ Dalam dunia Islam sendiri, menurut Nasr, buku tersebut diakui sebagai klasifikasi pertama yang dikenal secara luas oleh masyarakat dan paling berpengaruh dalam sejarah Islam periode awal. Atas dasar itulah, masih menurut Nasr,⁸⁵ al-Farabi digelari sebagai *al-Muallim al-Tsâni* (Guru Kedua) setelah Aristoteles sebagai “Guru Pertama”. Yakni, karena al-Farabi dinilai sebagai tokoh yang mendefinisikan, setelah Aristoteles, batas-batas dan rambu-rambu dari setiap cabang pengetahuan serta merumuskan setiap ilmu dalam suatu cara yang sistematik dan permanen dalam peradaban Islam. Jadi bukan sekedar sebagai orang yang mengajar dan menguasai ilmu-ilmu.

⁸³ Al-Farabi, *Ihsha' al-'Ulûm* (Perincian Ilmu Pengetahuan), dalam Nurcholish Madjid (terj. & ed), *Khazanah Intelektu Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 121-133. Lihat juga Osman Bakar, *ibid*.

⁸⁴ Fuad Ahwani, *Al-Falsafah al-Islâmiyah* (Mesir: Maktabah Tsaqafiyah, 1962), 72; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, II (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt), 170.

⁸⁵ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, 134, catatan kaki no. 13. Yang lain, lihat Deborah L. Black, “Al-Farabi”, dalam Husein Nasr dan Oliver Leaman, (ed). *History of Islamic Philosophy*, I (London: Routledge, 1996), 179.

Karya-karya yang lain dari al-Farabi dapat diklasifikasikan dalam beberapa tema. Pertama, karya-karya logika. Menurut penelitian-penelitian yang ada, al-Farabi menulis banyak karya dalam bidang ini dan usaha intelektualnya agaknya lebih dicurahkan pada bidang ini dibanding cabang-cabang keilmuan lain. Dia menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al-maqûlât*), Hermeneutika (*al-Ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi (*al-syî'r*). Semua diuraikan rangkap tiga sesuai madzhab Alexandrian, yakni uraian pendek (*shaghîr*), menengah (*ausâth*) dan panjang atau besar (*kabîr*). Selain itu, al-Farabi masih menulis artikel-artikel pendek yang berkenaan dengan itu, seperti *Risâlah fî Jawâb Masâ'il Su'ila 'Anhâ* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan Kepadanya), *Kitâb al-Tauthiah fî al-Manthiq* (Persiapan dalam Logika) dan *Shinâ`ah al-Manthiq* (Penyusunan Logika).⁸⁶

Al-Farabi dinilai sangat mumpuni dalam bidang logika tersebut. Penilaian itu tidak hanya disampaikan tokoh pemikir Muslim melainkan juga tokoh lain, seperti Maimonides (w. 1204 M), tokoh Yahudi Abad Pertengahan. Dalam salah suratnya kepada Moses Ibn Thibban (w. 1230 M), Maimonides menyarankan agar Ibn Thibban tidak perlu menyibukkan belajar logika pada buku-buku lain tetapi cukup dengan karya-karya logika al-Farabi, karena uraiannya yang jelas dan mudah

⁸⁶ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 38-39; Ian Richard Netton, Al-Farabi and His School (London and New York: Rouledge, 1992), 4-7; Abd Wahid Wafa, Al-Madînah al-Fâdlîlah li al-Fârâbî, 14; al-Qifthi, Târîkh al-Hukamâ, 117-18.

dipahami.⁸⁷ Adapun pujian dari kalangan Muslim, antara lain, bisa dilihat pada pernyataan al-Qifti:

و بَرَزَ فِي ذَلِكَ عَلَى اقْرَانِهِ وَارْبَى عَلَيْهِمْ فِي التَّحْقِيقِ وَشَرَحِ الْكُتُبِ الْمُنْطَقِيَّةِ وَاظْهَرَ غَامضَهَا وَكَشَفَ سَرَّهَا وَقَرَبَ مِنْ تَلَوِّهَا وَجَمَعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنْهَا فِي كُتُبٍ صَحِيحةٍ الْعِبَارَةُ لطِيفَةٌ إِلَشَارَةٌ مُنْتَهَىٰ عَلَى اغْفَلِهِ الْكَنْدِيِّ وَغَيْرُهُ مِنْ صَنَاعَةِ التَّخْلِيلِ وَانْحَاءِ الْتَّعْلِيمِ وَأَوْضَعَ الْقَوْلَ فِيهَا عَنْ طُرُقِ الْمُنْطَقِ الْخَمْسَةِ وَإِذَا نَتَفَاعَ بِهَا وَعْرَفَ طُرُقَ اسْتِعْمَالِهَا وَكَيْفَ يَصْرَفُ صُورَةَ الْقِيَاسِ فِي كُلِّ مَادَّةٍ فَجَاءَتْ كُتُبُهُ فِي ذَلِكَ بِالْغَاِيَةِ الْكَافِيَّةِ وَالنَّهَايَةِ الْفَاضِلَةِ

“(Al-Farabi) dalam masa itu (*khalifah al-Muqtadir*) melebihi rekan-rekannya dalam mengedit dan mengulas buku-buku logika, menampakkan persoalan-persoalannya yang masih samar, membongkar rahasia-rahasianya, mendekatkan pencapaiannya dan mengumpulkan segala sesuatu yang terlupakan oleh al-Kindi (801-873 M) dan para pemikir sebelumnya. Yakni tentang penyusunan metode analitik dan tujuan-tujuannya, penjelasan tentang lima prinsip logika, manfaat-manfaatnya dan cara penerapannya, serta metode penerapan silogisme. Buku-bukunya tentang masalah tersebut sangat memadai dan berbobot”.⁸⁸

Jasa besar al-Farabi dalam bidang ini, sebagaimana disampaikan Ibrahim Madkur, adalah (1) bahwa ia telah berhasil secara tepat dan jelas menerangkan logika Aristoteles kepada bangsa yang berbahasa Arab, menerangkan prinsip-prinsip silogismenya dengan contoh-contoh yang dikenal oleh bangsa Arab tanpa harus merugikan studi logikanya sendiri. (2) Meletakkan landasan bagian lima bagian penalaran: *demonstratif*

⁸⁷ Osman Bakar, *ibid*, 40.

⁸⁸ Al-Qifti, *Târîkh al-Hukamâ*, 11.

berkaitan dengan kepastian, *dialektika* dengan niat baik, *sofistika* dengan persoalan yang masih samar antara baik dan buruknya, *retorik* dengan pendapat yang mungkin, dan *puitis* berkaitan dengan imajinasi yang menyenangkan atau menyakitkan.⁸⁹

Kedua, karya-karya bidang fisika (*thabî`iyat*) atau filsafat kealaman. Dia menulis uraian tentang sejumlah filsafat alam Aristoteles. Antara lain, misalnya, *Syarh Kitâb al-Samâ' al-Thabî`i li Aristhûthâlîs* (Komentar atas Fisika Aristoteles), *Syarh Kitâb al-Samâ' wa al-Alam li Aristhûthâlîs* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya), *Kitâb al-Ta'tsîrât al-Alawiyah* (Meteorologi), *Kitâb Syarh al-Atsar al-Alawiyah* (Ulasan atas Meteorologi); *Risâlah fî al-Khalâ'* (Rilasah tentang Kevakuman) dan *Kalâm fî al-Haiz wa al-Miqdâr* (Wacana tentang Ruang dan Ukuran).⁹⁰

Ketiga, karya-karya bidang metafisika (*mâ ba`d al-thabî`ah*). Banyak karya al-Farabi dalam bidang ini yang dikenal dan memberikan pengaruh besar bagi perkembangan filsafat sesudahnya. Yang paling menonjol di antaranya adalah *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql* (Artikel tentang Makna-Makna Intelek). Karya yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Ibrani dan Latin, *De Intelectut et Intelecto*, ini dikuatkan oleh Ibn Sina (980-1037 M), di pakai Ibn Rusyd dan diambil secara harfiah oleh Maimonides. Di Barat, menurut Madkur, teori tersebut menimbulkan kontroversial dan memunculkan berbagai aliran.⁹¹ Begitu juga dengan *Fushûsh al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan), yang berisi uraian tentang hubungan antara yang esensi (*mâhiyah*) dan eksistensi

⁸⁹ Ibrahim Madkur, Al-Farabi, 456.

⁹⁰ Al-Qifthi, *Târîkh al-Hukamâ*, 117.

⁹¹ Ibrahim Madkur, Al-Farabi, 460.

(*wujûd*), antara Khaliq dan makhluk. Menurut Nasr,⁹² karya ini memberi pengaruh besar bagi pemikiran metafisika Timur dan Barat sesudahnya. Buku *al-Fauz al-Ashghar* (kesuksesan Kecil) karya Ibn Miskawaih (932-1030 M), misalnya, menurut Saeed Shaikh,⁹³ sepenuhnya mengulang gagasan al-Farabi. Begitu pula Albert the Gret (w. 1204 M), dan Thomas Aquinas (1225-1274 M), di Barat, menggunakan gagasan al-Farabi tersebut untuk mengembangkan doktrin teologisnya.⁹⁴

Karya lain yang berpengaruh adalah *Kitâb Ara' Ahl al-Madînah al-Fâdlîyah* (Opini Masyarakat Kota Utama) dan *Kitâb al-Siyâsah al-Madînah* (Pemerintahan Kota). Meski kedua buku ini oleh penulis lain kadang diklasifikasikan sebagai karya politik, tetapi pada bagian awalnya ada pembahasan yang mendalam tentang persoalan metafisika yang oleh Ibrahim Madkur disebut sebagai “teori sepuluh kecerdasan”. Teori ini digunakan untuk memecahkan persoalan antara *Yang Esa* dengan *yang banyak, yang tetap* dengan *yang berubah*, dan al-Farabi berhasil. Teori ini kemudian menjadi dasar bagi teori emanasi (*fâidl*) Ibn Sina dan dijadikan pegangan oleh Maimonides.⁹⁵

Karya yang lain adalah karya-karya yang isinya berusaha mempertemukan antara Plato dan Aristoteles,

⁹² Husein Nasr, Tiga Pemikir Islam, 11.

⁹³ Saeed Sheikh, Studies in Muslim Philosophy (Lahore: New Anarkali, 1997), 83.

⁹⁴ Ibid; Robert Hammond, the Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medical Thought (New York: Hobson Book Press, 1947), 55.

⁹⁵ Anwar G. Chejne, Muslim Spain Its History and Culture (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974), 316. Ibrahim Madkur, “Al-Farabi”, 458-60. Tentang teori emanasi Ibn Sina, lihat Husein Nasr, Tiga Pemikir Islam, 2730; Abbas Mahmud Aqqad, Al-Syaikh al-Râîs Ibn Sina (Mesir: Dar al-Mâ’arif, tt), 100-105; M. Kamil al-Hurr, Ibn Sina Hayâtuh, Atsâruh wa Falsafatuh (Beirut: Dar al-Kutub, 1991).

antara idealisme dan empirisme dan antara agama dan filsafat, seperti *Kitâb fî Ittifâq Arâ' Aristhûthâlis wa Aflâtûn* (Titik Temu Pemikiran Aristoteles dan Plato) dan *Kitâb Falsafah Aflatûn wa Aristhûthâlis* (Filsafat Plato dan Aristoteles). Dasar perujukannya adalah (1) memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dengan membungkusnya dengan ide-ide Platonis agar sesuai dengan ajaran Islam. (2) Memberikan penafsiran rasional atas kebenaran agama dan menerangkan filsafat dengan cara agama, sehingga menggiring keduanya pada arah yang sama dan selaras.⁹⁶ Menurut Madkur, al-Farabi adalah orang pertama yang membangun filsafat didasarkan pada kesesuaian tersebut, diikuti kemudian oleh Ibn Sina, Ibn Rusyd dan seterusnya.⁹⁷

Selain karya-karya berpengaruh tersebut masih ada beberapa karya lain dari al-Farabi tentang masalah metafisika. Bisa disebut, antara lain, *Kitâb fî al-Jauhar* (Substansi), *Kitâb fî al-Ilm al-Ilâhi* (Metafisika), *Kitâb al-Wâhid wa al-Wahdah* (Yang Satu dan Yang Esa), *Kitâb Syarh al-Mustaghliq fî al-Mashâdir al-Ulâ wa al-Tsâniyah* (Ulasan atas Sumber-sumber Pertama dan Kedua), *Kitâb al-Muqâdimât min Maujûd wa Dlarûri* (Permulaan-permulaan Wujud dan Keniscayaan), *Talîq al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf* (Catatan atas Buku yang Ditandai dengan Huruf). Menurut Ibrahim Madkur,⁹⁸ karya al-Farabi yang disebut terakhir inilah yang telah membuat Ibn Sina dapat memahami buku metafisika Aristoteles setelah membacanya sendiri sampai 40 kali tetapi tidak berhasil.

⁹⁶ Ibrahim Madkur, Al-Farabi, 457.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid, 454. Tentang karya-karya ini, lihat al-Qifthi, *Târîkh al-Hukamâ*, 118.

Keempat, karya-karya politik. Selain dua karya yang disebutkan di atas, ada beberapa karya politik al-Farabi yang bisa disebutkan. Antara lain, *Kitâb fî al-Mabâdî al-Insâniyah* (Prinsip-Prinsip Sosial); *Fushûl al-Madani* (Semboyan Negarawan); *Kitâb al-Millat al-Fadlîyah* (Kitab tentang Komunitas Utama); *Tahshîl al-Sâ`âdât* (Pencapaian Kebahagiaan) dan *Kitâb fî al-Sâ`âdah al-Maujûdah* (Kebahagiaan Yang Nyata). Kebahagiaan merupakan tema sentral filsafat politik al-Farabi. Baginya, kebahagiaan duniawi terdapat dalam kehidupan ini tetapi kebahagiaan tertinggi ada di luar kehidupan itu. Dalam tulisan-tulisan ini al-Farabi mensintesakan pandangan orang-orang bijak Yunani kuno, khususnya Plato, dengan doktrin-doktrin ajaran al-Qur`an sunnah.⁹⁹

Gagasan politik al-Farabi ternyata mendapat respon besar dari para pemikir sesudahnya, Islam maupun Barat. Antara lain, Ibn Rusyd (1126-1198 M) yang menggunakan *Fushûl al-Madani* sebagai referensi teori politiknya,¹⁰⁰ dan Maimonides yang mengagumi *al-Siyâsah al-Madaniyah*. Beberapa abad kemudian di antara karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin. Saduran bahasa Ibrani dari *Tahshîl al-Sâ`âdah* telah dijumpai pada awal abad ke-13, dimasukkan dalam *Introduction to Science* karya Shemtob ben Falaquera (1225-1290 M).¹⁰¹ Karena itu, bukan tidak mungkin jika beberapa peneliti menyatakan ada indikasi kuat bahwa pemikiran politik al-Farabi dipakai dan dikembangkan oleh Spinoza (1632-1677 M) juga Rousseau (1712-1778 M) lewat teori *Social Contrat*

⁹⁹ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 45-6.

¹⁰⁰ Ibn Rusyd, Syarh Jumhûriyah Aflatûn (Averroes on Plato's Republic), terj. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974), 19.

¹⁰¹ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 46.

(Kontrak Sosial) dan Herbert Spencer (1820-1903) lewat teori Hierarkhi masyarakat.¹⁰²

Kelima, karya-karya yang berisi tentang tanggapan atas tokoh pemikir sebelumnya. Mengikuti data yang disebutkan al-Qifthi, antara lain, *Kitâb al-Rad ala Jâlinus* (Jawaban atas Galinus), *Kitâb al-Rad ala al-Rawandi* (Jawaban atas al-Rawandi), *Shadr li Kitâb al-Khithâbah* (Koreksi atas Buku Retorika), *Kitâb al-Râzi* (Jawaban atas al-Razi) dan *Kitâb al-Rad alâ Yahya al-Nahwi fî Mâ Radduhu alâ Aristhû* (Bantahan terhadap Kritik John atas Aristoteles).¹⁰³

Selain karya-karya yang diklasifikasikan dalam lima bagian di atas, al-Farabi juga menulis karya-karya dalam topik-topik lain. Antara lain, *Kitâb fî Quwwah al-Nafs* (Kekuatan Jiwa) dan *Kitâb fî al-Ru'yâ* (Tentang Mimpi) dalam psikologi dan *Kitâb al-Mûsîqâ* (Tentang Musik).¹⁰⁴ Menurut Osman Bakar, untuk buku yang disebutkan terakhir ini, yaitu tentang musik, dianggap sebagai karya terbesar tentang teori musik Abad Pertengahan.¹⁰⁵ Dalam kebudayaan Islam, buku tersebut menjadi rujukan bagi hampir setiap karya musik, dari Ibn Sina abad ke-11 M sampai Thahthawi abad ke-20, bahkan komposisi ciptaan al-Farabi masih digunakan oleh kelompok sufi Maulawiyah dari Anatolia. Di Barat, ajaran musiknya sudah dikenal di Inggris menjelang akhir abad ke-12 lewat Daniel dari Morlay, salah seorang murid

¹⁰² Saeed Sheikh, Studies in Muslim Philosophy, 76; Ibrahim Madkour, Al-Farabi, 466.

¹⁰³ Al-Qifthi, Târîkh al-Hukamâ, 117.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 42.

Gerald dari Cremona (w. 1187 M). Ajaran-ajaran tersebut masih terus dikutip sampai abad ke-16 M.¹⁰⁶

Berdasarkan data-data di atas, jelas bagaimana posisi dan kontribusi al-Farabi dalam perkembangan keilmuan, di Timur (Muslim) maupun di Barat. Ia bukan sekedar sarjana atau filosof yang suka hanyut dalam renungan-renungan spekulatif melainkan tokoh pemikir yang produktif. Lebih dari 70 karya ilmiah dihasilkan dan sebagian dari karya-karya tersebut, khususnya dalam bidang musik, politik meski tidak pernah ikut dalam kehidupan politik, metafisika dan terutama logika, yang senantiasa dijadikan rujukan dan dikutip para pemikir sesudahnya. Tidak salah jika ia dianggap sebagai salah seorang filosof terbesar Islam, diberi gelar terhormat *al-Mu'allim al-Tsâni* (Guru Kedua), dan dijadikan kajian tokoh dalam buku ini.

¹⁰⁶ Muhsin Mahdi, “Al-Ta’âlim wa al-Tajribah fi al-Tanjîm wa al-Musiqî” dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah, 260-71; Adil al-Bakri, “Qiyâsât al-Nigham ind al-Farabi”, dalam Hasan Bakar, Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah, 308-26.

BAB III

SUMBER PENGETAHUAN



Sebelum masuk lebih jauh dalam kajian epistemologi Islam, khususnya pemikiran al-Farabi, ada satu hal yang harus diketahui, yaitu adanya paham kesatuan dan hierarkhi keilmuan dalam Islam. Maksudnya, ilmu-ilmu manusia, tidak peduli dari saluran mana diperoleh, ia adalah satu kesatuan karena sumber utamanya adalah satu, yakni intelek Ilahi. Akan tetapi, ilmu-ilmu tersebut tidak berada pada derajat yang sama melainkan masing-masing berada pada posisi dan derajat yang berbeda. Artinya, di sini ada hierarkhi keilmuan di mana suatu ilmu tertentu dianggap lebih mulia dibanding yang lain, karena adanya perbedaan derajat objek dan subjek yang mengetahui.

Gagasan tentang kesatuan ilmu tersebut, seperti disebutkan Osman Bakar, lahir dari hasil penyelidikan tradisional terhadap epistemologi. Ketika seseorang meneliti sebuah pengetahuan, mau tidak mau ia akan mengkaji masalah asal dan sumber pengetahuan itu sendiri. Dalam pemahaman teologis Islam, sumber utama pengetahuan, yakni wahyu dan alam yang masing-masing kemudian melahirkan ilmu-ilmu yang dikenal dengan istilah ilmu agama dan ilmu umum, adalah satu, yaitu

intelek Ilahi. Islam menyatakan bahwa al-Qur'an adalah firman Tuhan dan alam adalah ayat-ayat-Nya. Keduanya sama-sama berasal dari Tuhan, sehingga tidak ada perbedaan di antara keduanya.¹⁰⁷ Penegasan ini penting untuk memahami mengapa para pemikir Muslim, termasuk al-Farabi, berusaha mempertemukan wahyu dan rasio, agama dan filsafat.

Adapun gagasan tentang hierarkhi keilmuan didasarkan atas kenyataan adanya doktrin atau keyakinan tentang hierarkhi realitas dalam Islam. Pertama, ayat-ayat al-Qur'an sendiri, meski diyakini sama-sama berasal dari Tuhan, tetapi bertingkat-tingkat nilainya karena hubungan masing-masing dengan realitas yang berbeda. Ayat kursi ('âyat al-kursî), misalnya, dilukiskan oleh Rasul sebagai "kepala" (*sayyidah*) ayat-ayat al-Qur'an karena berhubungan dengan esensi, sifat dan perbuatan Tuhan,¹⁰⁸ di samping bahwa ayat kursi mengandung asma ilahi yang paling agung.¹⁰⁹ Sementara itu, surat Ikhlas (*sûrat al-ikhlâsh*) yang hanya terdiri atas empat ayat pendek dianggap mempunyai nilai sepertiga dari al-Qur'an karena berisi pengetahuan tentang realitas Ilahi (*haqîqah*), sesuatu yang paling utama dari tiga bentuk pengetahuan dalam al-Qur'an selain *tharîqah* dan *syari'ah*.¹¹⁰

¹⁰⁷ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1992), 62.

¹⁰⁸ Al-Tirmidzi, Al-Sunan, V, (ed) Kamal Yusuf (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), 145. Hadis ini diriwayatkan dari Abu Hurairah, dengan redaksi, "...wa fihâ âyat hiya sayyidat ayyî al-qur'an, hiya âyat al-kursî".

"di dalamnya --surat al-Baqarah-- terdapat ayat yang dianggap sebagai kepala (sayyidah) ayat-ayat al-Qur'an, yaitu ayat kursi". Ayat kursi adalah ayat no. 255 dari surat al-Baqarah. Namun, hadis tersebut dinilai gharib (tidak dikenal) oleh Tirmidzi. Lihat juga al-Ghazali, Jawâhir al-Qur'ân (Mesir: Maktabah Kurdista, 1329 H), 86-7.

¹⁰⁹ Abu Dawud, Al-Sunan, I (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 543.

¹¹⁰ Muslim, Al-Shâhîh, I (Beirut: Dar al-Kutub, tt) 323; al-Tirmidzi, Al-Sunan, V, 155; Abu Dawud, Al-Sunan, I, 543. Thariqat adalah jalan spiritual esoterik menuju Tuhan. Ia merupakan pengembangan kualitatif dan vertikal dari

Tegasnya, struktur al-Qur'an mencerminkan struktur hierarkhi realitas.

Kedua, secara tekstual, al-Qur'an menjelaskan adanya hierarkhi makhluk (ciptaan), misalnya, tentang pembagian alam raya menjadi tiga, langit, bumi dan alam antara; bicara bahwa malaikat yang suci diciptakan Tuhan dengan peringkat yang berbeda, dan bahwa surga dan neraka juga diciptakan secara bertingkat.¹¹¹

Ketiga, al-Qur'an juga hadis mengakui adanya perbedaan derajat kesadaran intelektual dan spiritual atau pengalaman subjektif seseorang terhadap realitas. Salah satunya adalah adanya pengakuan tentang hierarki orang-orang beriman dan orang-orang berpengetahuan.¹¹² Menurut Ibn Abbas (w. 687 M), orang yang terpelajar berada pada peringkat tujuh ratus di atas orang-orang beriman biasa (tanpa pengetahuan).¹¹³

Di kalangan kaum sufi juga dikenal adanya hierarki wujud seperti di atas. Menurut mereka, seluruh realitas yang wujud ini terdiri atas lima hierarkhi yang diformulasikan dalam doktrin "lima keberadaan Ilahiyyah" (*al-hadlarât al-Ilâhiyyah al-khams*). Realitas pertama sekaligus yang paling rendah adalah alam materi, alam nyata atau yang dikenal dengan istilah alam *nasût*. Di atasnya adalah alam yang lebih halus yang diistilahkan dengan alam *malakût*, selanjutnya alam *jabarût*, lalu *lahût*

syar'ah, hukum Ilahi yang merupakan jalam umum menuju Tuhan. Keduanya: *tharîqat* dan syar'ah, mencerminkan realitas utama pada tingkatan masing-masing.

¹¹¹ QS. Al-Shaffât, 5; Al-Nabâ', 38; Al-Hijr, 44. Pembahasan lebih lanjut tentang hierarki malaikat, lihat Frithjof Schuon, Dimentions of Islam (London: Allen & Unwin, 1970), 102-120.

¹¹² QS. Al-Mujâdalâh, 11. berbunyi "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang yang diberi pengetahuan beberapa derajat...".

¹¹³ Al-Ghazali, "Al-Risâlat al-Ladûniyah", dalam Majmû`ah Rasâ'il (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 223.

dan paling atas adalah *hahût*. *Hahût* adalah realitas tertinggi yang tidak terbatas dan tidak tergapai. Dia adalah Prinsip yang “tak dapat disifati” dan “tak dapat ditentukan”.¹¹⁴

Uraian di atas, meski tidak mendalam, menunjukkan adanya paham hierarkhi wujud dalam Islam, termasuk juga hierarkhi keilmuan sebagai konsekuensi logis darinya. Gagasan tentang kesatuan sekaligus hierarkhi keilmuan tersebut diterima sebagai kebenaran aksiomatis oleh masyarakat Islam abad-abad pertengahan di masa al-Farabi dan Ibn Rusyd hidup,¹¹⁵ bahkan sampai sekarang khususnya di sebagian besar pesantren. Adanya semacam doktrin di kalangan masyarakat pesantren bahwa ilmu-ilmu agama harus diprioritaskan dibanding ilmu-ilmu umum adalah bukti nyata tentang adanya gagasan hierarkhi keilmuan tersebut.¹¹⁶

A. Konsep tentang Pengetahuan

Menurut al-Farabi, seperti dikutip Majid Fakhry dari *Fushûl al-Muntazi'ah*, apa yang dimaksud sebagai *al-'ilm* adalah kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang suatu objek di mana kepastian tersebut diperoleh dari penalaran

¹¹⁴ F. Schoun, Dimentions of Islam, 146-7; Lebih lengkap tentang lima prinsip realitas dalam pandangan kaum sufi, lihat Osman Bakar, Tauhid dan Sains, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 32.

¹¹⁵ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 64.

¹¹⁶ Kenyataan ini tidak hanya terjadi di kalangan pesantren salâf (tradisional) tetapi juga di pesantren modern (khalâf). Paling tidak, empat pesantren yang masing-masing dianggap mewakili salâf-khalâf, yang penulis sendiri pernah belajar di dalamnya, menunjukkan adanya doktrin tersebut. Pesantren yang dimaksud adalah, PP. Al-Hidayah, Baron, Nganjuk; PP. Bahrul Ulum, Tambakberas, Jombang; PP. Mambaul Ma`arif, Denanyar, Jombang, dan PP. Miftahul Huda, Gading, Malang.

logis berdasarkan teori-teori atau konsep yang benar, pasti dan unggul. Secara jelas al-Farabi menulis,

“*Ilm* adalah kepastian yang dicapai oleh jiwa tentang eksistensi (objek) yang tidak tergantung pada realitas lainnya dan sistem-sistem hasil produksi manusia, di mana keyakinan tersebut diperoleh dari metode demonstrasi berdasarkan premis-premis yang benar, pasti, universal dan unggul”.¹¹⁷

Al-Farabi mempersyaratkan beberapa hal, baik dari aspek subjek kajian maupun metodenya, agar sesuatu pengetahuan dapat dinilai sebagai sebuah ilmu. Pada subjek kajian, al-Farabi mempersyaratkan dua hal: pasti dan universal. Pasti maksudnya bahwa subjek kajian atau premis-premis yang dijadikan dasar penalaran adalah tetap, tidak berubah, sehingga jika sesuatu saat ini dianggap benar tetapi besok menjadi salah, maka ia tidak dapat disebut dan dijadikan sebagai subjek ilmu; sedang universal maksudnya bahwa subjek kajian atau premis-premis yang dijadikan dasar penalaran adalah berlaku umum di setiap tempat.¹¹⁸ Sementara itu, pada aspek metode, al-Farabi mempersyaratkan bahwa ia harus dihasilkan lewat metode-metode tertentu yang dinilai valid.

Secara metodologis, dalam ‘*Uyûn al-Masâil*, al-Farabi menyatakan bahwa sebuah ilmu dihasilkan lewat dua tahap: pembentukan teori (*tashawwur*) dan penalaran logis. Pembentukan teori (*tashawwur*) itu sendiri ada dua macam: sederhana atau konvensional (*tashawwur*

¹¹⁷ Seperti dikutip Majid Fakhry dari *Fushûl al-Muntazi’ah*. Lihat Fakhry, Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism (Oxford: One World, 2002), 66.

¹¹⁸ Ibid.

muthlaq) dan ilmiah (*tashawwur ma'a tashdīq*). *Tashawwur* konvensional adalah seperti pemahaman kita terhadap matahari dan bulan yang dipahami tanpa analisis, sedang *tashawwur* ilmiah adalah seperti pengetahuan kita tentang langit dengan semua tingkatan dan temporalitasnya (*hadits*) yang semua itu tidak dapat diketahui kecuali lewat analisis dan penelitian.¹¹⁹

Tashawwur sendiri, secara sederhana, dapat diartikan sebagai pemahaman terhadap suatu objek sebagaimana yang ditunjukkan oleh namanya, atau jawaban atas sebuah pertanyaan apakah dia itu, sedang *tashdīq* berarti penilaian terhadap sesuatu berdasarkan atas pengertian yang ada dalam pikiran manusia.¹²⁰ Dalam pengertian Ali Mahdi Khan, *tashawwur* al-Farabi adalah apa yang dikenal sebagai istilah tunggal tentang pemikiran tanpa berhubungan dengan predikasi, sedang *tashdīq* adalah apapun yang muncul sebagai sintesa antara subjek dan predikat.¹²¹

Selanjutnya, untuk menghasilkan konsepsi yang valid sebagai landasan penalaran, dapat dilakukan lewat dua cara: pemahaman langsung secara aksiomatis dan penelitian induktif. Namun, yang dimaksud induksi di sini tidak sama dengan induksi biasa. Perbedaan di antara keduanya terletak pada aspek tujuan dan sarana yang digunakan. (1) Induksi al-Farabi berusaha menemukan proposisi universal bagi dirinya sendiri, sementara induksi biasa hanya bertujuan untuk menguji atau memeriksa premis-premis universal yang digunakan dalam silogisme.

¹¹⁹ Al-Farabi, “‘Uyūn al-Masāil” dalam Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), 56. Selanjutnya disebut ‘Uyūn al-Masāil.

¹²⁰ Al-Farabi, *Kitāb al-Ifāzah al-Musta'malah fi al-Manthiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968), 87.

¹²¹ Ali Mahdi Khan, *Dasar-dasar Filsafat Islam*, terj. Subarkah (Bandung: Nuansa, 2004), 54-5.

(2) Sarana yang digunakan dalam induksi biasa adalah rasio sedang induksi al-Farabi melibatkan potensi intelek, sesuatu yang oleh al-Farabi dinilai lebih unggul dari rasio, sehingga hasil yang dicapai bersifat niscaya dan menyakinkan sedang hasil dari induksi biasa tidak bersifat niscaya melainkan hanya mencapai derajat mendekati keyakinan.¹²²

Berdasarkan uraian di atas, maka apa yang dimaksud sebagai ilmu dalam pandangan al-Farabi setidaknya harus mengandung tiga prinsip pokok: (1) subjek kajian atau premis yang dijadikan dasar penalaran harus bersifat tetap dan universal, (2) bertujuan untuk memahami hakikat objek, (3) didahului atau dihasilkan dari metode-metode tertentu yang diakui validitasnya.

Selanjutnya, ilmu-ilmu yang diakui saat itu, oleh al-Farabi dibagi dalam beberapa bagian berdasarkan atas perbedaan subjek dan luasnya ruang lingkup kajian. Berdasarkan atas perbedaan subjek, al-Farabi membagi ilmu menjadi empat bagian: metafisika (*al-`ilm al-ilâhî*), matematika (*`ulûm al-tâ`lîm*), ilmu politik (*ilm al-madâni*) dan fisika (*al-`ilm al-thabî`î*).¹²³ Yang paling tinggi dan unggul di antara bentuk-bentuk ilmu ini adalah *hikmah* atau yang disebut juga dengan metafisika atau “filosof pertama” (*al-falsafah al-ûlâ*) yang diartikan sebagai “pengetahuan tentang penyebab akhir dari segala sesuatu, yaitu pengetahuan tentang esensi, sifat dan perbuatan ilahi dalam kaitannya dengan yang banyak”; sedang yang paling rendah adalah fisika atau ilmu kealamian yang diartikan sebagai “pengetahuan tentang

¹²² Ibid, 56; Bandingkan dengan Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 78.

¹²³ Al-Farabi, *Ihsâ` al-`Ulûm* (Mesir: Dar al-Hilal, 1996).

wujud-wujud material”.¹²⁴ Sementara itu, berdasarkan luasnya lingkup kajian, al-Farabi membagi ilmu menjadi dua bagian: ilmu universal (*al-'ilm al-kullî*) dan ilmu partikular (*al-'ilm al-juz'i*). Ilmu partikular adalah ilmu yang objek kajiannya berupa bagian-bagian dari eksistensi atau pemikiran, seperti ilmu fisika yang mengkaji bagian-bagian wujud material dari aspek gerakan-gerakannya, perubahan dan keterdiamannya, matematika yang membahas hitungan-hitungan dan kedokteran yang meneliti soal kesehatan; ilmu universal adalah ilmu yang objek kajiannya mencakup seluruh realitas, seperti tentang wujud atau segala sesuatu yang tidak terbatasi oleh tema-tema ilmu partikular, seperti soal keterdahuluan (*taqaddum*), kesempurnaan (*tâm*), tindakan (*fî'l*) dan sejenisnya, atau tentang pangkal segala yang wujud, yang disebut Tuhan.¹²⁵

Di samping konsep ilmu di atas yang bersifat teoritis, al-Farabi juga menyebut tentang adanya ilmu praktis (*practical knowledge* atau *practical reason*) yang diartikan sebagai “pengetahuan yang memungkinkan seseorang untuk dapat merumuskan premis-premis mengenai kegunaan atau manfaat sesuatu secara umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi”. Dalam *Fushûl*, seperti dikutip Majid Fakhry, al-Farabi menulis,

“*Ilmu praktis* adalah kemampuan yang diperoleh manusia berdasarkan atas banyaknya pengalaman dan pengamatan logis, sehingga memungkinkan dia untuk

¹²⁴ Al-Farabi, “Fî Mâ Yanbaghî ‘an Yuqaddam Ta’allum al-Falsafah” dalam F. Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), 53. Selanjutnya disebut *Fî Mâ Yanbaghî*; Fakhry, Al-Farabi, 67.

¹²⁵ Al-Farabi, “Fî Aghrâdl al-Hakîm fi Kull Maqâlah min al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf” dalam Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), 34-5. Selanjutnya disebut *al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf*.

menentukan tindakan-tindakan apa yang perlu dilakukan atau dihindarkan".¹²⁶

Al-Farabi menyebut pengetahuan praktis tersebut dengan istilah *ta'aqqul* (kebijaksanaan praktis) atau *phonesis* sesuai dengan istilah yang digunakan oleh Aristoteles sendiri.¹²⁷ Phronesis adalah bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai phonesis akan mengetahui bagaimana harus bertindak tepat. Menurut Aristoteles, phronesis ini tidak dapat diajarkan tetapi dapat dikembangkan dengan cara dibiasakan, karena ia tumbuh dan berkembang berdasarkan pengalaman dan kebiasaan bertindak etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat, sama seperti orang yang semakin tekun melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.¹²⁸ Al-Farabi menyebut beberapa contoh pengetahuan praktis ini, antara lain, *skill* atau ketrampilan (*kays*) dan kecerdikan (*dzakâ'*).¹²⁹ Meski demikian, al-Farabi tidak menilai pengetahuan praktis ini sebagai ilmu dan tidak memasukkannya dalam klasifikasi ilmu yang dibuatnya. Baginya, apa yang dimaksud sebagai ilmu hanyalah yang bersifat teoritis dan dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis, bukan sekedar ketrampilan atau keahlian praktis (*skill*).

¹²⁶ Fakhry, al-Farabi, 67.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Bertens, Sejarah Filsafat Yunani (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 164; Frans Magnis Suseno, 13 Tokoh Etika (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 38.

¹²⁹ Fakhry, al-Farabi, 67.

B. Intelek Aktif Sumber Pengetahuan

Masalah sumber pengetahuan adalah problem pertama dan fundamental dalam pembahasan epistemologi. Darimana kita mendapatkan pengetahuan? Adakah suatu sumber pengetahuan? Dalam kajian filsafat Barat dikenal ada tiga sumber pengetahuan. *Pertama*, persepsi indera, yaitu bahwa pengetahuan berasal dari apa yang kita lihat, dengar, cium dan cicipi. Jelasnya, pengetahuan berasal dari pengalaman-pengalaman konkret. Pemahaman ini kemudian melahirkan apa yang disebut sebagai aliran empirisme, suatu aliran pemikiran yang menyakini bahwa pengetahuan kita bersumber pada pengamatan indera yang diperoleh dari data-data empirik. Bagi kebanyakan mereka, tidak ada pengetahuan di samping persepsi indera.¹³⁰ Pada abad ke-18 M, John Locke (1632-1704) menganggap rasio sebagai sepotong lilin dan lilin akan membentuk apa yang ditekankan kepadanya. Maksudnya, rasio hanya mencatat kesan-kesan yang datang dari luar. Data-data empirik dari luar yang diperoleh lewat indera itulah yang menentukan, bukan rasionalya.¹³¹ Dalam perkembangannya, kaum empirisme radikal menganggap bahwa paham ini sebagai puncak peradaban manusia. Auguste Comte (1798-1857), seorang tokoh positivisme, membagi perkembangan nalar manusia dalam tiga tahap: tahap teologi atau fiktif, tahap metafisis atau abstrak dan terakhir tahap positif atau

¹³⁰ Harold Titus et al, Persoalan-Persoalan Filsafat, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 199.

¹³¹ John Locke, An Essay Concerning the Principles of Human Understanding (London: Awsham Y. Jhon Churchill, 1689), 104; lihat juga Louis P. Pojman, Philosophical Traditions A Text with Readings (New York: Wadsworth, 1998), 213.

empirik.¹³² Artinya, pengetahuan yang diperoleh dari indera berdasarkan data-data empirik adalah pengetahuan yang tertinggi dan paling menyakinkan.

Kedua, rasio. Keyakinan rasio sebagai sumber pengetahuan ini kemudian melahirkan aliran rasionalisme. Menurut aliran ini, manusia dapat mengetahui apa yang dipikirkan dan bahwa rasio mempunyai kemampuan untuk mengungkap kebenaran dengan dirinya sendiri. Dalam bentuknya yang lebih ekstrem, rasionalisme berpendirian bahwa manusia dapat mencapai pengetahuan yang menyakinkan dan tak terbantahkan tanpa pengalaman indera.¹³³ Tegasnya, rasio adalah faktor yang menentukan pengetahuan. Immanuel Kant (1724-1804), menurut Hartnack, secara tegas menyatakan bahwa rasiolah yang menentukan realitas dan bukan sebaliknya. Menurut Kant, apa yang tampak beragam dalam dunia empirik ini, sesungguhnya, tidak dapat menunjukkan “identitasnya” sendiri. Mereka berada pada posisi yang sama dan tanpa perbedaan. Rasio dan nalar manusialah yang menentukan dan membedakan antara satu dengan lain: yang menyebutkan adanya warna merah, hijau, kuning, biru dan seterusnya.¹³⁴ Artinya, rasiolah yang menentukan “eksistensi” realitas empirik dan bukan sebaliknya.

Ketiga, intuisi, yaitu pengetahuan langsung yang tidak merupakan hasil dari pemikiran secara sadar atau persepsi indera. Namun, dalam kajian filsafat Barat, intuisi ini agaknya belum sepenuhnya diterima sebagai sumber pengetahuan tetapi baru pada tahap “mungkin”.¹³⁵ Mario

¹³² Auguste Comte, *the Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974), 25-8.

¹³³ Harold Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 201-2.

¹³⁴ Justus Hartnack, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967), 7.

¹³⁵ Harold Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, 204.

Bunge secara tegas bahkan menyatakan bahwa intuisi bukan merupakan metode yang aman untuk dipakai, karena ia dapat mudah tersesat dan mendorong pada pengakuan-pengakuan yang tidak masuk akal. Karena itu, kebenaran intuisi harus ditopang dengan data-data indera dan konsep-konsep akal. Kebenaran intuisi yang tidak didukung data indera dan akal kalah nilainya dibanding kebenaran lain yang didukung bukti meski tanpa intuisi.¹³⁶

Menurut al-Jabiri, dalam khazanah pemikiran Islam juga dikenal tiga sumber pengetahuan yang masing-masing dikenal dengan kelompok *bayâniyyûn* (tekstualis), *burhâniyyûn* (rasionalis) *irfâniyyûn* (intuisis). Namun, berbeda dengan Barat yang lebih mengedepankan unsur indera dan rasio serta agak mengenyampingkan intuisi, pemikiran Islam justru memberikan posisi yang tidak kalah penting pada sumber yang disebut terakhir ini, bahkan sangat utama dalam kalangan tertentu. Ibn Arabi (1165-1240), misalnya, seorang tokoh intuisi Islam, menyatakan bahwa kebenaran intuisi lebih unggul daripada apa yang diperoleh indera dan rasio. Indera dan rasio memang dapat menjadi sumber kebenaran, tetapi masih sangat terbatas. Indera hanya mampu menangkap apa yang tampak (*mâhsûsât*) yang itu sangat rentan salah, sementara rasio sendiri—meski mampu menjangkau apa yang ada di balik alam inderawi—ia masih belum mampu menjangkau yang transenden. Indera dan rasio baru pada tahap mendekati hakikat dan belum tahap mencapai hakikatnya itu sendiri, yang dalam istilah Henry Bergson (1859-1941) baru tahap “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*) belum tahap “pengetahuan tentang”

¹³⁶ Mario Bunge, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962), 25.

(*knowledge of*).¹³⁷ Intuisi adalah satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya yang mampu menangkap hakikat realitas yang transenden.¹³⁸ Sebelumnya, pernyataan yang sama juga disampaikan oleh al-Ghazali (1058-1111).¹³⁹

Al-Farabi, seperti yang akan dikaji, mempunyai pandangan tersendiri yang khas. Pandangannya benar-benar mempunyai ciri tersendiri dan berbeda dengan aliran-aliran tersebut.

Al-Farabi, sebagaimana para pemikir dan filosof lainnya, tidak mengabaikan peran pokok rasio. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa kemampuan berpikir adalah kekuatan utama manusia untuk memahami suatu objek. Dengan kemampuan tersebut, manusia memperoleh ilmu-ilmu (*al-'ulûm*), mengembangkan seni dan industri (*shinâ`ât*) serta membedakan antara tindakan yang baik dan buruk. Al-Farabi membagi kemampuan berpikir dalam dua bagian: teoritis (*nazharî*) dan praktis (*'amalî*). Kemampuan berpikir praktis sendiri terbagi dalam dua bagian: sebagai bentuk keterampilan dan reflektif (*fikriyah*).¹⁴⁰ Kemampuan teoritis adalah kemampuan berpikir yang biasa digunakan untuk mengetahui eksistensi-eksistensi sedemikian rupa sehingga kita tidak dapat membuatnya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Misalnya, angka tiga adalah bilangan ganjil dan bilangan empat adalah bilangan genap. Kita tidak dapat mengubah bilangan tiga menjadi bilangan genap dan

¹³⁷ Louis Kattsoff, Pengantar Filsafat, terj. Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 144-5.

¹³⁸ Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt), 38-9.

¹³⁹ Al-Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dlalâl" dalam Majmûah Rasâ'il (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 539. Selanjutnya disebut Al-Munqidz min al-Dlalâl.

¹⁴⁰ Al-Farabi, *Aphorisme of the Statesman*, terj dan ed. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 63.

mengubah bilangan empat menjadi bilangan ganjil. Hal itu berbeda sama sekali, misalnya, ketika kita berhadapan dengan sepotong kayu. Di sini kita dapat mengubahnya menjadi sesuatu yang berbentuk lingkaran atau lainnya dari bentuk sebelumnya yang berupa bujur sangkar, misalnya.

Kemampuan berpikir praktis (*'amalî*) adalah sesuatu yang dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa sesuatu objek dengan yang lain sehingga kita dapat menciptakannya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Contoh dari kemampuan jenis ini dapat dilihat pada bidang-bidang keterampilan, seperti pertukangan, pertanian dan pelayaran. Adapun daya reflektif (*fikriyah*) adalah kemampuan yang digunakan untuk mempertimbangkan hal-hal yang hendak dilakukan, ketika kita ingin mengetahui apakah hal tersebut mungkin atau tidak, dan jika mungkin bagaimana caranya.¹⁴¹

Menurut al-Farabi, daya berpikir teoritis berfungsi untuk menerima bentuk-bentuk objek tertentu yang bersifat universal dan immaterial, yang disebut sebagai objek intelektual, *ma'qûlât (intellegibles)*. Bentuk-bentuk objek tersebut terbagi menjadi dua macam: (1) bentuk-bentuk universal yang diabstraksikan dari materi-materi, (2) bentuk-bentuk yang senantiasa terjaga aktualitasnya, yakni bentuk-bentuk yang tidak-dan tidak pernah—berwujud dalam materi. Jenis objek pengetahuan yang terakhir ini mengarah pada Sebab Pertama (Kausa Prima), diikuti kemudian oleh intelegensi-intelegensi terpisah (*al-'uqûl al-mufâriqah*) dan yang terakhir adalah intelek aktif (*al-'aql al-fâ'âl*).¹⁴² Dengan pemahaman tersebut berarti

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Al-Farabi, Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madîna al-Fâdlila (On the Perfect State), terj dan ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 197.

objek intelektual al-Farabi sangat luas, bukan sekedar yang bersifat material-empirik seperti dalam kebanyakan pengetahuan modern, tetapi merentang dari realitas yang inderawi (*māhsūsāt*) sampai realitas non-inderawi (*ma`qūlāt*), bahkan Tuhan sendiri. Statemen ini penting disampaikan untuk memahami bab berikutnya, tentang isi dan objek pengetahuan, dan perbedaannya dengan pemikiran lain, khususnya yang sekarang.

Menurut al-Farabi, setiap manusia mempunyai “watak bawaan tertentu” yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal seperti di atas. Watak tersebut disebut intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*). Intelek ini “berisi” potensi-potensi yang akan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan yang diserapnya setelah meningkat menjadi intelek aktual (*al-`aql bi al-fī`l*). Namun, menurut al-Farabi, proses abstraksi dari intelek potensial itu sendiri tidak akan terjadi kecuali ada “cahaya” dari intelek aktif.¹⁴³ Al-Farabi menganalogikan hubungan antara intelek aktif dengan intelek potensial ini seperti hubungan antara matahari dengan mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah—selama ia memberikan penyinaran pada mata—yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual, sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka tetapi juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, “cahaya” intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek

¹⁴³ Ibid, 198.

aktual, objek-objek intelektual menjadi aktual dan intelek aktual mampu memahaminya, bahkan kemudian juga memahami intelek aktif itu sendiri.¹⁴⁴

Proses aktualisasi subjek dan objek intelektual oleh intelek aktif tersebut, dalam diri manusia, terjadi lewat daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), praktis maupun teoritis. Daya pikir praktis berkaitan dengan objek-objek partikular yang ada (*hâdlirah*) maupun yang akan ada (*mustaqbal*), sedang daya pikir teoritis berkaitan dengan segala sesuatu yang tidak dapat dijangkau daya pikir praktis. Meski demikian, daya pikir sebenarnya tidak menerima aktualisasi langsung dari intelek aktif melainkan lewat daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Daya imajinasi inilah yang menerima aktualisasi dari intelek aktif yang kemudian meneruskannya kepada daya pikir, praktis maupun teoritis. Dalam *Mabâdi'*, al-Farabi menuliskan sebagai berikut,

والعقل الفعال لما كان هو السبب في أن تصير المعقولات بالقوة معقولات بالفعل وأن يصير ما هو عقل بالقوة عقلًا بالفعل ، وكان ماسيله أن يصير عقلًا بالفعل هو القوة الناطقة ، وكانت الناطقة ضرب بين ضرب نظري وضرب عملي ، وكانت العملية هي التي شأنها أن تعمل الجزيئات الحاضرة والمستقبلة ، والنظيرية هي التي شأنها أن تعقل المعقولات التي ليس شأنها أن تعمل ، وكانت القوة المتختيلة مواصلة لضربى القوة الناطقة ، فإن الذي تناول القوة الناطقة عن العقل الفعال - وهو الشيء الذي منزلته منزلة الضياء من البصر - قد يفيض منه على القوة المتختيلة فيكون للعقل الفعال في القوة المتختيلة فعل ما فيعطيها أحياناً المعقولات التي شأنها أن تحصل في الناطقة النظرية ، وأحياناً الجزيئات المحسوسات التي شأنها أن تحصل في الناطقة العملية .

¹⁴⁴ Ibid, 200. Lihat juga al-Farabi, "Maqâlah fi Ma`âni al-'Aql", dalam Friedrich Dieterich (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyah (Leiden: EJ. Brill, 1890), 47. Selanjutnya disebut Maqâlah fi Ma`âni al-'Aql.

“Intelek aktif menjadi sebab yang merubah objek-objek rasional yang bersifat potensial menjadi aktual dan yang merubah intelek potensial menjadi intelek aktual. Jalan menjadi intelek aktual ini adalah daya pikir, yang terdiri atas daya pikir teoritis dan praktis, di mana daya pikir praktis adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan partikular-partikular yang ada dan yang akan ada, sedang daya pikir teoritis berkaitan dengan objek-objek rasional yang tidak bersifat praktis. Meski demikian, daya pikir sesungguhnya tidak memperoleh pengetahuan langsung dari Intelek aktif—yang posisinya sama seperti Cahaya matahari bagi mata—melainkan lewat perantara daya imajinasi. Karena adanya dua bentuk daya pikir tersebut, maka intelek aktif memberikan pengetahuan kepadanya lewat daya imajinasi terkadang berupa objek-objek rasional yang dapat dicapai oleh daya pikir teoritis dan terkadang berupa objek-objek partikular inderawi yang menjadi bagian daya pikir praktis”.¹⁴⁵

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan “ruh suci” (*rûh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Intelek aktif adalah “gudang” sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bertemu dan bersatu dengan

¹⁴⁵ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 218.

intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*), sehingga ia dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.¹⁴⁶

Dengan demikian, apa yang menjadi sumber pengetahuan dalam perspektif al-Farabi adalah intelek aktif, bukan objek-objek yang bersifat material-empirik maupun non-empirik, juga bukan rasio semata. Sebab, intelek aktif inilah yang telah membuat realitas-realitas wujud yang awalnya merupakan bentuk universal dan sederhana menjadi aktual, dan di sisi lain membimbing intelek potensial manusia untuk mampu menangkapnya sehingga memunculkan apa yang disebut pengetahuan.

C. Realitas Wujud sebagai Sumber dan Objek Pengetahuan

Realitas wujud, sebagaimana tampak dalam uraian di atas, adalah bagian yang tidak terpisahkan dari konsep ilmu al-Farabi. Al-Farabi menempatkannya sebagai objek-objek yang diaktualkan oleh intelek aktif sehingga dapat dipahami oleh rasio. Karena itu, pembahasan tentang realitas wujud ini menjadi sesuatu yang sangat penting, bukan dalam perspektif ontologisnya melainkan dalam kaitannya sebagai objek dan sumber pengetahuan sebagaimana yang disampaikan al-Farabi.

Ada tiga hal yang akan dibahas dalam sub bab ini: (1) konsep wujud al-Farabi yang menjadi sebagai objek pengetahuan, (2) yang diketahui dari sebuah wujud, yaitu yang diaktualkan oleh Intelek aktif dari sebuah wujud sehingga ia dapat ditangkap oleh rasio, (3) bentuk-bentuk

¹⁴⁶ Al-Farabi, `Uyûn al-Masâ'il, 64.

realitas yang diaktualkan oleh Intelek aktif dan dapat dijangkau oleh rasio manusia.

1. Pengertian Wujud

Al-Farabi menggunakan istilah *wujûd* dan *maujûd* untuk menunjuk pada sebuah eksistensi. Dua istilah ini kadang digunakan untuk menunjuk pada eksistensi yang sama tetapi kadang digunakan untuk menunjuk eksistensi yang berbeda. Pada benda-benda bumi, al-Farabi menggunakannya secara berbeda. Istilah *maujûd* menunjuk pada dzat dari sebuah eksistensi, sedang istilah *wujûd* menunjuk pada esensi (*mâhiyah*) dari eksistensi yang dimaksud. Sementara itu, untuk benda-benda langit dan sesuatu yang lain yang tidak menempati ruang secara fisik (*mâ laisa fi maudlû`*), digunakan istilah yang sama, karena semua eksistensi tersebut—menurut al-Farabi—selamanya bersifat esensif, sehingga *wujûd* dan *maujûd*-nya adalah satu adanya.¹⁴⁷ Namun, apa yang dimaksud esensi (*mâhiyah*) di sini, tidak sama dengan konsep esensi Plato yang diturunkan dan ada dalam dunia ide, atau konsep Aristoteles yang diartikan sebagai sebab. Menurut al-Farabi, yang dimaksud esensi di sini adalah jawaban atas pertanyaan, “apakah sesuatu itu?” yang tidak menunjuk pada dzatnya, sehingga ia tidak bersifat material yang dapat diobservasi secara inderawi.¹⁴⁸

Bentuk-bentuk wujud di atas, diakui al-Farabi mempunyai eksistensi atau wujud tersendiri yang tidak

¹⁴⁷ Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, 117.

¹⁴⁸ Ibid, 116.

sama dengan eksistensi materialnya. Lebih dari itu, abstraksi-abstraksi pikiran yang didasarkan atas tangkapan indera terhadap suatu objek juga dianggap mempunyai eksistensi sendiri dan mandiri “di luar pikiran” (*khârij al-nafs*).¹⁴⁹

Dengan konsep seperti itu, maka istilah *maujud* atau *wujûd* al-Farabi berarti mencakup semua bentuk eksistensi, baik entitas-entitas material, entitas metafisik maupun konsep-konsep dalam pikiran yang merupakan hasil dari olah nalar. Karena itu, Shehadi menyatakan bahwa konsep *maujud* al-Farabi meliputi seluruh bentuk eksistensi, baik bentuk-bentuk yang ada dalam pikiran (*al-maujûd fî al-adzhâh*) maupun bentuk-bentuk yang ada dalam alam materi (*al-maujûd fî al-a'yân*).¹⁵⁰ Al-Farabi sendiri secara jelas menyatakan bahwa kata *maujûd* menunjuk pada empat bentuk eksistensi: (1) semua jenis benda yang dikenal di bumi, (2) benda-benda langit (*al-ajnâs al-`âliyah*) dengan seluruh derivasinya, (3) seluruh bentuk proposisi (*al-maqûlât*) yang ada dalam pikiran, dan (4) keputusan-keputusan (*qadliyyah*) yang dipahami.¹⁵¹ Dalam uraian lain yang lebih ringkas, al-Farabi menyatakan bahwa kata *maujûd* menunjuk pada tiga bentuk eksistensi: (1) seluruh bentuk proposisi (*al-maqûlât*), (2) persepsi-persepsi yang benar (*shâdiq*) sesuai dengan objek, (3) seluruh bentuk eksistensi di luar pikiran, baik yang dapat digambarkan atau tidak.¹⁵²

2. Yang Diaktualkan dan Diketahui dari Sebuah Wujud

¹⁴⁹ Ibid, 117.

¹⁵⁰ Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Book, 1982), 49.

¹⁵¹ Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, 115.

¹⁵² Ibid, 116.

Apa yang diaktualkan oleh intelek aktif dari sebuah wujud sehingga dapat diketahui oleh intelek manusia? Atau apa yang tampak dari sebuah wujud sehingga dapat diketahui? Bentuk materialnya atau esensinya? Sebagai bahan perbandingan sebelum masuk dalam pemikiran al-Farabi, ada baiknya disampaikan pemikiran yang umumnya telah dikenal, yakni filsafat Barat. Dalam tradisi filsafat Barat, persoalan ini memunculkan dua kelompok pemikiran: *representasianisme* dan *realisme*. Realisme berpendapat bahwa apa yang diketahui dari sebuah objek adalah wujud materialnya itu sendiri, bukan gambarannya sebagaimana yang ditangkap indera atau pikiran. Ketika kita melihat sebuah pohon yang nyata, misalnya, yaitu pohon dengan bangunnya, warnanya dan segala seginya, maka itulah yang kita ketahui. Artinya, di sini tidak ada penafsiran atau potretan dari sebuah objek.¹⁵³

Karena itu, bagi kaum realis, pengetahuan yang benar adalah pemahaman tentang objek sebagaimana adanya tanpa ada penafsiran.¹⁵⁴ John Macmurray, seorang tokoh realis Inggris, secara tegas menyatakan bahwa ada perbedaan yang jelas antara sebuah objek dengan persepsi tentang objek. Sebuah benda adalah objek, sedang pemahaman terhadap benda tersebut adalah ide. Pemikiran realisme menjadikan benda atau objek dalam dirinya sendiri sebagai ukuran kebenaran dan bukan ide tentangnya.¹⁵⁵

¹⁵³ Kattsoff, Pengantar Filsafat, 153.

¹⁵⁴ Harold Titus, Persoalan-Persoalan Filsafat, 328.

¹⁵⁵ John Macmurray, the Philosophy of Communism (London: Faber & Faber, 1933), 21.

Di sisi lain, kaum representasionisme berpikir sebaliknya. Menurut mereka, yang kita ketahui dari sebuah objek bukan benda materialnya melainkan persepsi, representasi atau gambaran dari objek tersebut. Ketika seseorang melihat pohon, misalnya, maka indera-indera akan menghasilkan ide tentang pohon di mana ide tersebut merupakan salinan dari pohon yang dimaksud. Apa yang kita ketahui tentang sebuah pohon sebenarnya bukan wujud materialnya melainkan ide yang lahir dari persepsi indera.¹⁵⁶

Pandangan al-Farabi tentang masalah ini berbeda dengan pemahaman kaum realis maupun representasionisme di atas. Menurut al-Farabi, yang kita ketahui dari sebuah objek atau realitas bukanlah wujud material objek itu sendiri melainkan gambaran (representasi) objek atau ide yang dipahami rasio berdasarkan tangkapan indera-indera eksternal terhadap objek.¹⁵⁷ Namun, gambaran wujud yang disodorkan al-Farabi ini tidak sama dengan pemahaman kaum representasionisme yang terbuka untuk dikritik.¹⁵⁸ Menurutnya, benar bahwa yang diketahui dari sebuah objek adalah idenya, bukan wujud materialnya. Akan tetapi, ide ini bukan sama persis dengan wujud materialnya (monisme), juga bukan sesuatu yang berbeda dengannya (dualisme), melainkan representasi yang dihasilkan dari esensinya. Dalam pendangan al-Farabi, setiap benda atau

¹⁵⁶ Kattsoff, Pengantar Filsafat, 155.

¹⁵⁷ Al-Farabi, *Kitāb al-Hurūf*, (ed) Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970), 118.

¹⁵⁸ Kattsoff, Pengantar Filsafat, 155. George Berkeley (1685-1753 M) mengkritik representasionisme bahwa aliran ini tidak dapat menjelaskan atau membuktikan bahwa ide-ide yang ada benar-benar merupakan salinan dari objek eksternal sehingga dapat menggiring pada sikap subjektivisme; yaitu ketika kaum representasionisme menyatakan bahwa yang dapat diketahui benar-benar hanya dunia ide.

objek terdiri atas dua unsur atau dua dimensi: dimensi wujud material (*maujûd*) yang mempunyai eksistensi dalam ruang dan waktu, dan dimensi wujud esensial (*wujûd*) yang tidak menempati ruang dan waktu tertentu. Hubungan di antara keduanya adalah seperti hubungan antara raga dan jiwa di mana wujud material adalah wahana bagi esensi.¹⁵⁹ Meski demikian, bukan berarti yang “ada” hanya esensinya sedang materialnya hanya semu seperti yang dipahami kaum idealis dan sufisme Islam, atau sebaliknya yaitu bahwa yang “ada” hanya wujud materinya sedang esensinya hanya semu seperti yang dipahami kaum materialisme. Bagi al-Farabi, keduanya mempunyai “kualitas” wujud yang sama.¹⁶⁰

Esensi adalah sesuatu yang menunjukkan *apanya* objek yang keberadaannya tidak tergantung pada diketahui tidaknya sebuah objek. Sebaliknya, justru esensi inilah yang menyebabkan suatu objek dapat dipikirkan atau dapat ditangkap oleh akal dalam proses mengetahui, yang proses penangkapan esensinya oleh akal tersebut tidak lepas dari peran intelek aktif. Yaitu, Intelek aktif mengaktualkan wujud dan intelek potensial sehingga keduanya dapat bertemu dan memahami. Ketika mengetahui sebuah pohon, misalnya, yang diketahui sebenarnya adalah esensinya dan bukan eksistensinya (wujud material), tepatnya esensinya sebagaimana yang ditampakkan oleh wahananya yang berhubungan dengan ruang dan waktu. Tanpa adanya esensi yang diaktualkan oleh intelek aktif ini, seseorang tidak dapat mengetahui adanya sebuah objek.¹⁶¹

¹⁵⁹ Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, 117.

¹⁶⁰ *Ibid*, 115.

¹⁶¹ *Ibid*, 118.

Dengan demikian, dalam pandangan al-Farabi, dimensi atau wujud esensif yang bersifat “kejiwaan” yang merupakan bagian dari dunia metafisik dan diaktualkan oleh intelek aktif inilah yang dipikirkan, diketahui dan dipahami oleh nalar dalam proses mengetahui, bukan dimensi materialnya yang tampak oleh indera eksternal; dan ketika wujud esensif tersebut adalah benar-benar wujud yang murni dan “mandiri”, bukan wujud semu, maka ia bukan hasil dari kontruksi akal seperti yang dipahami kaum idealis. Dalam khazanah pemikiran filsafat Barat, mengikuti Santayana, pemikiran seperti ini dapat diistilahkan dengan esensialisme,¹⁶² atau tepatnya esensialisme kritis.

3. Bentuk-bentuk dan Sifat Realitas yang Diketahui

Menurut al-Farabi, bentuk-bentuk realitas wujud ini terbagi dalam bagian: wujud-wujud spiritual (*al-maujûdât al-rûhiyah*) dan wujud-wujud material (*al-maujûdât al-mâdiyah*).¹⁶³ Dua bentuk wujud ini tidak berada pada posisi yang sama melainkan berjenjang atau hierarkhis, mulai dari wujud spiritual turun ke bawah sampai pada wujud material. Wujud-wujud spiritual sendiri yang merupakan realitas non-materi, terdiri atas enam tingkatan. Tingkat pertama adalah Allah swt sebagai Sebab Pertama (*al-sabâb al-awwâl*) yang dari-Nya muncul intelek pertama penggerak langit pertama. Tingkat kedua adalah intelek-intelek terpisah (*al-`uqûl al-mufâriqah*) yang terdiri atas sembilan intelek, dimulai dari intelek pertama penggerak langit pertama sampai pada

¹⁶² Kattsoff, Pengantar Filsafat, 156.

¹⁶³ Athif Iraqi, Tsaurah al-`Aql fi al-Falsafah al-`Arabiyyah (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1984), 110; Ali Abd Wahid Wafa, Al-Madfnah al-Fâdlîlah li al-Fârâbî (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), 23.

intelek kesembilan penggerak planet bulan. Tingkat kedua ini sepenuhnya berupa malaikat langit. Tingkat ketiga adalah intelek aktif (*al-`aql al-fa``âl*) yang bertindak sebagai penghubung antara alam atas dan bawah, antara realitas spiritual dan realitas material. Tingkat keempat adalah jiwa manusia (*al-nafs al-insâniyah*), sedang tingkat kelima dan keenam masing-masing adalah bentuk (*shûrah*) dan “materi” (*hayûlâ*).¹⁶⁴ *Hayûlâ* adalah materi pembentuk benda dan bersifat non-fisik, sedang *shûrah* adalah bentuk konkret dari *hayûlâ*.¹⁶⁵

Menurut al-Farabi, tiga tingkat pertama dalam realitas spiritual, yaitu Allah, intelek-intelek terpisah dan intelek aktif, merupakan wujud-wujud spiritual murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedang tiga tingkat terakhir, yaitu jiwa manusia, bentuk dan *hayûlâ*, ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Di samping itu, tingkat kedua dan ketiga terpancar dan berhubungan dengan Tuhan secara langsung tanpa perantara, seperti sinar matahari dengan dzatnya, sehingga tindakan-tindakannya dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam eksistensi. Sementara itu, tiga tingkatan yang terakhir tidak berhubungan dengan Tuhan secara langsung melainkan lewat perantara intelek, sehingga tingkatannya berada di bawah intelek.¹⁶⁶

Secara ringkas, tingkatan-tingkatan wujud dari bentuk-bentuk wujud spiritual dalam pandangan al-Farabi dapat digambarkan sebagai berikut:

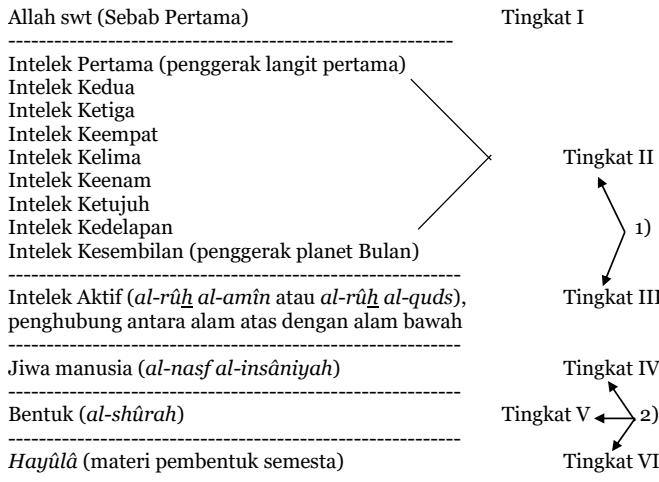
¹⁶⁴ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 102-4.

¹⁶⁵ *Ibid*, 108.

¹⁶⁶ *Ibid*, 100.

Bagan 1

Tingkatan-tingkatan Wujud Spiritual al-Farabi



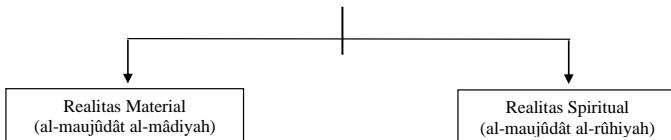
Keterangan:

- 1) merupakan realitas spiritual murni dan sama sekali tidak berhubungan dengan materi.
- 2) merupakan realitas murni tetapi sudah berkaitan dengan materi.

Adapun realitas-realitas material (*al-maujûdât al-mâdiyyah*) terdiri atas enam tingkat: (1) benda-benda langit (*al-ajrâm al-samâwiyyah*), (2) jasad manusia (*ajsâm al-adamiyyîn*), (3) binatang (*ajsâm al-hayawânât*), (4) tumbuhan (*ajsâm al-nabâtât*), (5) mineral (*ajsâm al-ma`âdan*), (6) unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsât al-*

arba`ah) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah.¹⁶⁷

Bagan 2
Wujud-wujud Material al-Farabi



terdiri atas 6 tingkatan:

1. Benda-benda angkasa (*al-ajrâm al-samâwiyyah*)
2. Jasad-jasad manusia (*ajsâm al-adamiyyîn*)
3. Binatang (*ajsâm al-hayawânât*)
4. Tumbuhan (*ajsâm al-nabâtât*)
5. Mineral (*ajsâm al-ma`âdan*)
6. Unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsât al-arba`ah*), terdiri atas empat unsur: udara, api, air dan tanah

Dua bentuk realitas wujud di atas, spiritual dan material, tidak berdiri sendiri melainkan saling kait dan berhubungan. Menurut al-Farabi, realitas spiritual merupakan pendahulu bagi realitas material. Dikatakan pendahulu atau lebih dahulu karena wujud-wujud spiritual merupakan sebab bagi wujud-wujud material.¹⁶⁸ Bagi al-Farabi, sesuatu dikatakan lebih dahulu atau mendahului jika memenuhi salah satu dari lima hal: (1) dalam waktu (*zamân*), (2) sifat (*thab`i*), (3) peringkat (*martabat*), (4)

¹⁶⁷ Ibid, 106.

¹⁶⁸ Al-Farabi, “Al-Siyâsah al-Madaniyah” dalam Yuhana Qumair, Falâsifah al-'Arab: al-Fârâbî (Beirut: Dar al-Masyriq, 1983), 91. Selanjutnya disebut Al-Siyâsah al-Madaniyah.

keutamaan (*fadlal*), kemuliaan (*syarâf*) dan kesempurnaan (*kamâl*), dan (5) merupakan sebab (*sabâb*) bagi yang lain. Sebab di sini mengacu pada sebab material, formal, efisien atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan sebab dekat atau jauh, esensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual atau potensial.¹⁶⁹ Sebagai contoh, materi awal (*al-maddah al-ûla*) dianggap lebih dulu dari benda-benda langit karena secara kronologis ia lebih dahulu sekaligus merupakan sebab bagi benda-benda tersebut, meski tidak lebih utama darinya.

Selanjutnya, dari aspek sifat, al-Farabi membagi realitas wujud juga dalam dua bagian: wujud potensial (*wujûd bi al-quwwah*) dan wujud aktual (*wujûd bi al-fi'l*). Suatu benda akan tetap menjadi sebuah entitas potensial sepanjang masih berupa materi (*maddah*) tanpa bentuk (*shûrah*). Bentuk-lah yang membuat suatu wujud menjadi aktual.¹⁷⁰ Karena itu, dalam pandangan al-Farabi, bentuk adalah prinsip ontologis yang lebih unggul daripada materi karena bentuk yang mengaktualkan materi,¹⁷¹ dan bersamaan dengan itu, wujud potensial bersifat kontingen (*mumkin*) sedang wujud aktual bersifat pasti (*wâjib*).¹⁷²

Menurut al-Farabi, semua benda pada awalnya hanya bersifat potensial. Tidak ada satu pun benda yang muncul secara aktual sejak dari sebelumnya. Pada permulannya, ia hanya ada secara potensial dalam dzat diri Tuhan atau “materi pertama universal” (*al-maddat al-ûlâ al-musytarakah*), suatu eksistensi non-fisik yang merupakan produk abadi materi langit. Dari dzat diri Tuhan keluar intelek pertama dan seterusnya, sedang dari

¹⁶⁹ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 118.

¹⁷⁰ Al-Farabi, Kitâb al-Hurûf, 127.

¹⁷¹ Al-Farabi, Mabâdi', 108.

¹⁷² Al-Farabi, ‘Uyûn al-Masâ'il, 57.

materi pertama muncul “sumber” wujud-wujud material, yaitu api, udara, air dan tanah. Selanjutnya, dari campuran keempat materi awal tersebut muncul benda-benda lainnya, sehingga wujud-wujud potensial memperoleh eksistensinya secara aktual.¹⁷³ Teori ini ternyata diulang oleh Ibn Arabi (1165-1240) dua abad kemudian. Menurutnya, semua yang ada dalam semesta (wujud-wujud aktual), dalam segala keadaannya, pada awalnya telah ada secara potensial dalam ilmu Tuhan yang disebut disebut *al-a'yân al-tsâbitah*. Tidak ada satu pun yang lepas dari rencana yang telah ditetapkan Tuhan dari permulaannya. Realitas-realitas aktual tidak lain adalah aktualisasi dari *al-a'yân al-tsâbitah* tersebut, sehingga apa yang ada dalam pikiran Tuhan tidak berbeda dengan entitas-entitas yang tampak riil dalam semesta. Satu-satunya yang membedakan hanya dari aspek “kualitas” yaitu bahwa realitas potensial dalam pikiran Tuhan tidak berwujud konkret serta bebas dari ruang dan waktu, sedang yang disebut kedua bersifat konkret serta terikat dengan ruang dan waktu.¹⁷⁴

Selanjutnya, wujud-wujud aktual tersebut oleh al-Farabi diklasifikasikan dalam tiga kelompok: wujud-wujud alami (*thabî`iyah*), wujud-wujud hasrati (*irâdiyyah*) dan wujud-wujud alami sekaligus hasrati (*murakkab `an al-thabî`iyah wa al-irâdiyyah*). Wujud alami adalah wujud-wujud yang eksistensinya tidak disebabkan oleh kehendak manusia, seperti mineral,

¹⁷³ Al-Farabi agaknya mengikuti atau merangkum pemikiran kaum filosof Yunani kuno sebelum Plato, seperti Thales (545 SM), Anaximandros (547 SM), Anaximenes (528 SM), dan Heraklitos (480 SM). Menurut Thales, zat pencipta alam adalah air, menurut Anaximandros adalah udara, menurut Anaximenes adalah tanah dan menurut Heraklitos adalah api. Lihat Harun Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat, I (Yogyakarta, Kanisius, 1996), 15-31.

¹⁷⁴ Ibn Arabi, *Futûhât al-Makkiyah*, IV (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 128.

tumbuhan dan binatang; wujud hasrati adalah wujud-wujud yang eksistensinya disebabkan oleh kehendak manusia, seperti kedisiplinan dan perbuatan-perbuatan manusia yang merupakan produk dari pilihan-pilihan; wujud campuran adalah wujud-wujud yang dihasilkan dari gabungan alam dan kehendak manusia, seperti pertanian dan industri.¹⁷⁵

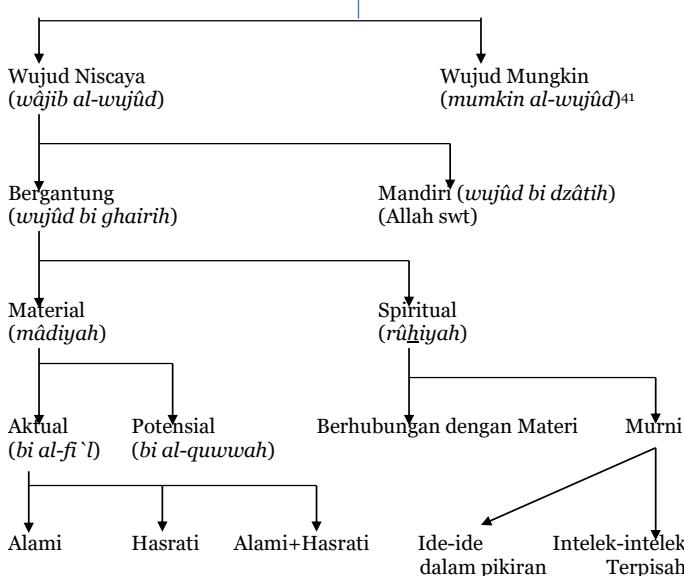
Menurut al-Farabi, wujud hasrati mencakup juga keadaan-keadaan jiwa manusia, kegiatan-kegiatan spiritual, mental dan fisik manusia. Apa yang dimaksud sebagai keadaan jiwa adalah kebaikan dan kejahatan. Kebajikan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik, sedangkan kejahatan adalah keadaan jiwa yang mendorong melakukan perbuatan jahat.¹⁷⁶ Manusia bisa tampil baik dan jahat karena jiwanya merangkum semua bentuk jiwa, mulai dari jiwa irrasional binatang sampai jiwa intelek-intelek metafisis, sehingga kualitas jiwa manusia dan aktivitasnya merentang dari jenis jiwa terendah sampai jenis tertinggi.

Secara keseluruhan, konsep bentuk dan sifat-sifat realitas wujud al-Farabi dapat digambarkan dalam bagan sebagai berikut:

¹⁷⁵ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 106.

¹⁷⁶ Ibid, 206.

Bagan 3
Bentuk dan Sifat Realitas Menurut al-Farabi



D. Mempertemukan Agama dan Filsafat

Masalah dualisme wahyu dan rasio telah menjadi persoalan rumit dalam hubungan antara agama dan filsafat dalam sejarah pemikiran Islam. Kutub ekstrim dari dua hal itu juga telah melahirkan pertentangan sengit di antara para pendukungnya, bahkan tidak jarang menimbulkan korban. Vonis kufur yang diberikan al-Ghazali terhadap kaum filosof, khususnya al-Farabi dan Ibn Sina, juga

hukuman pengasingan yang menimpa Ibn Rusyd serta pembakaran atas buku-buku filsafatnya, adalah salah satu bukti tentang sengit pertentangan antara dua kutub ini. Karena itulah, para pemikir Muslim sejak abad-abad pertengahan berusaha keras memecahkan dan menjelaskan posisi serta hubungan di antara dua kutub ini. Menurut Yusuf Musa, apa yang dilakukan para ahli dalam masalah ini tidak lepas dari salah satu dari tiga tindakan.¹⁷⁷

1. Mengambil wahyu dan mengenyampingkan rasio. Ini umumnya dilakukan para tokoh agama non-filosof. Al-Syafi`i (767-820 M) kiranya dapat dijadikan contoh dalam kasus ini. Dalam *al-Risâlah*, ia secara tegas menyatakan bahwa wahyu adalah satu-satunya sumber kebenaran dan tidak ada yang dapat dijadikan pegangan kecuali wahyu.¹⁷⁸
2. Mengutamakan rasio dan menepikan wahyu. Ini umumnya dilakukan para rasionalis murni atau filosof Muslim yang dianggap kurang peduli dengan ajaran agamanya. Pemikiran Ibn Zakaria al-Razi (865-925 M) kiranya dapat dijadikan contoh. Al-Razi adalah orang yang sangat mengunggulkan rasio. Baginya, rasio adalah anugerah terbaik dari Tuhan. Dengan rasio manusia mampu mengetahui yang baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio pula manusia mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri secara baik. Kita tidak boleh melecehkannya, tidak boleh membatasinya,

¹⁷⁷ M. Yusuf Musa, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Mâ'arif, tt), 46.

¹⁷⁸ Al-Syafi`i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940), 20.

mengendalikan atau memerintahnya, sebab justru rasiolah yang membatasi, yang mengendalikan dan memerintah. Kita harus bertindak sesuai dengan perintahnya dan senantiasa merujuk padanya dalam segala hal.¹⁷⁹ Berdasar kemampuan dan posisi rasio yang demikian tinggi, al-Razi menganggap bahwa pengangkatan seorang nabi dan turunnya wahyu adalah suatu yang berlebihan. Tegasnya, ia menempatkan wahyu di bawah kekuatan dan kendali rasio.¹⁸⁰

3. Mendamaikan atau mencari titik temu antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, lewat segala cara. Ini dilakukan para filosof Muslim atau kalangan yang peduli dengan doktrin keagamaan. Para pemikir seperti al-Kindi (806-875 M), al-Farabi, al-Sijistani (w. 1000 M), Miskawaih (w. 1030 M), Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Tufail (w. 1185 M) dan Ibn Rusyd masuk kategori ini.

Meski demikian, argumen dan cara-cara yang dipakai kelompok terakhir tersebut ternyata tidak sama. Al-Kindi mengakui bahwa agama dan filsafat adalah dua hal yang berbeda, dari aspek sumber maupun metodenya. Filsafat berasal dari pengetahuan diskursif sedang agama berasal dari wahyu Ilahi. Meski demikian, tujuan tertinggi yang ingin dicapai keduanya adalah sama, yaitu ilmu ketuhanan (metafisika) yang disebut sebagai ilmu kebenaran pertama, sehingga tujuan agama dan filsafat

¹⁷⁹ Ibn Zakaria al-Razi, “Al-Thibb al-Ruhâni” dalam Rasâil Falsafiyyah (Beirut: Dar al-Afaq, 1973), 17-18.

¹⁸⁰ Lihat Abd Rahman Badawi, “Muhammad Ibn Zakaria al-Razi” dalam MM. Sharif (ed), A History of Muslim Philosophy, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995), 415; Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmîyah Manhaj wa Tathbiquh* (Mesir: Dar al-Mâ’arif, tt), 90-91.

adalah sama.¹⁸¹ Artinya, al-Kindi mempertemukan agama dan filsafat pada bentuk substansinya, pada kajian puncaknya yakni kebenaran tertinggi atau kebenaran tunggal yang sama-sama dicari oleh filsafat dan agama.¹⁸² Argumen yang sama disampaikan oleh Ibn Miskawaih. Menurutnya, agama dan filsafat bertemu pada puncak pencapaian, yaitu bahwa apa yang ingin dicapai filosof dan seorang nabi adalah sama, kebenaran tunggal, hanya beda caranya. Nabi mencapai kebenaran puncak lewat wahyu sedang filosof mencapainya lewat kekuatan nalar dan renungan-renungan filosofis.¹⁸³ Menurut Ibn Thufail, agama dan filsafat sama-sama mencari kebenaran tunggal dan tertinggi. Watak seperti itu, sebagaimana yang digambarkan dalam novelnya yang berjudul “Hay ibn Yaqzhān”, telah menjadi fitrah bagi keduanya, sehingga ia tidak bertentangan dan tidak perlu dipertentangkan.¹⁸⁴

Argumen yang agak berbeda disampaikan oleh al-Sijistani yang menjelaskan hubungan agama filsafat dengan cara tetap membedakan dan memisahkan keduanya. Menurutnya, agama dan filsafat adalah dua hal yang memang berbeda. Agama bersumber dari wahyu sedang filsafat dari rasio. Tujuan keduanya juga berbeda. Tujuan agama adalah kebahagiaan batin sedang tujuan filsafat adalah kepuasan intelektual. Namun, keduanya dapat berdamai dengan cara tetap pada posisinya masing-masing tanpa harus dicampur-adukkan.¹⁸⁵

¹⁸¹ Louis Gardet, “Al-Taufiq Bain al-Dīn wa al-Falsafah ‘ind al-Fārābī”, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam Al-Fārābī wa al-Hadlārah al-Insāniyah (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976), 130.

¹⁸² Kamil M. Uwaidah, Al-Kindī min Falāsifah al-Masyriq wa al-Islām fī al-‘Ushūr al-Wusthā (Mesir: Dar al-Kutub, 1993), 38.

¹⁸³ Ibn Miskawaih, Al-Fauz al-Ashghār (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H), 102.

¹⁸⁴ Kamil M. Uwaidlah, Ibn Thufail Failusūf al-Islāmī fī al-‘Ushūr al-Wusthā (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 131.

¹⁸⁵ M. Yusuf Musa, Bain al-Dīn wa al-Falsafah, 68.

Al-Farabi mempunyai cara dan argumentasi tersendiri yang berbeda. Ia menyelesaikan masalah tersebut lewat konsepnya tentang intelek aktif. Intelek Aktif sebagai Titik Temu Al-Farabi dianggap sebagai orang pertama yang memberikan kajian secara mendalam dan sistematis tentang persoalan wahyu dan rasio.¹⁸⁶ Kata wahyu (*wahy*) dipakai dalam dua pengertian oleh al-Farabi. Pertama, wahyu sebagai *ma'rifah* (gnosis), yaitu pengetahuan tertinggi tentang objek-objek intelektual natural (*al-ma'qûlât al-thabî'iyah*). Objek ini merupakan objek berpikir teoritis yang didefinisikan sebagai eksistensi-eksistensi yang tidak dapat dirubah dari satu kondisi ke kondisi yang lain. Al-Farabi memberi contoh objek matematis yang berupa angka-angka di mana kita tidak dapat merubah bilangan-bilangan ganjil menjadi genap atau sebaliknya.¹⁸⁷ Kedua, wahyu sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) yang didefinisikan sebagai “pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi paling utama”.¹⁸⁸ Melalui hikmah ini manusia mampu mengetahui kebahagiaan yang hakiki. Al-Farabi menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *ma'rifah* dan *hikmah*. Namun, menurut Gardet, makrifat di sini tidak seperti dalam perspektif sufi melainkan makrifat rasional (*ma'rifah al-'aqliyah*),¹⁸⁹ sehingga intelek nabi berfungsi sebagai filosof dan orang bijak, bukan sufistik. Bagi al-Farabi, nabi adalah seorang filosof dan ahli

¹⁸⁶ Lihat misalnya, Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah*, 73; Kamil M. Uwaïdah, *Al-Kindî*, 56.

¹⁸⁷ Al-Farabi, *Kitâb al-Millah wa Nushûsh al-Ukhrâ*, 44-5.

¹⁸⁸ Al-Farabi, *Fushûl al-Madañî* (Aphorisms of the Statesman), ed. dan terj. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 48.

¹⁸⁹ Louis Gardet, *Al-Taufîq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî*, 132.

hikmah yang sesungguhnya, tetapi seorang filosof dan ahli hikmah belum tentu seorang nabi.¹⁹⁰

Wahyu, dalam pandangan al-Farabi, adalah sejenis proses pemahaman kosmik. Dia menggambarkannya sebagai fenomena objektif yang terjadi ketika jiwa sang nabi berada dalam persenyawaan proses pemahaman dengan intelek aktif. Melalui intelek aktif—yang memahami essensi dari Sebab Pertama dan sebab-sebab sekunder (prinsip-prinsip benda langit) disamping memikirkan dirinya sendiri—seorang nabi mempunyai visi tentang Tuhan dan seluruh alam ruh.¹⁹¹ Namun, karena wahyu bukan hanya pengetahuan bagi si penerima melainkan juga harus disampaikan kepada manusia, maka dari titik sang nabi (si penerima), wahyu mengandung dua dimensi: *teoritis* dan *praktis*.¹⁹² Dimensi teoritis wahyu adalah realitas-realitas spiritual dan intelektual seperti yang dilihat dan dipahami nabi sendiri, sedang dimensi praktisnya adalah undang-undang (*syari'ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis yang disampaikan nabi kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan.¹⁹³ Secara lebih ringkas, konsep dua dimensi

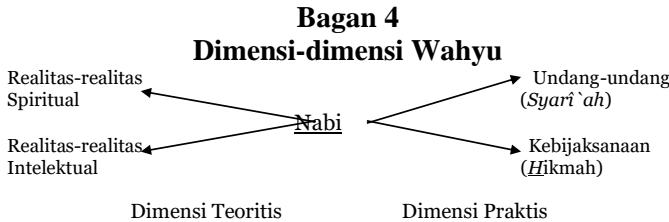
¹⁹⁰ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), 91.

¹⁹¹ Al-Farabi, Al-Siyâsah al-Madaniyah, ed. Ali BU Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, tt), 89. Untuk edisi ringkas (resume atau ikhtishar), lihat al-Farabi, idem, dalam Yuhana Qumair (ed), Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 91-2.

¹⁹² Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 91.

¹⁹³ Al-Farabi, Fushûl al-Madâni, 48. Lihat juga al-Farabi, “Tâhshîl al-Sâ’âdah” (The Attainment of Happiness), dalam Muhsin Mahdi (terj. dan Pengantar) Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle (USA: The Free Press of Glence, 1962), 26-28. Dalam kitab yang disebutkan terakhir ini, al-Farabi menyebutkan bahwa dimensi praktis wahyu berkaitan dengan kemampuan mempertimbangkan (al-quwwat al-fikriyah) nabi. Kemampuan nabi itulah yang menentukan bentuk-bentuk kebijakan yang dikeluarkan dan disampaikan kepada manusia agar sesuai dengan konteks dan tingkat intelegensinya.

wahyu tersebut dapat digambarkan dalam bagan sebagai berikut:



Konsep wahyu al-Farabi berkaitan erat dengan doktrinnya tentang intelek (*al-'aql al-kulli*). Dalam karyanya yang terkenal, *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyah*, al-Farabi menjelaskan proses terjadinya wahyu sebagai berikut:

فالرئيس الاول على الاطلاق هو الذى لا يحتاج ولا فى شىء اصلا ان يرأسه انسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة فى شىء الى انسان يرشده ، وتكون له قدرة على جودة إدراك شئٍ شئٍ مما يتبعه أن يعمل من الجزيئات وقوه على جودة الإرشاد لكل من سواه إلى كل ما يعلمه وقدرة على استعمال كل من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معدّ نحوه وقدرة على تغذير الأفعال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة . وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال . وإنما يبلغ ذلك بان يحصل له أولًا العقل المنفعل ثم أن يحصل له بعد ذلك العقل الذي يسمى المستقاد . فبحصول المستقاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر في كتاب النفس .

وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القمماء وهو الذي يتبعه أن يقال فيه إنه يوحى إليه . فان الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة ، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة . فان العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستقاد ، والعقل المستقاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال . فحيثنى يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والافعال وتسديدها نحو السعادة . فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال الى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستقاد هو الوحي .

“Pemimpin pertama (nabi) tanpa syarat adalah orang yang tidak membutuhkan orang lain untuk mengaturnya dalam hal apapun, karena ia telah

memperoleh semua jenis ilmu (*al-'ulûm*) dan pengetahuan (*al-ma'ârif*). Ia juga tidak membutuhkan orang lain untuk memberinya petunjuk. Ia dapat memahami hal-hal khusus yang harus dilakukannya. Ia juga dapat memberi petunjuk kepada orang lain dalam setiap hal yang diajarkannya kepada mereka, mempekerjakan orang yang telah diberinya perlengkapan untuk melakukan tindakan tertentu, dan menentukan, menetapkan serta mengarahkan tindakan-tindakan tersebut menuju kebahagiaan. Kualitas ini hanya dapat dijumpai pada seseorang yang mempunyai watak alamiah luar biasa ketika jiwanya bersenyawa dengan intelek aktif (*al-'aql al-fâ'âl*). Tahap ini (persenyawaan dengan intelek aktif) dicapai setelah seseorang mampu mencapai intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'l*) dan kemudian intelek perolehan (*al-'aql al-mustafâd*). Sebab, seperti ditulis dalam *Kitâb al-Nafs* (karya Aristoteles), persenyawaan dengan intelek aktif tersebut dihasilkan dari pemilikan intelek perolehan.

Orang inilah yang benar-benar dianggap Raja oleh bangsa-bangsa kuno dan dialah yang dimaksudkan oleh sebuah pernyataan bahwa dia telah didatangi oleh wahyu. Wahyu disampaikan pada orang yang telah mencapai derajat ini, yaitu ketika tidak ada lagi perantara antara dirinya dengan intelek aktif. Di sini, intelek aktual telah seperti zat dan substratum bagi intelek perolehan dan intelek perolehan juga telah seperti zat dan substratum bagi intelek aktif. Kekuatan itulah yang memungkinkan seseorang mampu

memahami objek-objek dan mengarahkan masyarakat menuju kepada kebahagiaan yang memancar dari intelek aktif ke intelek aktual. Pemancaran yang berlangsung (*al-ifâdlah al-kâinah*) dari intelek aktif ke intelek aktual melalui intelek perolehan itulah yang disebut wahyu (*wahy*).¹⁹⁴

Uraian tersebut menunjukkan bahwa wahyu berkaitan dengan intelek. Ada tiga jenis intelek yang terlibat dalam hal ini. *Pertama*, intelek aktual yang bertindak untuk mengaktualkan objek-objek pengetahuan potensial (*ma`qûl bi al-quwwah*). *Kedua*, intelek perolehan yang didapat sang nabi ketika bersatu dengan intelek aktif. Dalam hal ini, intelek perolehan bertindak sebagai agen yang menerima pengetahuan transenden dari intelek aktif. *Ketiga*, intelek aktif yang bertindak sebagai perantara antara Tuhan dan manusia. Proses pewahyuannya sendiri dimulai, pertama-tama, dari pelatihan-pelatihan lewat tahap-tahap aktualisasi seperti yang dilakukan orang lain. Bedanya, orang lain harus berlatih keras menyangkut data-data pengalaman perceptual, sedang nabi tidak harus demikian. Seperti dalam kutipan di atas, nabi bukan orang biasa melainkan sosok yang dikaruniai bakat intelektual luar biasa (*fathanah*) sehingga tidak butuh guru dan pembimbing. Karena itu, nabi tidak membutuhkan pelatihan dari luar

¹⁹⁴ Al-Farabi, *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyah*, 88-9. Pernyataan senada lihat dalam al-Farabi, *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdlîyah* (The Perfect State), ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 242-44; al-Farabi, “Al-Madînah al-Fâdlîyah”, dalam Yuhana Qumair (ed), *Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî*, 72-73. Selanjutnya disebut Al-Madînah al-Fâdlîyah.

melainkan cukup mengembangkan sendiri lewat bantuan kekuatan Ilahi.¹⁹⁵

Bakat luar biasa pada nabi yang kemudian berkembang pesat dalam pelatihan adalah daya imajinasi (*khayâl*). Menurut al-Farabi, nabi dikaruniai daya imajinasi yang begitu sempurna jauh di atas orang lain.¹⁹⁶ Ketika kemampuan imajinatif ini telah mampu menerima dan melambangkan kebenaran-kebenaran hakiki, seseorang berarti telah memperoleh intelek perolehan dan mampu berhubungan dengan intelek aktif; di situlah terjadi proses pewahyuan dan muncul seorang nabi.¹⁹⁷

Daya imajinasi (*khayâl*) adalah kunci utama dalam doktrin kenabian al-Farabi. Hal ini disebabkan kebenaran-kebenaran spiritual atau intelektual (seperti prinsip-prinsip wujud) harus dipahami secara filosofis dan imajinasi. Memahami kebenaran-kebenaran itu berarti memahami esensinya, sedang mengkhayalkan mereka sama dengan memahami citra-citranya. Penjelasan dan perbedaan kedua masalah tersebut dapat dianalogikan sebagai berikut: Kita melihat seseorang, melihat gambaran tentang dirinya, melihat bayangannya yang tercermin di permukaan air, dan melihat citra dari gambaran dirinya yang tercermin di permukaan. Penglihatan kita terhadap orang itu sendiri sama seperti pengenalan intelek terhadap

¹⁹⁵ Fazlur Rahman, Kenabian dalam Islam, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 2003), 22. Doktrin ini diikuti Ibn Sina. Menurutnya, kelebihan seorang nabi dibanding yang lain, filosof maupun mistik, adalah kemampuan intelektualnya yang luar biasa, seolah-olah memiliki kemampuan kedua (habitus), yaitu kemampuan mengetahui segala sesuatu dari dalam dirinya. Ini adalah titik tertinggi dari kemampuan manusia dan dapat disebut sebagai intelek Ilahi. Ibn Sina, Al-Najâh (Kairo: Dar al-Kutub, 1938), 167.

¹⁹⁶ Al-Farabi, Al-Madinah al-Fâdlîyah, 65-66.

¹⁹⁷ Fazlur Rahman, Kenabian dalam Islam, 5; Lihat juga Herbert A. Davidson, Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect (Oxford: Oxford University Press, 1992), 62.

prinsip-prinsip wujud, sedang penglihatan terhadap gambaran dirinya dan penglihatan terhadap cerminan dirinya di permukaan air menyerupai imajinasi (*khayâl*), karena apa yang dilihat adalah tiruan orang tersebut.¹⁹⁸

Begitu pula yang terjadi dalam realitas-realitas spiritual. Dalam persoalan ini seseorang bahkan lebih pada upaya memahami tiruan-tiruannya daripada eksistensi realitas-realitas spiritual itu sendiri. Sebab, pemahaman seseorang pada realitas-realitas spiritual dilakukan melalui citra-citra (*khayâl*), lambang-lambang (*mitsâl*) dan tiruan-tiruan atau kemiripan (*muhâkah*) yang disediakan oleh wahyu.¹⁹⁹ Wahyu, dalam totalitasnya, dialami nabi bukan hanya secara spiritual dan intelektual melainkan juga lewat pengkhayalan (imajinasi) dan penginderaan. Sebagai contoh, malaikat penyampai wahyu muncul secara aktual di hadapan nabi dalam bentuk visual sekaligus berbicara dalam bentuk yang dapat ditangkap indera pendengar. Daya imajinasi (*khayâl*) sang nabi itulah yang oleh al-Farabi dilukiskan sebagai “derajat tertinggi kesempurnaan yang dapat dicapai seseorang dengan daya-daya mengkhayalnya” yang mengubah pengetahuan dari intelek aktif menjadi simbol-simbol yang gamblang dan kuat.²⁰⁰ Dalam *al-Madînah al-Fâdlilah* al-Farabi menulis sebagai berikut:

فإذا اتفق أن كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة أشياء محسوسات في نهاية الجمال
والكمال ، قال الذي يرى ذلك أن الله عظمة عجيبة ، ورأى أشياء عجيبة لا يمكن

¹⁹⁸ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 93.

¹⁹⁹ Muhâkah adalah kegiatan yang meliputi gagasan meniru, menyalin, mereproduksi dan mengungkapkan dengan lambang-lambang. Dalam aktivitas tersebut, daya mengkhayal dapat menghubungkan dirinya dengan objek-objek inderawi (*mâhsûsât*) atau pengetahuan-pengetahuan yang disampaikan daya apetitif (daya hasrat). Lihat al-Farabi, Al-Madînah al-Fâdlilah, 66.

²⁰⁰ Ibid, 67.

وجود شيئاً منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع أن يكون الإنسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل ، في يقظته ، عن العقل الفعال ، الجزئيات الحاضرة والمستقبل ، أو محاكيتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراهما . فيكون له ، بما فقهه من المعقولات ، نبوة بالأشياء الالهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة .

“Ketika kemampuan imajinatif—dalam kasus-kasus tertentu— telah melambangkan kebenaran-kebenaran ini dengan citra-citra inderawi yang memiliki keindahan dan kesempurnaan puncak, orang yang melihatnya akan berkata “Maha Besar Allah”, “Ini adalah keindahan yang tidak dapat ditemukan dalam seluruh lingkup eksistensi”.²⁰¹ Tidak mustahil bahwa ketika kekuatan imajinatif manusia mencapai kesempurnaannya dan berhubungan dengan intelek aktif, ia akan mengetahui fakta-fakta masa kini dan masa depan, juga mengetahui wujud-wujud immateri dan wujud-wujud lain yang lebih tinggi. Berdasarkan atas apa yang diterimanya dari wujud-wujud immateri (*al-ma`qûlât*), sesuatu yang bersifat ketuhanan (*al-asyyâ’ al-ilahiyyah*), berarti ia telah menjadi nabi. Inilah tingkat kesempurnaan tertinggi yang dapat dicapai oleh daya imajinasi

²⁰¹ Dalam perspektif sufi, ungkapan-ungkapan seperti ini disebut *syathah*, yaitu ungkapan-ungkapan yang lahir ketika jiwa seorang sufi hanyut dalam keindahan ilahi. Lihat Abd Rahman Badawi, *Syathahât al-Shûfiyah* (Kairo: Maktabah al-Nâdlah, 1946), 28. Di antara *syathâhat* yang terkenal adalah ungkapan Abu Yazid Bustami dengan kata-katanya, “Maha Suci Aku, Betapa Agungnya Aku”. Lihat al-Jabiri, *Bunyah al-`Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 288.

dan tingkat kesempurnaan yang dapat dicapai manusia lewat daya imajinatifnya”.²⁰²

Menurut al-Farabi, citra-citra dan lambang-lambang yang disampaikan wahyu sebagai tiruan-tiruan kebenaran seperti di atas adalah sesuatu yang penting. Sebab, bagi mereka yang sama sekali tidak memiliki pengetahuan filosofis, imitasi-imitasi dengan citra dan lambang tersebut merupakan sarana yang efektif untuk memahami kebenaran-kebenaran itu sendiri.²⁰³ Meski demikian, tidak ada alasan untuk meragukan keabsahan dan objektifitas wahyu yang diterima seorang nabi. *Pertama*, nabi dikaruniai kekuatan imajinasi yang sangat kuat sehingga dapat menangkap hakikat kebenaran yang disampaikan oleh simbol-simbol. Artinya, nabi dengan segala kemampuan dan kelebihannya mampu menangkap makna dan rahasia dibalik simbol-simbol tersebut. *Kedua*, bahwa kebenaran wahyu yang diwujudkan lewat simbol-simbol tersebut terjadi pada tingkat di mana kemungkinan kesalahan atau kekeliruan secara *ex hypothesi* dapat dihindarkan.²⁰⁴ *Ketiga*, kenyataannya makna dari simbol-simbol dan lambang-lambang tersebut diakui oleh komunitas religiusnya, secara emosional maupun rasional. Para filosof yang menjadi anggota komunitas tersebut bahkan menerima dengan melihat bahwa nabi sendiri adalah sumber interpretasi atas makna-makna dan pemahaman filosofis terhadap kebenaran-kebenaran yang

²⁰² Al-Farabi, Al-Madīnah al-Fâdlîlah, 110; al-Farabi, Mabâdi’ Arâ Ahl al-Madînah, 224.

²⁰³ Al-Farabi, Al-Siyâsah al-Madaniyah, 92. Lihat juga al-Farabi, Tahshîl al-Sâ’âdah, 44.

²⁰⁴ Al-Farabi, “Fushûsh al-Hikam”, dalam F. Dieterici (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyah (Leiden: E.J. Brill, 1890), 72; Fazlur Rahman, Prophecy in Islam, 31.

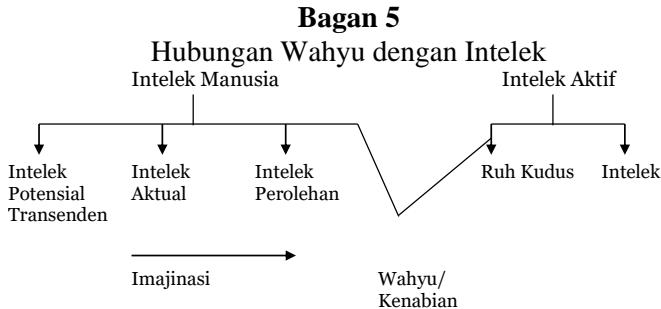
direfleksikan dan dikandung dalam lambang-lambang itu.²⁰⁵

Daya imajinasi, dalam keseluruhan proses kenabian dan pewahyuan di atas, menurut Leaman, pada hakikatnya bekerja dan berada pada apa yang disebut sebagai posisi perantara antara akal teoritis dan praktis. Dalam kaitannya dengan akal teoritis, daya imajinasi berfungsi untuk menerjemahkan dan mengubah kebenaran-kebenaran rasional dari intelek aktif yang berupa pengetahuan tentang masa lalu, sekarang dan akan datang, juga ide-ide abstrak dan proposisi-proposisi, menjadi bahasa-bahasa simbol atau perumpamaan; sementara dalam hubungannya dengan akal praktis, daya imajinasi bertindak sebagai alat “penebak” yang tepat untuk kejadian-kejadian masa depan seperti yang terjadi pada mimpi. Sedemikian, sehingga kesimpulan-kesimpulan teoritis maupun praktis dapat diperoleh secara cepat. Ini berbeda dengan cara kerja akal secara normal, di mana prediksi-prediksi masa depan hanya dapat diperoleh berdasarkan proposisi-proposisi yang berisi gambaran masa sekarang.²⁰⁶

Dengan demikian, dalam pandangan al-Farabi, wahyu dapat ditangkap dan terjadi setelah seseorang mencapai intelek perolehan, dan intelek perolehan sendiri dapat diperoleh melalui latihan-latihan intelek aktual dengan bantuan daya imajinasi. Rangkaian proses wahyu dalam kaitannya dengan konsep intelek digambarkan dalam bagan berikut:

²⁰⁵ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 95.

²⁰⁶ Oliver Leaman, Pengantar Filsafat Islam, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1988), 136-7.



Uraian di atas menunjukkan bahwa, dalam pandangan al-Farabi, wahyu yang disampaikan kepada nabi bersumber pada intelek aktif (*al`aql al-fa`âl*), meski intelek aktif sendiri pada dasarnya adalah pancaran dari Sebab Pertama (Tuhan). Kenyataan itu juga terjadi pada para filosof dan mistikus. Seperti diuraikan pada bab sebelumnya, seorang filosof, berdasarkan atas kesadaran intelektual dan pelatihan-pelatihan keras yang dijalannya, mampu mencapai intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) dan akhirnya berhubungan dengan intelek aktif. Pengetahuan-pengetahuan filosofis mereka dapatkan dari pertemuannya dengan intelek aktif, suatu entitas yang juga menjadi sumber wahyu kenabian. Dengan kata lain, secara substansial dan material, hasil renungan filosofis sesungguhnya tidak berbeda dengan wahyu. Karena itu, Louis Gardet menyebut para filosof sebagai “nabi-nabi kecil” (*al-anbiyâ’ al-shîghâr*) dan mengistilahkan para rasul sebagai “nabi-nabi besar” (*al-anbiyâ’ al-kibâr*).²⁰⁷

Kesimpulan seperti di atas juga disampaikan Frithjof Schoun. Menurutnya, wahyu adalah sejenis pemahaman (*intellection*) kosmik dan proses pemahaman

²⁰⁷ Louis Gardet, Al-Taufiq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî, 134.

pribadi (upaya intelektual filosofis) adalah sebanding dengan wahyu tersebut dalam skala mikrokosmos.²⁰⁸ Karena itu, orang-orang seperti Husein Nasr menganggap bahwa peradaban dan pemikiran filosofis Yunani kuno termasuk bagian dari wahyu. “Dalam pengertian wahyu yang lebih universal, mereka sesungguhnya merupakan buah dari wahyu, yaitu pengetahuan yang dijabarkan bukan dari seorang manusia semata melainkan dari intelek ilahi, sebagaimana yang dilihat dalam tradisi filsafat Islam, Yahudi dan Kristen sebelum era modern”.²⁰⁹

Meski demikian, al-Farabi tetap membedakan wahyu dari renungan filosofis, membedakan nabi dari filosof. Paling tidak ada dua hal yang menyebabkan keduanya berbeda yang itu sekaligus menyebabkan wahyu lebih unggul dibanding renungan filosofis, dan nabi lebih unggul dibanding seorang filosof. *Pertama*, penerimaan wahyu oleh nabi bukan hanya melibatkan intelek melainkan juga daya-daya kognitif lainnya. Kebenaran-kebenaran spiritual dan intelektual yang diterima oleh intelek nabi diubah ke dalam citra dan lambang-lambang oleh kemampuan daya mengkhayal. Malaikat hadir lewat indera-indera (internal dan eksternal) nabi dan menyampaikan wahyu secara langsung, secara spiritual. Dalam komunikasi ini tidak ada tabir antara nabi dan pikiran malaikat. Pikiran malaikat menerangi ruh nabi seperti matahari menyinari air bening.²¹⁰ Dalam *Fushûsh al-Hikam*, al-Farabi menjelaskan sebagai berikut:

²⁰⁸ F. Schoun, Logic and Trancendence (London: Perennial Book, 1984), 33.

²⁰⁹ Husein Nasr, Pengetahuan dan Kesucian, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 14.

²¹⁰ Al-Farabi, *Fushûsh al-Hikam*, 77. Komunikasi spiriual ini berbeda komunikasi biasa. Dalam komunikasi biasa, pengirim tidak dapat menyentuh pikiran orang yang dituju secara langsung, sehingga ia harus menggunakan

للملائكة ذوات حقيقة ولها ذوات بحسبقياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقة فامرية وإنما تلاقيها من القوى البشرية الروح الإنسانية القدسية فإذا تناطتها انجذب الحسن الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها فتري ملكا غير صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحيي والوحي لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فإذا عجز المخاطب عن مس المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فكلم بالصوت او تكتب او اشار او إذا كان المخاطب رواحا لاحجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلع الشمس على الماء الصافي فانتقض منه لكل المتنفس في الروح من شأنه ان يشبع الى الحسن الباطن اذا كان قويا فينطبع في القوة المذكورة فيشاهد فيكون الموحى اليه بالملك بباطنه ويتألق وحيه بباطنه ثم يتمثل للملك صورة محسوسة وكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحي ينادي كل منهما الى قواه المذكورة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللوحي اليه شبه العشى ثم يزى

“Malaikat mempunyai bentuk hakiki dan bentuk-bentuk yang dapat dipahami oleh manusia. Adapun bentuknya yang hakiki adalah sesuatu yang metafisis dan hanya dapat ditemui oleh kemampuan manusia sempurna (nabi). Ketika malaikat akan berdialog dengan seorang nabi, indera-indera eksternal dan internal nabi hanyut pada kesan yang melimpah. Sedemikian rupa, sehingga ia kemudian dapat melihat sosok malaikat dan mendengar kata-katanya, yang kemudian disebut wahyu. Wahyu pada dasarnya adalah tersampaikannya pesan malaikat secara langsung kepada batin nabi, dan inilah yang disebut sebagai percakapan yang sesungguhnya (*kalâm al-haqîqî*). Apa yang disebut *kalâm* adalah tersampaikannya maksud batin pembicara kepada

wahana lahiriyah seperti suara, tulisan atau isyarat. Komunikasi spiritual tidak memerlukan itu semua.

batin audien. Pada kasus antar manusia, pembicara tidak dapat menjangkau batin audien secara langsung sehingga digunakan simbol-simbol untuk menjelaskannya, seperti tulisan, ucapan dan isyarat. Ini berbeda pada malaikat. Karena malaikat berupa ruh yang tidak ada hijab antara dia dengan nabi, maka dia dapat tampil begitu sempurna dalam batin nabi seperti matahari dalam air yang jernih. Ketika jiwa dan pikiran nabi begitu kuat, maka dia dapat melakukan *musyâhadah* dan melakukan kontak langsung dengan malaikat melalui batinnya dan menerima wahyu secara batiniyah. Dari situ, malaikat kemudian muncul ke hadapannya dalam bentuk visual dan mengucapkan pesan dalam bentuk auditif. Dengan demikian, malaikat dan wahyu mendatangi daya-daya kognitif nabi lewat dua cara sekaligus (spiritual dan imajinatif perceptual).²¹¹

Sementara itu, apa yang terjadi dalam perenungan filosofis tidak demikian. Seorang filosof hanya mengandalkan kekuatan logika dan intelek (*al-`aql al-kullî*) untuk mendapatkan pengetahuan dari alam “atas” tanpa ada keterlibatan daya-daya jiwa yang lain seperti nabi.²¹² Jelasnya, perbedaan keduanya terletak pada kenyataan bahwa filosof lebih mengandalkan kekuatan intelek sedang nabi masih menggunakan daya-daya kognisi lainnya, khususnya daya imajinasi, di samping kekuatan intelek.

²¹¹ Ibid.

²¹² Syams al-Din, Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh (Beirut: Dar al-Kutub, 1990), 128.

Kedua, nabi tidak perlu melakukan aktivitas atau pelatihan-pelatihan yang melibatkan indera-indera internal atau eksternal, seperti penalaran yang mempersyaratkan kepemilikan data-data tertentu untuk menyambut datangnya wahyu. Seperti telah disinggung di atas, nabi telah dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa dan mendapatkan seluruh pengetahuan dan makrifat (dengan sendirinya), sehingga tidak membutuhkan seorang pun untuk membimbing dan mengarahkannya dalam setiap masalah. Sementara itu, seorang filosof harus menjalani latihan-latihan intelektual dan moral secara keras sebelum mencapai kualifikasi-kualifikasi puncak, yakni mampu meraih intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*) agar dapat berhubungan dengan intelek aktif.²¹³

Sejalan dengan itu, Ibn Sina secara lebih jauh bahkan menyatakan bahwa kelebihan nabi dibanding filosof terletak pada kenyataan jiwa-suci nabi, sehingga seorang nabi mampu menerima pengetahuan nyata dan total dari intelek aktif. Jiwa suci itu juga telah membuat nabi mampu memiliki intelek ilahi, *Pheuma ilahi*, sebagai hasil dari pertautannya dengan pribadi ideal, intelek malaikat. Kedudukan ini menyebabkan seorang nabi pantas menerima penghormatan tertinggi dan hampir-hampir harus disembah. Sementara itu, intelek filosof umumnya bersifat retifit (bukan kreatif seperti nabi) dan hanya menerima sedikit demi sedikit dari apa yang diciptakan intelek aktif sebagai totalitas. Selain itu, pengetahuan yang diterimanya sebenarnya hanya merupakan pantulan-pantulan atau imitasi dari pengetahuan yang diterima nabi, bukan pengetahuan riil yang sesungguhnya.²¹⁴

²¹³ Al-Farabi, *Tâhshîl al-Sâ`âdah*, 35.

²¹⁴ Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, 27.

Dengan demikian, al-Farabi menyelesaikan persoalan wahyu dan rasio lewat konsepnya tentang intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*). Konsekuensinya, agama dan filsafat tidak berbeda dan tidak bertentangan, karena keduanya sama-sama bersumber pada intelek aktif. Hanya saja, karena kualitas jiwa nabi dan proses pemahaman wahyu lebih baik dibanding jiwa filosof dan perenungan filosofis, maka wahyu menjadi lebih unggul dibanding filsafat. Dengan pemikiran seperti itu, al-Farabi mendapat dua keuntungan sekaligus; *Pertama*, ia tetap dapat menjaga dan menyelamatkan filsafat dari serangan pihak-pihak yang tidak menyukainya; *Kedua*, dengan pernyataan bahwa agama, wahyu dan nabi di satu pihak lebih unggul dibanding filsafat dan seorang filosof di pihak lain, al-Farabi dapat memuaskan dan meredam kemarahan kaum ortodok yang berkuasa.[]

BAB IV

CARA MENDAPATKAN PENGETAHUAN



Al-Farabi, seperti dijelaskan pada bab sebelumnya, menyatakan tentang adanya wujud-wujud metafisik di samping wujud-wujud fisik. Kedua bentuk wujud tersebut sama-sama dijadikan sebagai salah satu sumber pengetahuan di samping sumber-sumber yang lain. Perbedaan bentuk wujud ini, mengikuti Harold Titus, memerlukan cara yang berbeda pula untuk mengetahui dan menggalinya.²¹⁵

Berkaitan dengan cara-cara mendapatkan pengetahuan tersebut, dalam tradisi pemikiran Barat, diakui ada empat model atau cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan atau yang mengarah kepada pengetahuan. *Pertama*, logika formal. Cara berpikir ini telah dijelaskan dengan cara ekspresi sistematik sejak masa Aristoteles yang kemudian dihaluskan dan disempurnakan oleh para ahli logika sesudahnya. Bentuk rasionalitas logika berkaitan erat dengan koherensi dan

²¹⁵ Horald H Titus, Persoalan-Persoalan Filsafat, terj. HM Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 245.

kebenaran universal. Misalnya, jika A lebih besar dari B dan B lebih besar dari C, maka A pasti lebih besar dari C. Pernyataan ini benar tanpa harus melihat apakah yang dimaksud dengan A, B dan C. Karena itu, kaidah-kaidah berpikir ini sangat penting karena dapat memberikan pikiran yang jernih dalam segala lapangan pengalaman manusia. Meski demikian, seperti yang tampak pada contoh tersebut, ia tidak berkaitan dengan dunia di mana kita hidup dan bertindak. Logika menekankan pada konsep-konsep dan hal-hal universal yang lebih dari dunia individu dan wujud.²¹⁶

Kedua, penyelidikan empirik. Cara ini dilakukan berdasarkan persepsi atau rasa inderawi atas dunia pengalaman dan wujud yang selalu berubah. Kenyataan tentang adanya kejadian-kejadian khusus yang terjadi dalam ruang dan waktu tertentu tersebut memerlukan penyelidikan tersendiri, yaitu penyelidikan empirik, yang berbeda dengan lainnya.²¹⁷

Ketiga, pertimbangan normatif atau evaluatif. Di sini, objek-objek dibagi dalam kerangka berpikir lebih baik atau lebih buruk, benar atau salah, indah atau jelek, suci atau profan dan seterusnya. Tentu, dalam cara ketiga ini, seseorang tetap tidak boleh melupakan rasionalitas logika atau data-data faktual. Akan tetapi, cara ini sama sekali tidak bisa diabaikan. Menganggap sepi bidang pengalaman seperti ini sama artinya dengan menyalahi sifat dasar kemanusiaan dan menurunkan manusia pada tingkat binatang. Sebab, banyak kepercayaan atau tindakan manusia akan kehilangan makna jika kita

²¹⁶ George Boas, *the Limits of Reason* (New York: Harper, 1951), 42.

²¹⁷ Tentang empat cara ini, lihat Horald Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 245-9.

menganggap bahwa pertimbangan nilai (*value judgment*) tidak mempunyai kebenaran yang objektif.

Keempat, synoptic atau rasionalitas menyeluruh. Menurut Titus, cara yang keempat ini adalah model yang paling inklusif, karena ia memakai dan melampaui cara-cara berpikir lainnya. Cara ini bisa terjadi jika subjek melakukan integrasi dengan objek dan mencapai pandangan yang konprehensif tentang hal-hal tersebut. Whitehead menganggap cara ini sebagai upaya untuk membentuk suatu sistem dari ide-ide umum yang koheren, logis dan tepat (*necessary*) yang dengan sistem tersebut setiap unsur dari pengalaman manusia dapat diinterpretasikan.²¹⁸

Al-Farabi mempunyai gagasan tersendiri tentang cara-cara mencapai pengetahuan ini. Namun, sebelum membahas masalah tersebut, lebih dahulu akan didiskusikan pandangannya tentang sarana-sarana yang digunakan untuk pencapaian sebuah pengetahuan.

A. Sarana-sarana yang Dibutuhkan

Dalam perspektif filsafat Barat, sesuai dengan pemikirannya tentang sumber pengetahuan yang hanya mencakup realitas empirik dan rasio, pandangan mereka tentang sarana pencapaian pengetahuan juga hanya meliputi indera eksternal dan rasio. Indera eksternal berkaitan dengan objek-objek empirik atau objek-objek yang kasat mata sedang rasio berhubungan dengan objek-objek rasional.²¹⁹ Sementara itu, dalam khazanah pemikiran Islam, sarana-sarana pencapaian pengetahuan

²¹⁸ Alfred North Whitehead, Adventures of Ideas (New York: New American Library, 1953), 285.

²¹⁹ Lorens Bagus, Kamus Filsafat (Jakarta: Gramedia, 1996), 212-14.

terdiri atas tiga hal: indera eksternal yang dikenal dengan panca indera (*al-hawâs al-khams*), rasio (`*aql*) dan dan hati (*qalb*). Al-Ghazali (1058-1111 M), misalnya, menyatakan hal itu dalam berbagai karyanya. Ketiga indera tersebut bekerja dalam wilayahnya sendiri-sendiri. Indera eksternal bekerja pada dunianya, yaitu alam fisis sensual dan berhenti pada batas kawasan rasio;²²⁰ rasio sendiri bekerja dalam kawasan abstrak dengan memanfaatkan input dari indera eksternal lewat imajinasi (*khayâl*) dan estimasi (*wahm*) serta berhenti pada batas kawasan transeden;²²¹ sementara itu objek-objek transenden yang tidak terjangkau rasio sehingga oleh banyak kalangan dianggap sebagai irrasional menjadi garapan *qalb* (hati). *Qalb* lewat kebersihan dan kesucian jiwa mampu menangkap objek-objek transeden yang tidak terjangkau oleh dua sarana lainnya.²²²

Pemikiran al-Farabi tentang sarana yang digunakan untuk mencapai pengetahuan berbeda dengan al-Ghazali di atas.

1. Indera Eksternal

Al-Farabi melukiskan manusia sebagai binatang rasional (*al-hayawân al-nâthiq*) yang lebih unggul dibanding makhluk-makhluk lain. Manusia menikmati dominasinya atas spesies-spesies lain karena mempunyai

²²⁰ Al-Ghazali, "Misykat al-Anwâr" dalam Majmû'ah Rasâ'il (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 271; Al-Ghazali, "Al-Munqidz min al-Dlalâl" dalam Majmû'ah Rasâ'il, 538; Al-Ghazali, Al-Maqshad al-Asnâ fî Syârh Asmâ' Allâh al-Husnâ, (ed) M. Utsman (Kairo: Maktabah al-Qur'an, tt), 46-7.

²²¹ Al-Ghazali, Mî'yâr al-'Ilm, (ed) Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Maarif, tt), 62-5.

²²² Al-Ghazali, Al-Munqidz min al-Dlalâl, 539; Al-Ghazali, Al-Maqshad al-Asnâ, 139.

intelektualitas atau kecerdasan (*nuthq*) dan kemauan (*irâdah*): keduanya merupakan fungsi dari daya-daya kemampuan yang ada dalam diri manusia.²²³ Dalam *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah*, al-Farabi menjelaskan bahwa manusia mempunyai lima kemampuan atau daya. *Pertama*, kemampuan untuk tumbuh yang disebut daya vegetatif (*al-quwwat al-ghâdziyah*) sehingga memungkinkan manusia berkembang menjadi besar dan dewasa. *Kedua*, daya mengindera (*al-quwwah al-hâssah*), sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan seperti panas, dingin dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar dan melihat warna serta objek-objek penglihatan lain. *Ketiga*, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut telah tidak ada lagi dalam jangkauan indera. Daya ini juga mempunyai kemampuan untuk menggabungkan atau memisahkan kesan-kesan yang diterima dari indera sehingga menghasilkan kombinasi atau potongan-potongan. Hasilnya bisa benar atau salah. *Keempat*, daya berpikir (*al-quwwat al-nâthiqah*) yang memungkinkan manusia untuk memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan antara yang satu dengan lainnya, kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. *Kelima*, daya rasa (*al-quwwah al-tarwi`iyah*), yang membuat manusia mempunyai kesan dari apa yang dirasakan: suka atau tidak suka.²²⁴

²²³ Al-Farabi, “Al-Siyâsah al-Madaniyah” dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al-Arâb: Al-Fârâbî* (Mesir: Dar al-Masyriq, tt), 91. Selanjutnya disebut al-Siyâsah al-Madaniyah.

²²⁴ Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah* (The Ferfect State), ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 164-70.

Pengetahuan manusia, menurut al-Farabi, diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indera (*al-quwwah al-hassah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang masing-masing disebut sebagai indera eksternal, indera internal dan intelek.²²⁵ Tiga macam indera ini merupakan sarana utama dalam pencapaian keilmuan. Menurut Osman Bakar, pembagian tiga macam indera tersebut sesuai dengan struktur tritunggal dunia ragawi, jiwa dan ruhani, dalam alam kosmos.²²⁶

Indera eksternal (*al-hawâs al-zhâhirah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap. Indera ini berkaitan dengan objek-objek material. Dibanding indera-indera yang lain, kemampuan indera ini adalah yang paling lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanhabî*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Al-Farabi mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikit pun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indera eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material kedalam indera sesungguhnya dari manusia.²²⁷ Karena itu, al-Farabi, seperti juga tokoh-tokoh lain seperti al-Ghazali dan Ibn Arabi (1165-1240 M), menempatkan indera eksternal pada

²²⁵ Ibid, 170-1. Lihat juga M. Ghalab, Al-Ma`rifah `ind Mufakkirîn al-Muslimîn (Mesir: Dar al-Misriyah, tt), 233; Yuhana Qumair, Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 22.

²²⁶ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1992), 67.

²²⁷ Al-Farabi, "Risâlah Fushûsh al-Hikam", dalam Friedrich Dieterici (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyyah (Leiden: EJ. Brill, 1890), 74. selanjutnya disebut Fushûsh al-Hikam. Lihat juga, Yuhana Qumair, Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî, 23.

posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia.²²⁸

Berdasarkan kenyataan tersebut, menurut al-Farabi, indera eksternal tidak bersifat otonom dan tidak dapat bekerja sendiri tetapi berada dalam kekuasaan “akal sehat” atau *common senses* (*al-hâss al-musytarak*), yaitu potensi atau daya (*quwwat*) yang menerima setiap kesan dari kelima indera eksternal. Akal sehat ini mempunyai fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indera eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indera eksternal, (2) sebagai “perasa” (*ihsâs*) lebih lanjut bagi indera-indera eksternal, karena indera eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk “menangkap” objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda di antara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bebauan, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.²²⁹

Meski demikian, akal sehat tidak termasuk indera eksternal dan juga tidak termasuk indera internal yang akan dijelaskan di depan. Karena itu, akal sehat tidak ikut menyimpan data-data yang masuk dari indera eksternal. Fungsi menyimpan menjadi milik daya representasi (*al-*

²²⁸ Al-Ghazali maupun Ibn Arabi sama-sama menempatkan indera pada posisi yang paling rendah. Bedanya pada posisi puncaknya. Jika posisi puncak sarana pencapaian pengetahuan al-Farabi diduduki oleh intelek atau rasio, pada al-Ghazali dan Ibn Arabi oleh hati (*qalb*). Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding kalbu. Lihat al-Ghazali, *Munqidz min al-Dlalâl*, 537-8. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt.), 38-39.

²²⁹ Al-Farabi, “*Risâlah fi Jawâb Masâil Suila ‘Anhâ*” dalam F. Dieterici, *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, 97. Selanjutnya disebut *Risâlah fi Jawâb Masâil Suil ‘Anhâ*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al-‘Arab*: *Al-Fârâbî*, 23.

quwwah al-mushawwirah), salah satu dari lima macam indera internal. Al-Farabi menempatkan akal sehat pada posisi netral yang menduduki posisi di antara kedua jenis indera tersebut.²³⁰ Tokoh pertama yang memasukkan akal sehat (*al-hāss al-musytarak*) sebagai bagian dari indera internal adalah Ibn Sina.²³¹

2. Indera Internal

Indera internal (*al-hawās al-bāthīnah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Al-Farabi menyebut adanya lima unsur indera internal: (1) daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), (2) daya estimasi (*al-quwwah al-wahmiyah*), (3) daya memori (*al-quwwah al-hāfizhah*), (4) daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*), (5) daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).²³²

Daya representasi adalah kemampuan untuk menyimpan bentuk-bentuk suatu objek, meski objek-objek itu sendiri telah hilang dari jangkaun indera. Daya ini terletak pada otak di bagian depan. Ia mempunyai kekuatan abstraksi yang lebih sempurna dibanding indera eksternal, sehingga daya representasi tidak memerlukan hadirnya materi untuk menghadirkan bentuk. Meski

²³⁰ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 70. Menurut Yuhana Qumair, akal sehat (*al-hiss al-musytarak*) merupakan awal bagi kerja indera internal. Yuhana Qumair, Falāsifah al-`Arab: Al-Fārābī, 23.

²³¹ Dalam karyanya tentang jiwa, Ibn Sina menyebut akal sehat (*al-hiss al-musytarak*) sebagai salah satu dari indera internal (*al-hiss al-bāthīn*). Indera yang lain adalah daya representasi (*al-quwwat al-mushawwirah*), daya imajinasi (*al-quwwat al-khiyāl*), daya estimasi (*al-quwwat al-wahmiyah*) dan daya memori (*al-quwwah al-hāfizhah*). Lihat, Ibn Sina, Kitāb al-Nafs (De Anima), ed. Fazlur Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1970), 44-5.

²³² Al-Farabi, Risâlah Fushûsh al-Hikam, 74.

demikian, bentuk-bentuk dalam daya representasi tidak bebas dari aksiden-aksiden materialnya. Bentuk-bentuk tersebut ditangkap sekaligus dengan ikatan materialnya, seperti ruang, waktu, kualitas dan kuantitas.²³³

Meski demikian, ada bentuk-bentuk lain yang tidak dapat ditangkap indera eksternal walaupun bentuk tersebut berkaitan dengan suatu objek inderawi, seperti soal baik dan buruk, senang dan benci, dari objek. Di sinilah bagian dan fungsi *wahm* bekerja. Menurut al-Farabi, wilayah kerja *wahm* berkaitan dengan entitas-entitas di luar jangkauan penginderaan, seperti soal baik dan buruk. *Wahm* mengabstraksikan entitas-entitas non-material dari materi, sehingga tingkat abstraksinya dikatakan lebih sempurna dibanding abstraksi daya representasi. Untuk memperjelas daya *wahm*, al-Farabi memberi contoh kasus domba dengan serigala. Ketika domba melihat serigala, yang ditangkap sang domba bukan sekedar bentuk fisik serigala melainkan juga kebencian terhadapnya. Kebencian terhadap serigala, sesuatu yang sifatnya di luar jangkauan panca indera, ditangkap melalui daya *wahm* domba.²³⁴

Daya ingat (*al-quwwah al-hâfizhah*) adalah kemampuan untuk menyimpan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm*. Hubungan daya ingat dengan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm* adalah sama seperti hubungan daya representasi dengan bentuk-bentuk objek terindera. Dalam *Risâlah fi Jawâb Masâ'il Suila 'Anhâ*, al-Farabi membedakan antara daya ingat (*al-hifzh*) dengan pemahaman (*al-fahm*). Daya ingat berkaitan dengan kata-kata dan lebih bersifat partikular serta personal (*asykhash*), sedang pemahaman lebih

²³³ Ibid.

²³⁴ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 70.

mengarah pada makna-makna dan bersifat universal serta prinsipil (*qawânnîn*). Karena itu, al-Farabi menganggap bahwa pemahaman lebih tinggi dibanding sekedar ingatan.²³⁵

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilihan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.²³⁶ Ada dua model imajinasi dalam pandangan al-Farabi, (1) kemampuan imajinasi dengan memanfaatkan citra-citra yang telah tercipta lewat bantuan *wahm*; (2) imajinasi yang justru dimanfaatkan dan dimunculkan oleh daya *wahm*. Model imajinasi yang pertama ada pada manusia dan disebut imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) sedang yang kedua pada binatang dan disebut imajinasi sensitif (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).²³⁷ Meski demikian, dalam beberapa tulisannya, al-Farabi menggunakan istilah imajinasi (*mutakhayyilah*) untuk menunjuk pada daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) yang ada pada manusia.

Imajinasi adalah bagian yang terpenting di antara indera-indera internal yang disebutkan di atas. Al-Farabi menempatkannya pada posisi tengah yang menghubungkan antara indera eksternal dan intelek.²³⁸ Dalam *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah*, al-Farabi bahkan menyebutkan secara

²³⁵ Al-Farabi, *Risâlah fi Jawâb Masâ'il Suil 'Anhâ*, 86.

²³⁶ Al-Farabi, *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, 65-66.

²³⁷ Al-Farabi, *Mabâdi'* 172.

²³⁸ Al-Farabi, *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, 65.

tegas bahwa daya imajinasi merupakan salah satu dari sarana pencapaian pengetahuan, di samping daya nalar dan indera eksternal, juga dalam proses penerimaan wahyu dalam kenabian seperti yang akan dijelaskan di depan.

وعلم الشيء قد يكون بالقوة الناطقة و قد يكون بالقوة المتخيلة و قد يكون بالإحساس وإذا شرط تخيل شيء ما نيل ذلك من وجوه ، أحدها بفعل قوة المتخيلة مثل تخيل الشيء الذي مررت به أو توقع أو تخيل شيء مضى أو تمىء شيء ما تركبه القوة المتخيلة ، والثاني بما يرد على القوة المتخيلة من احساس شيء ما فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمون ، أو بما يرد عليهما من فعل القوة الناطقة .

*“Pengetahuan tentang sesuatu (objek) kadang dengan kekuatan daya nalar, daya imajinasi atau dengan indera. munculnya objek dalam imajinasi ini lewat beberapa cara. Pertama, lewat kerja daya imajinasi, seperti membayangkan sesuatu yang diinginkan, sesuatu yang telah lewat, atau menganggarkan sesuatu yang telah tersusun oleh daya khayal (imajinasi). Kedua, lewat data-data indera yang masuk kepada daya imajinasi, yang kemudian melahirkan rasa takut atau aman, atau sesuatu yang masuk dari kerja daya nalar”.*²³⁹

3. Intelek (al-`aql al-kullî)

Intelek adalah sarana ketiga konsep pencapaian keilmuan al-Farabi. Intelek ini mempunyai dua kemampuan: praktis (*`amalî*) dan teoritis (*nazhari*). Kemampuan teoritis digunakan untuk memahami objek-objek intelektual (*al-ma`qûlât*), sedang kemampuan praktis dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu sama lainnya sehingga kita dapat menciptakan atau mengubahnya dari satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan yang disebutkan kedua ini biasanya terjadi pada masalah-masalah keterampilan seperti pertukangan, pertanian atau pelayaran.²⁴⁰

Istilah “intelek” sendiri, dalam bahasa Arab, disebut dengan akal (*al-`aql*). Namun, ia tidak sama dengan rasio yang juga terjemahan dari kata *`aql*. Al-Farabi memakai dua istilah dalam masalah ini: *al-`aql al-juz’i* yang diterjemahkan dengan rasio, dan *al-`aql al-kullî*

²³⁹ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 170-1.

²⁴⁰ Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Hikam*, 72; Al-Farabi, *Fashûl al-Madanâ* (Aphorisme of the Statesman), terj. dan ed. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), 63.

yang diterjemahkan sebagai intelek.²⁴¹ Intelek berkaitan dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden dan bekerja berdasarkan pancaran (*fāidah*) dari alam “atas”, sehingga tidak mungkin salah. Pengetahuan yang dicapainya, karena itu, adalah benar dan pasti, dan tidak mungkin kebalikannya.²⁴² Sementara itu, rasio berhubungan dengan pemikiran diskursif (*fikr*) dan bekerja berdasarkan data-data yang berasal dari indera-indera: eksternal maupun internal. Data jenis ini oleh al-Farabi tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan. Boleh jadi data-data yang masuk adalah palsu atau salah karena kelemahan-kelemahan indera yang menangkapnya.²⁴³ Al-Farabi membandingkan antara intelek dengan rasio seperti suatu benda dengan bayangannya. Intelek ibarat matahari yang bersinar dalam diri manusia, sedang rasio adalah pantulan matahari tersebut yang berada di atas dataran pikiran manusia.²⁴⁴

Selanjutnya, dalam *Risâlah fî Ma`âni al-Aql* (Risalah tentang Makna-Makna Intelek), al-Farabi menjelaskan istilah intelek dalam enam pengertian. Pertama, intelek yang oleh masyarakat awam dikenakan pada orang cerdas atau cerdik (*perceptive*). Dalam konteks yang lebih mudah, intelek ini dapat diistilahkan sebagai “kesepatakan umum”. Kedua, intelek seperti yang dimaksudkan oleh kaum teolog (*ahl al-kalâm*) ketika membenarkan atau menolak pendapat tertentu. tegasnya,

²⁴¹ Al-Farabi, “Maqâlah fî Ma`âni al-Aql” dalam Friedrich Dieterici (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyah, 39. Selanjutnya disebut Maqâlah fî Ma`âni al-Aql.

²⁴² Al-Farabi, *Fashûl al-Madâni*, 42.

²⁴³ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 99.

²⁴⁴ Husein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: SUNY Press, 1972), 54.

intelek yang dimaksud adalah sesuatu yang dipakai untuk mengukur “kemasuk-akalan”²⁴⁵

Ketiga, intelek yang disebut Aristoteles dalam *Kitâb al-Burhân (Analytica Posterior)* sebagai *habitus (malakah)*. Intelek ini mengantarkan manusia untuk mengetahui prinsip-prinsip pembuktian (*demonstration*) secara intuitif. Dalam *Maqâlah fî Ma`âni al-`Aql*, al-Farabi menulis sebagai berikut:

فأنه إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصدقة الضرورية لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او من صباء ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت فإن هذه القوّة جزءاً من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لابنها ولا يتأمل أصلاً واليقين بالمقدمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدمات هي مبادئ العلوم النظرية .

“Ia adalah potensi jiwa yang dengannya manusia bisa mencapai keyakinan lewat premis-premis universal yang benar dan pasti, bukan dari analogi atau penalaran. Ia adalah pemahaman secara *a priori* tanpa diketahui dari mana dan bagaimana. Potensi tersebut merupakan pemahaman awal yang sama sekali tanpa pemikiran dan anganangan, sedang premis-premis itu sendiri merupakan pondasi ilmu-ilmu penalaran”.²⁴⁶

Keempat, intelek yang diungkap Aristoteles dalam *Kitâb al-Akhlâq (Nichomachean Ethic)* sebagai “intelek

²⁴⁵ Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, 39-40.

²⁴⁶ Ibid, 40-1. Konsep ini telah disalahpahami oleh Davidson dengan menyatakan bahwa intelek yang dimaksud adalah “prinsip-prinsip pengetahuan” (principles of science) dan bukan kemampuan jiwa untuk memahami dan menangkap proposisi secara intuitif. Lihat, Herbert A. Davidson, Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect (Oxford: Oxford University Press, 1992), 68.

praktis hasil pergumulan panjang manusia yang memberinya kesadaran tentang tindakan yang patut dipilih atau dihindari.²⁴⁷ Dalam klasifikasi di atas, intelek jenis ini masuk kategori daya pikir praktis. Aristoteles sendiri menyebutnya dengan istilah *phronesis* (kebijaksanaan praktis). *Phronesis* atau kebijaksanaan praktis adalah kemampuan bertindak berdasarkan pertimbangan baik buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai *phronesis* akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis ini, menurut Aristoteles, tidak dapat diajarkan tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. *Phronesis* tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat: sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.²⁴⁸

Kelima, intelek yang dibahas Aristoteles dalam *Kitâb al-Nafs (De Anima)*, yang mencakup empat bagian.

1. Intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*), adalah jiwa atau unsur yang punya kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap esensi-esensi wujud. Ia hampir seperti materi di mana wujud-wujud dapat dilukiskan di atasnya secara tepat, atau seperti lilin yang di atasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.²⁴⁹
2. Intelek aktual (*al-'aql bi al-fi'l*), adalah intelek yang bertindak untuk mencerap essensi-essensi wujud yang

²⁴⁷ Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, 40-1.

²⁴⁸ Aristoteles, *Nichomachean Ethic*, terj. JAK. Thomson (London: Penguin Book, 1961), 181-182.

²⁴⁹ Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, 42.

ada dalam intelek potensial sekaligus tempat bersemayamnya bentuk-bentuk pemahaman atau persepsi hasil dari abstraksi tersebut. Menurut al-Farabi, intelek aktual memahami setiap pengetahuan dengan menerima bentuk-bentuknya yang berupa pengetahuan murni hasil abstraksi dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Al-Farabi menulis:

فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعاها عن المواد صارت تلك المعقولات معرفات بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادها معرفات بالفقرة فهي اذا انتزعت حصلت معرفات بالفعل بان حصلت صورا لذات الذات وتلك الذات إنما صارت عقلا بالفعل باليه بالفعل معرفات فإنها معرفات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعرفات صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فإذا معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل و معرفة بالفعل على معنى واحد بعينه .
فإذا حصلت المعرفات بالفعل صارت حينئذ احد موجودات العالم وعدت من حيث هي معرفات في جملة الموجودات .

“Ketika objek-objek intelek (*ma`qûlât*) berabstraksi menjadi bentuk-bentuk tersendiri yang bebas dari materi, maka ia menjadi objek-objek aktual, di mana sebelum lepas dari materi disebut objek-objek potensial. Ketika menjadi objek aktual tampil juga sekaligus bentuk dari dzat itu di mana dzat tersebut tidak lain adalah intelek aktual itu sendiri yang menyebabkan objek-objek intelek menjadi aktual. Dengan demikian, objek aktual dan intelek aktual adalah satu adanya. Apa yang satu katakan ini adalah bahwa subjek yang berpikir bukanlah sesuatu yang selainnya melainkan ada pada objek itu sendiri di mana ia

bertindak sebagai bentuknya. Sedemikian, sehingga proses pemahaman aktual (inteleksi), intelek aktual dan objek aktual adalah satu adanya. Ketika suatu objek menjadi objek aktual maka ia dianggap mempunyai status ontologis baru dalam totalitas wujud (*al-maujûdât*).²⁵⁰

3. Intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), merupakan proses lebih lanjut dari kerja intelek aktual. Menurut al-Farabi, ketika intelek potensial telah mengabstraksi menjadi bentuk-bentuk pengetahuan aktual yang mandiri bebas dari materi, maka—pada tahap kedua—ia berpikir tentang dirinya sendiri. Kemampuan untuk berpikir inilah yang disebut “intelek perolehan”. Intelek ini lebih tinggi dibanding intelek aktual, karena objeknya adalah bentuk-bentuk murni yang bebas dari materi dan dilakukan tanpa bantuan imajinasi serta daya indera. Dengan demikian, intelek perolehan adalah “bentuk lebih lanjut” dari intelek aktual, yaitu ketika intelek aktual telah mampu memposisikan dirinya menjadi pengetahuan (*self-integeble*) dan dapat melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellevtive*). Al-Farabi menulis,

فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة
بالفعل صار العقل الذي كنا نقوله اولا انه العقل بالفعل هو الان العقل
المستناد .

“ketika intelek aktual—pada tahap berikutnya—berpikir tentang objek-objek yang menjadi bentuk

²⁵⁰ Ibid, 43-4. Untuk referensi lain, lihat Ian Richard Netton, Al-Farabi and His School (London and New York: Routledge, 1992), 48.

baginya, yaitu objek-objek aktual yang bebas dari materi, maka intelek yang saya katakan sebelumnya, yaitu intelek aktual, sekarang menjadi intelek perolehan (*al-'aql al-mustafād*)”.²⁵¹

Menurut al-Farabi, intelek perolehan ini menandai puncak kemampuan intelektual manusia sekaligus merupakan garis pembatas antara alam material dan intelegensi. Ia adalah wujud spiritual murni yang tidak butuh raga bagi kehidupannya, juga tidak kekuatan fisik untuk aktivitas berpikirnya.²⁵² Intelek ini mirip dengan intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*). Perbedaan keduanya terletak pada kenyataan, (1) intelek aktif adalah mutlak intelek terpisah sekaligus merupakan gudang sepurna bentuk-bentuk pengetahuan, sedang intelek perolehan adalah wujud yang lahir dari “kerja” lebih lanjut dari intelek aktual; (2) kandungan intelek aktif senantiasa tidak pernah berhenti mengaktualkan diri sedang kandungan intelek perolehan hanya menunjukkan tahap perolehan aktualitas lewat intelek potensial.²⁵³

4. Intelek aktif (*al-'aql al-fa'âl*), adalah intelek terpisah dan yang tertinggi dari semua intelegensi. Intelek ini merupakan perantara adi-kodrati (*super mundane agency*) yang memberdayakan intelek manusia agar dapat mengaktualkan pemahamannya. Dalam hubungannya dengan intelek potensial, al-Farabi menganalogkan intelek aktif ini dengan matahari pada

²⁵¹ Al-Farabi, *Ibid*, 46; Netton, *ibid*, 49.

²⁵² Al-Farabi, *ibid*, 45.

²⁵³ *Ibid*, 46.

mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Matahariyah—selama ia memberikan penyinaran pada mata—yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual, sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka tetapi juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, “cahaya” intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, menangkap “cahaya” sekaligus memahami intelek aktif itu sendiri.²⁵⁴ Secara lebih jelas, dalam *Mabâdi'*, al-Farabi menulis sebagai berikut:

وتصير المعقولات التي بالقوة معقولات بالفعل إذا حصلت معقوله للعقل بالفعل ، وهي تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى أن تصيرها بالفعل . والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما جوهه عقل ما بالفعل وفارق للمادة ، فإن ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل شيئاً ما بمنزلة الضوء الذي يعطيه الشمش من البصر لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمش من البصر فان البصر هو قوة وهبته ما في مادة وهو من قيل أن يبصر فهو يبصر بالقوة والألوان من قيل أن يُبصر بمقدمة مرئية بالقوة وليس في جوهر القوة الباقرة التي في العين كفاية في أن تصير بمرايا بالفعل ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير بمقدمة مرئية بالفعل ، فإن الشمش يعطي البصر ضوءاً تصله به وتعطى الألوان ضوءاً اتصله بها فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمش مبصراً بالفعل وبمرايا بالفعل فتصير الألوان بذلك الضوء بمقدمة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصراً مرئية بالقوة
وفعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني يتشبه فعل الشمش في البصر فلذلك سُمِّي العقل الفعال ومرتبته في الأشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الأول المرتبة العاشرة ويسُمِّي العقل الهيولاني العقل المنفعل فإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته

²⁵⁴ Ibid, 47. Lihat juga al-Farabi, *Mabâdi'*, 199.

منها منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة .

“Objek-objek rasional (*ma`qûlât*) yang bersifat potensial dapat berubah menjadi aktual ketika dia menjadi objek-objek aktual. Perubahan ini membutuhkan sesuatu yang lain yang mampu merubahnya dari potensial menjadi aktual. Pelaku yang merubah dari potensial menjadi aktual tersebut adalah sesuatu yang substansinya senantiasa aktual dan bebas dari materi. Apa yang diberikan Intelek ini terhadap intelek potensial adalah ibarat cahaya yang diberikan matahari terhadap mata. Mata adalah penglihatan potensial dan selamanya potensial sebelum dapat melihat. Begitu juga warna-warna adalah objek-objek potensial sebelum dapat dilihat. Potensil melihat yang ada pada mata tidak mampu menjadi aktual dengan sendirinya. Begitu juga, warna-warna tidak mampu menjadi objek-objek yang aktual. Mataharilah yang memberikan cahaya kepada mata sehingga dapat melihat dan memberikan kepada warna-warna sehingga dapat dilihat secara aktual yang sebelumnya bersifat potensial. ...

Tata kerja intelek terpisah terhadap intelek potensial adalah menyerupai tata kerja matahari terhadap penglihatan. Intelek terpisah ini disebut Intelek Aktif dan di antara wujud-wujud terpisah di bawah Sebab Pertama dia berada di tingkat kesepuluh. Intelek hayula sendiri—yang bersifat potensial—disebut Intelek yang diaktualkan. Jika intelek aktif telah memberikan sesuatu terhadap daya nalar yang posisinya sama seperti cahaya pada mata

penglihatan, maka objek-objek inderawi yang tersimpan dalam daya imajinasi berubah menjadi objek-objek daya nalar”.²⁵⁵

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan “ruh suci” (*rûh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu. Intelek aktif adalah “gudang” sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*), yaitu ketika intelek manusia dapat bersatu dan menyerupai intelek aktif.²⁵⁶ Konsepsi al-Farabi tentang intelek aktif ini memperlihatkan usahanya menyelaraskan antara filsafat (Yunani) dengan doktrindoktrin keyakinan Islam.

Keenam, intelek yang disebut Aristoteles dalam *Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah* (Metafisika) sebagai intelek yang berpikir dan berswacita mengenai dirinya sendiri. Dalam teologi Islam, inilah yang disebut Tuhan. Menurut al-Farabi, intelek ini sepenuhnya bebas dari segala kenistaan dan ketidaksempurnaan. Tidak ada intelek yang tidak berasal dari-Nya, tidak terkecuali intelek aktif yang mampu mengaktualkan pemahaman manusia.²⁵⁷

Menurut al-Farabi, tiga bentuk sarana pencapaian pengetahuan di atas saling berkaitan dan bersifat hierarkhis, tidak berdiri sendiri-sendiri. Sarana yang berkemampuan terbatas dan lemah menjadi pendahulu sekaligus penyokong bagi sarana di atasnya yang lebih kuat. Indera eksternal menjadi pelayan bagi indera internal, dan indera internal sendiri menjadi pelayan bagi

²⁵⁵ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 198-202.

²⁵⁶ Al-Farabi, *Uyûn al-Masâil*, 64.

²⁵⁷ Ibid, 48.

kebutuhan-kebutuhan intelek.²⁵⁸ Begitu pula yang terjadi pada intelek. Mula-mula ia hanya berupa intelek potensial kemudian naik menjadi intelek aktual dan akhirnya intelek perolehan. Intelek yang disebut terakhir ini, yang merupakan tingkat tertinggi yang dapat dicapai oleh nalar manusia, naik lagi ke tingkat komuni, ekstase dan inspirasi. Karena itu, pengetahuan yang dihasilkan juga berjenjang. Pertama-tama ia hanya berupa pengetahuan potensial yang wujud dalam materi dan kemudian menjadi pengetahuan aktual setelah terabstraksi dari materi. Pengetahuan yang tertinggi adalah bentuk-bentuk abstrak yang tidak pernah ada dalam materi.

B. Tahap-tahap Perolehan Pengetahuan

Bagaimana cara mendapatkan sebuah pengetahuan? Cara-cara yang digunakan untuk mencapai pengetahuan ini tidak tunggal melainkan sangat beragam, sesuai dengan paradigma berpikir yang digunakannya. Dalam tradisi pemikiran Barat, mereka yang menganut paham empirisme menggunakan metode induksi dengan cara melakukan eksperimen atau pengamatan langsung atas fenomena-fenomena yang terjadi, sedang penganut rasionalisme menggunakan metode deduksi dengan cara melakukan analisis logika berdasarkan atas paradigma atau postulat-postulat yang telah diakui keabsahannya.²⁵⁹

²⁵⁸ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 206.

²⁵⁹ Harold H Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM. Rosjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 260 dan seterusnya.

Hal yang sama juga terjadi dalam khazanah keilmuan Islam. Antara lain, pengikut epistemologi *bayâñî* menggunakan analisis teks secara langsung dengan cara *qiyâs al-ghâib alâ al-ghâib* untuk mendapatkan pengetahuan, pengikut *irfâñî* menggunakan tahap-tahap pensucian hati dan *qiyâs al-'irfân*, sedang *burhâñî* menggunakan penalaran. Pemikiran al-Farabi dalam masalah ini, sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan cara-cara kaum rasionalisme Barat atau epistemologi *burhâñî* dalam tradisi pemikiran Islam. Di bawah ini akan didiskusikan pemikiran al-Farabi tentang cara-cara perolehan pengetahuan.

1. Pembentukan Teori (*Tashawwur*)

Menurut al-Farabi, pengetahuan diperoleh lewat tahapan-tahapan tertentu. Ada dua tahapan yang disebutkan al-Farabi: pembentukan teori atau konsep (*tashawwur*) dan penalaran (*tashdîq*). Pembentukan teori atau konsep adalah langkah awal (*pre-existing knowledge*) sebelum dilakukan penalaran untuk dapat dihasilkan sebuah kesimpulan atau pernyataan.²⁶⁰

Bentuk-bentuk teori ini ada dua macam: teori konvensional (*tashawwur muthlaq*) dan teori ilmiah (*tashawwur ma'a tashdîq*). Teori konvensional adalah teori-teori sederhana yang lahir tanpa didahului proses penalaran dan tanpa pembuktian secara ilmiah, seperti pemahaman kita tentang matahari, bulan, binatang dan objek-objek lainnya. Pemahaman terhadap objek-objek ini bersifat sederhana dan muncul secara langsung tanpa dibarengi dengan penalaran-penalaran rasional. Teori

²⁶⁰ Al-Farabi, “‘Uyûn al-Masâil” dalam Friedrich Dieterichi (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyah (Leiden: E.J. Brill, 1890), 56. Selanjutnya disebut ‘Uyûn al-Masâil.

ilmiah adalah teori-teori yang muncul sebagai hasil dari uji rasional dan telah dibuktikan secara keilmuan, seperti konsep tentang temporalitasnya alam. Konsep ini tidak bisa lahir kecuali telah dibutikan bahwa alam ini adalah ciptaan dan setiap ciptaan adalah temporal (*muhdats*). Begitu pula tidak dapat diketahui konsep tentang volume tanpa didahului oleh konsep tentang panjang, lebar dan tinggi.

العلم ينقسم الى تصور مطلق كما يتصور الشمس والقمر و الى تصور مع تصديق كما يتحقق كون السموات كالأكير بعضها في بعض ويعلم ان العلم محدث فمن التصور مالا يتم الا بتصور ي前提مه كما لا يمكن تصور الجسم الا بتصور الطول والعرض والعمق

*“Ilmu terbagi pada konsepsi konvensional (tashawur muthlaq) seperti konsep tentang matahari dan bulan, dan pada konsepsi ilmiah (tashawur ma'a tashdiq) seperti kenyataan bahwa langit saling menjalin antara sebagian dengan lainnya dan pengetahuan bahwa alam adalah temporal. Sebagian dari konsep ada yang tidak bisa sempurna kecuali didahului oleh konsep yang lain, seperti tidak mungkin membuat konsep tentang sebuah benda kecuali didahului konsep tentang panjang, lebar dan tinggi”.*²⁶¹

Bagaimana cara membuat konsep atau teori? Atau lebih tepatnya, bagaimana proses terjadinya sebuah konsep? Menurut al-Farabi ada dua macam. Pertama, terjadi secara langsung tanpa diupayakan atau didahului keinginan untuk mengetahuinya. Ia muncul secara lazim dalam intelek manusia tanpa disadari oleh yang bersangkutan. Maksudnya, konsepsi tersebut bersifat

²⁶¹ Ibid,

lazim dan umum bagi setiap manusia yang dilengkapi watak alami (*fithrîyah*) untuk mengetahuinya. Misalnya, pemahaman bahwa angka tiga adalah bilangan ganjil dan angka empat adalah genap, bahwa angka lima lebih besar dari angka empat, bahwa keseluruhan lebih besar dari bagian-bagiannya, dan seterusnya. Al-Farabi menyebut konsepsi ini sebagai prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi' al-ûlâ*).²⁶²

Kedua, lewat penyelidikan induktif, yaitu suatu proses berpikir yang berusaha menemukan universalitas dari kajian-kajian atas objek-objek partikular. Akan tetapi, metode induksi yang dimaksud ini tidak sama dengan metode induksi konvensional yang biasa dikenal dalam metode-metode penelitian pada umumnya. Perbedaan keduanya terletak pada sarana-sarana yang digunakan. Induksi konvensional hanya melibatkan kekuatan rasio yang bekerja pada dataran empirik sementara induksi al-Farabi melibatkan intelek yang bersifat metafisik. Tujuan dan pencapaian keduanya juga berbeda. (1) Induksi al-Farabi berusaha menemukan proposisi universal bagi dirinya sendiri, sementara induksi konvensional bertujuan lebih untuk menguji premis-premis yang digunakan dalam silogisme. (2) Hasil yang dicapai oleh induksi ini menurut al-Farabi mencapai derajat keyakinan niscaya sementara hasil dari induksi konvensional hanya mencapai derajat mendekati keyakinan.²⁶³

Menurut al-Farabi, sebagian besar dari prinsip-prinsip keilmuan dan filsafat diperoleh secara berangsur-angsur melalui proses induksi tersebut. Bagaimana proses induksi ini dilakukan? Menurut al-Farabi, ada tahapan-

²⁶² Al-Farabi, *Tahshî al-Sâ'âdah*, <http://www.muslimphilosophy.com/farabi/default.htm>.

²⁶³ Al-Farabi, *Uyûn al-Masâ'il*, 56.

tahapan tertentu yang harus dijalani. Pertama-tama dimulai dari tahap yang paling mudah dipahami oleh intelek, diikuti oleh tahap yang mudah, kemudian agak sulit, lebih sulit dan seterusnya. Dari situ kemudian akan diperoleh kesimpulan-kesimpulan yang bersifat universal.²⁶⁴ Proses-proses ini, pada fase-fase berikutnya tidak hanya melibatkan rasio melainkan juga intelek. Keterlibatan intelek dalam proses inteleksi (pemahaman) di atas digambarkan al-Farabi sebagai sepotong benda yang jatuh dalam lilin cair. Benda tersebut bukan sekedar jatuh dan tercetak dalam permukaan lilin, tetapi lebih dari itu, ia mengubah lilin cair menjadi citra utuh benda itu sendiri. Pada proses pemahaman, intelek potensial yang sudah tersinari akan berubah menjadi bentuk yang sama dengan pengetahuan yang diterimanya. Proses aktualitas pengetahuan oleh intelek potensial ini akan mencapai tingkat sempurna ketika intelek tersebut menjadi aktual. Ketika tahap ini tercapai, intelek aktual yang dihasilkan merefleksikan dirinya sendiri dan kandungan isinya. Kandungan isi ini berupa pengetahuan murni yang diabstraksikan dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Perenungan intelek aktual terhadap dirinya sendiri dan kandungan isinya merupakan tahap kedua dari proses pemahaman. Tahap ini lebih tinggi dari yang pertama karena objeknya adalah bentuk-bentuk pengetahuan yang lepas dari materi serta tidak tergantung pada daya mengindera dan daya imajinasi.²⁶⁵

Selanjutnya, ketika intelek aktual mempunyai kemampuan untuk melakukan proses kedua, maka ia akan

²⁶⁴ Ibid, 7.

²⁶⁵ Ibid, 8.

menjelma sebagai intelek perolehan (*al`aql al-mustafâd*). Dengan demikian, intelek perolehan berarti adalah intelek aktual yang telah mencapai tahap mampu memposisikan diri sebagai pengetahuan (*self-intelligible*) dan bisa melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellective*). Menurut al-Farabi, intelek perolehan adalah bentuk intelek manusia yang paling maju. Ketika intelek manusia menjadi “intelek perolehan”, ia mampu berhubungan dengan intelek aktif dan memikirkannya. Meski demikian, intelek perolehan bukan sesuatu yang sempurna dan mandiri. Kesempurnaannya sangat tergantung pada sejauhmana ia memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan secara aktual dari intelek aktif. Bentuk kesempurnaan tertingginya adalah ketika ia dapat bersenyawa dengan intelek aktif. Lewat persenyawaan tersebut intelek perolehan dapat memperoleh pengetahuan langsung dan dapat menjadi wahana wahyu Ilahi. Dalam perspektif agama dan keilmuan Islam, wahyu ilahi adalah sumber tertinggi pengetahuan.²⁶⁶

Karena itu, menurut al-Farabi, hasil dari induksi tersebut bersifat niscaya dan karenanya dapat dipergunakan untuk menganalisis dan menilai objek-objek di luar pikiran, benar atau tidak. Apa yang dianggap benar, menurut al-Farabi, adalah jika ada kesesuaian antara eksistensi objek di luar pikiran dengan apa yang dipercayai dalam pikiran, sedang apa yang dianggap salah adalah jika eksistensi di luar pikiran ternyata tidak sesuai dengan konsep yang ada dalam pikiran. Penilaian tersebut diterapkan pada eksistensi objek yang sederhana sampai yang kompleks. Dalam *Uyûn al-Masâ'il*, al-Farabi

²⁶⁶ Al-Farabi, *Risâlah fî Ma`ân al-`Aql*, 45.

memberi contoh tentang masalah ini dengan pemahaman tentang temporalitas (*muhdats*) alam. Menurutnya, pemahaman tentang temporalitas alam tidak dapat diperoleh kecuali didahului oleh pembuktian bahwa alam semesta ini diciptakan dan bahwa setiap yang tercipta berarti temporal.²⁶⁷ Al-Farabi menyebut konsepsi jenis kedua ini, konsepsi ilmiah (*tashawwur ma'a al-tashdīq*) dengan istilah aksioma-aksioma keyakinan (*awâ'il al-yaqîn*).²⁶⁸

2. Penalaran Logis

Langkah kedua dari upaya mendapatkan pengetahuan adalah penalaran logis. Al-Farabi menyebut tiga model penalaran, yaitu silogisme (*qiyâs*), induksi (*tashâffuh*) dan retorika (*khuthâbîyah*).²⁶⁹ Istilah silogisme sendiri, secara bahasa, berasal dari bahasa Yunani *sullogismos* yang berarti mengumpulkan. Dalam bahasa Arab, silogisme ini biasanya diterjemahkan dengan *al-qiyâs* atau *al-qiyâs al-jam'i* yang mengacu pada makna asal, yaitu mengumpulkan. Dalam aturan logika, silogisme biasanya digambarkan sebagai suatu bentuk penalaran yang tersusun atas tiga unsur: subjek (*maudlû`*), predikat (*mâhmul*) dan relasi di antara keduanya. Dari sini kemudian ditarik sebuah kesimpulan. Menurut Aristoteles, seperti ditulis Jabiri, penarikan kesimpulan silogisme harus memenuhi beberapa syarat, (1) mengetahui latar belakang dari penyusunan premis, (2) adanya konsistensi logis antara alasan dan kesimpulan, (3) kesimpulan yang

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Al-Farabi, *Tahshîl al-Sâ'âdah*, 1.

²⁶⁹ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 105.

diambil harus bersifat pasti dan benar, sehingga tidak mungkin menimbulkan kebenaran atau kepastian lain.²⁷⁰

Al-Farabi sendiri menggambarkan silogisme adalah suatu bentuk penalaran di mana dua proposisi yang disebut premis dirujukkan bersama sedemikian rupa sehingga sebuah konklusi niscaya menyertainya.²⁷¹ Kedua proposisi tersebut masing-masing mempunyai unsur yang sama yang disebut term tengah (*al-had al-ausath*). Term tengah ini bisa menjadi subjek bagi premis yang satu dan menjadi predikat bagi premis lainnya, menjadi predikat bagi kedua premis, atau menjadi subjek bagi kedua premis. Karena itu, dikatakan ada tiga model atau figur silogisme sesuai dengan tiga posisi kemunculan term tengah dalam premis-premis suatu silogisme. Al-Farabi menyatakan bahwa silogisme model pertama, yaitu silogisme yang mana term tengah merupakan predikat satu premis dan subjek premis lainnya, adalah silogisme sempurna karena ia dapat dengan sendirinya menghasilkan putusan niscaya tanpa proses lain. Ini berbeda dengan dua model silogisme lainnya yang meski juga menghasilkan putusan niscaya tetapi masih harus didahului proses-proses lain agar didapatkan silogisme sempurna. Proses-proses ini yang dimaksud adalah dengan cara menambahkan satu proposisi atau lebih. Al-Farabi menyebut dua cara untuk membuat silogisme “tidak sempurna” menjadi silogisme sempurna sehingga keputusan yang dihasilkan menduduki posisi niscaya. (1) metode konversi (*aks*) di mana

²⁷⁰ Al-Jabiri, *Bunyah al-`Aql al-`Arâbî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991), 385 dan seterusnya. Di sini juga dijelaskan sejarah panjang silogisme, mulai Aristoteles sampai al-Farabi dan hubungan metode burhani yang menggunakan silogisme dengan persoalan bahasa. Metode ini, pertama kali disampaikan oleh Aristoteles dengan istilah logika atau manthiq.

²⁷¹ Al-Farabi, *Ihshâ' al-Ulûm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1996), 27.

proposisi tambahan diambil dari apa yang telah ada secara implisit dalam premis-premis asal. (2) metode hipotesis atau *ecthesis* (*iftirâd*) di mana proposisi tambahan dipasang sebagai hipotesis.²⁷²

Selanjutnya, berdasarkan materi dan kualitas premis-premis yang digunakan, al-Farabi menyebut ada dua bentuk silogisme. Pertama, silogisme demonstratif (*al-qiyâs al-burhânî*). Silogisme demonstratif adalah suatu bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang benar, primer dan diperlukan. Premis yang benar, primer dan diperlukan adalah premis yang didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*) atau premis-premis yang diturunkan melalui silogisme yang valid (sah). Selain itu, al-Farabi juga menerima jenis-jenis pengetahuan indera sebagai premis silogisme demonstratif dengan syarat-syarat tertentu. Syarat-syarat tersebut adalah bahwa ia harus dihasilkan dari objek-objek yang senantiasa sama (konstans) ketika diamati, di manapun dan kapanpun, baik pada masa lalu, sekarang atau yang datang, dan tidak ada silogisme lain yang menyimpulkan kebalikannya.²⁷³ Syarat ini sejalan dengan konsep al-Farabi tentang keyakinan pasti dan keyakinan temporal seperti yang dijelaskan di atas. Syarat ini juga sesuai dengan konsep pengetahuan al-Farabi seperti dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, bahwa pengetahuan yang benar dan sesungguhnya adalah yang berkaitan dengan objek tetap dan tidak berubah.

Kedua, silogisme dialektis (*al-qiyâs al-jadâlî*), yaitu bentuk penalaran yang tersusun atas premis-premis yang hanya bersifat “mendekati keyakinan” (*muqârib li al-yaqîn*), tidak sampai derajat menyakinkan (*al-yaqîn*)

²⁷² Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 105.

²⁷³ Ibid, 106.

seperti dalam penalaran demonstratif. Premis ini, menurut al-Farabi, sama posisi dan derajatnya dengan opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*). Opini yang umumnya diterima adalah statemen-statement yang diakui oleh mayoritas masyarakat, atau oleh semua sarjana ('*ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal ('*uqalâ'*), atau mayoritas mereka. Perbedaan antara premis yang menyakinkan dengan opini yang secara umum diterima adalah bahwa yang disebutkan pertama dihasilkan dari proses pemahaman intelektual dan pengujian rasional, sedang yang disebut kedua biasanya diakui hanya atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain, tanpa uji rasional. Menurut al-Farabi, apa yang umumnya diterima tidak niscaya benar.²⁷⁴

Pembagian bentuk silogisme al-Farabi di atas mengingatkan kita pada aturan dalam logika modern. Dalam kajian logika modern, silogisme biasanya juga dibagi dalam dua bentuk: silogisme kategoris dan silogisme hipotetis. Silogisme kategoris adalah bentuk silogisme di mana premis-premisnya didasarkan atas data-data tidak terbantah, mutlak tidak tergantung dari suatu syarat; silogisme hipotesis adalah bentuk silogis yang premis-premisnya tidak merupakan pernyataan mutlak melainkan tergantung pada sesuatu syarat.²⁷⁵ Silogisme kategoris dapat disamakan dengan silogisme demonstratif (*burhâni*) sedang silogisme hipotetis dapat disamakan dengan silogisme dialektis (*jâdâli*).

Sementara itu, induksi (*tashâffuh*) dalam pengertian al-Farabi adalah sebuah bentuk pengujian atas setiap contoh khusus yang tergolong dalam suatu subjek

²⁷⁴ Ibid, 107.

²⁷⁵ Poespoprodjo, Logika Ilmu Menalar (Bandung: Remaja Karya, 1989), 154 dan seterusnya.

universal untuk menentukan apakah suatu predikat atau penilaian yang dilakukan tentang hal tersebut berlaku secara universal atau tidak. Pada penelitian kuantitatif, metode induksi al-Farabi agaknya mirip dengan penelitian induksi yang bersifat uji teori. Pada kajian sebelumnya, kajian tentang pembentukan teori atau konsepsi telah dijelaskan perbedaan antara induksi ilmiah al-Farabi dan induksi konvensional. Al-Farabi sendiri tidak mengakui induksi konvensional sebagai sebuah bentuk penalaran yang handal karena dianggap tidak memberikan kepastian. Dalam pandangannya, induksi konvensional sejajar dengan silogisme dialektis karena hanya memberikan kesimpulan pada tingkat mendekati keyakinan.²⁷⁶

Adapun retorika (*al-khuthâbî*), adalah suatu bentuk penalaran yang didasarkan atas premis-premis yang kualitasnya hanya bersifat percaya semata (*sukûn al-nafs*). Posisi dan derajat premis yang bersifat percaya semata ini setara dengan opini yang diterima (*al-maqbûlât*) dan berada di bawah opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) karena ia tidak diakui oleh mayoritas masyarakat. Lebih dari itu, premis percaya semata bahkan hanya diterima oleh seorang individu atau paling banter dari sekelompok kecil orang, tanpa penyelidikan secara ilmiah apakah yang diterima tersebut benar adanya atau justru sebaliknya.²⁷⁷

Di samping tiga bentuk penalaran di atas, al-Farabi juga menyebut tentang puitik (*al-syi`rî*), yaitu suatu bentuk pemikiran yang didasarkan atas premis-premis berupa proposisi-proposisi yang dibayangkan. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi tersebut hanya

²⁷⁶ Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, 109.

²⁷⁷ Majid Fakhry, Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism, 60.

merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukkan oleh kata-katanya. Menurut al-Farabi, puitik ini tidak memenuhi syarat yang dibutuhkan bagi sebuah proses penalaran logis.²⁷⁸

Ketiga bentuk penalaran di atas, menurut al-Farabi, berbeda tingkat validitasnya sesuai dengan tingkat kualitas premis yang digunakan. Bentuk penalaran yang paling valid dan unggul adalah silogisme demonstratif karena premis yang digunakan adalah sesuatu yang menyakinkan, yaitu pengetahuan primer. Pengetahuan primer ini sendiri menempati rangking tertinggi dalam hierarkhi premis silogisme. Di bawahnya adalah silogisme dialektis, karena premis-premis yang digunakan hanya bertarap mendekati keyakinan, bukan yang menyakinkan seperti silogisme demonstratif. Materi premis silogisme dialektis berupa opini-opini yang secara umum diterima (*al-masyhûrât*) biasanya diakui atas dasar keimanan atau kesaksian orang lain tanpa uji rasional. Meski demikian, silogisme dialektis masih lebih unggul dibanding penalaran retorik dan apalagi puitik, karena salah satu premis utama dalam penalaran retorik telah dibuang sehingga keputusan yang dihasilkan tidak menyakinkan, sedang puitik malah tidak memenuhi persyaratan sebuah aturan penalaran logis.²⁷⁹

C. Metode Ilmu Keagamaan dan Ilmu Filosofis

Bagian ini secara spesifik mengkaji pandangan kedua tokoh tentang metode ilmu agama dan ilmu-ilmu filosofis. Dalam perspektif epistemologi al-Jabiri, metode-metode ilmu keislaman dibagi dalam bagian: *bayânî*,

²⁷⁸ Ibid, 61.

²⁷⁹ Ibid, 60.

burhānī dan *`irfānī*. Ilmu-ilmu keagamaan, bahkan sampai pada ilmu-ilmu yang dianggap rasional seperti teologi (*‘ilm al-kalām*) dan yurispudensi (*fiqh*), diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu *bayānī*, sebuah kelompok keilmuan yang mendasarkan diri pada teks suci. Teks ditempatkan sebagai sumber pengetahuan dan sering dipahami sesuai yang makna yang tersirat (tekstual). Ilmu-ilmu filosofis diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu *burhānī*, kelompok ilmu yang lebih mengedepankan aspek rasio. Rasio diposisikan sebagai sumber pengetahuan sekaligus sebagai parameter untuk menentukan sebuah kebenaran. Berkaitan dengan teks suci, ia tidak dipahami secara lafdzi melainkan secara takwil atau mengikuti makna tersirat. Sementara itu, perilaku dan pengalaman sufistik dimasukkan dalam kategori ilmu-ilmu *irfānī*, kelompok ilmu yang lebih mengedepankan aspek intuisi. Intuisi dianggap sebagai sumber pengetahuan, sehingga dalam kaitannya dengan masalah-masalah keagamaan, teks suci tidak dipahami secara tekstual melainkan dengan takwil. Namun, berbeda dengan takwil *burhānī* yang bersifat rasional, takwil irfan bersifat metafisis dan intuitif. Artinya, teks suci dipahami berdasarkan atas pengalaman dan kesadaran-kesadaran spiritual yang bersifat intuitif dan metafisis. ²⁸⁰

1. Demonstrasi vs Dialektik

Al-Farabi, dalam *Iḥshā’ al-`Ulūm*, membagi ilmu dalam empat bagian: metafisika, matematika, fisika dan politik.²⁸¹ Pertama, metafisika, adalah ilmu yang mengkaji realitas-realitas non-fisik. Al-Farabi membagi ilmu ini dalam tiga bagian: (1) Ontologi, yaitu ilmu yang

²⁸⁰ Al-Jabiri, Bunyah al-`Aql al-`Arabī (Beirut: Markaz Tsaqafah, 1995).

²⁸¹ Al-Farabi, *Iḥshā’ al-`Ulūm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1996).

membahas wujud dan sifat-sifatnya sepanjang berupa wujud; (2) Prinsip-prinsip demonstratif (*mabâdi' al-barâhin*), yaitu kajian-kajian yang berkaitan dengan prinsip-prinsip pemikiran, seperti logika dan segala hal yang berhubungan dengan proses-proses penalaran; (3) Ilmu yang membahas semua wujud yang tidak berupa benda ataupun berada dalam benda.²⁸²

Kedua, matematika, ilmu yang mempelajari bilangan dan besaran. Bilangan dalam al-Farabi adalah kualitas diskrit (*al-kam al-munfashil*) sedang besaran adalah garis, bidang dan bentuk-bentuk padatan yang disebut sebagai kualitas kontinu (*al-kam al-muttashil*). Besaran dan bilangan ini dapat hadir sebagai realitas abstrak atau konkret. Sebagai realitas konkret, ia ada dalam objek-objek material dalam bentuk-bentuk seperti berat, bentuk, warna dan gerak; sebagai realitas abstrak, ia hadir dalam pikiran manusia sebagai pengetahuan-pengetahuan yang lepas dari atribut-atribut aksidental dan ikatan-ikatan material.²⁸³

Ketiga, fisika, ilmu yang menyelidiki benda-benda bumi dan aksiden-aksidennya, dan yang berkenaan dengan sebab-sebab sesuai dengan empat sebab dalam kerangka Aristoteles: sebab material, sebab efisien, sebab formal dan sebab final.²⁸⁴ Keempat, politik, ilmu yang meneliti tentang bentuk-bentuk dan cara hidup sadar serta tentang disposisi positif, etika, kecenderungan-kecenderungan manusia dan keadaan karakter yang menuntun tindakan dan cara hidup ini. Selain itu, ilmu politik ini juga untuk membedakan tujuan-tujuan yang berupa kebahagiaan hakiki dengan tujuan-tujuan yang

²⁸² Ibid, 75.

²⁸³ Ibid, 45.

²⁸⁴ Ibid, 65.

diduga demikian, tetapi yang ada sesungguhnya tidak seperti itu.²⁸⁵ Jelasnya, ilmu politik berhubungan dengan ruang lingkup yang sangat luas, mencakup perilaku manusia dan masyarakatnya.

Ilmu fisika sebenarnya juga membahas manusia tapi hanya dalam kaitannya sebagai benda alami, sedang politik mengkaji manusia sejauh ia mempunyai kehendak (*irâdah*) dan pilihan (*ikhtiyâr*), dua faktor yang melahirkan eksistensi banyak jenis wujud yang disebut sebagai wujud hasrat (*al-maujûdât al-irâdîyah*).²⁸⁶ Wujud-wujud ini, dalam pandangan al-Farabi, mencakup kebiasaan-kebiasaan jiwa manusia, kegiatan-kegiatan spiritualnya, pemikiran (*fikriyah*) dan fisik (*badaniyah*), di samping produk-produk yang dihasilkannya. Apa yang dimaksud sebagai kebiasaan-kebiasaan jiwa tidak lain adalah kebijakan-kebijakan (*fadlâil*) dan kejahatan-kejahatan (*radlâil*). Kebijakan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan baik (*khairât*) dan tindakan-tindakan indah (*afâl jamîlah*), sedang kejahatan adalah keadaan jiwa yang mendorong seseorang melakukan perbuatan-perbuatan buruk (*asyrâr*) dan tindakan-tindakan kotor (*qabîhah*).²⁸⁷

Selain empat disiplin ilmu tersebut, pada bagian akhir bukunya, al-Farabi juga menjelaskan tentang dua ilmu keagamaan, yaitu teologi (*'ilm al-kalâm*) dan

²⁸⁵ Ibid, 79.

²⁸⁶ Al-Farabi, Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah, 107. Menurut al-Farabi, ikhtiyar berhubungan dengan sesuatu yang mungkin, seperti ketika seseorang diajukan pada sesuatu dan ia memilih yang mungkin baginya. Sebaliknya, irâdah lebih sering berkaitan dengan sesuatu yang tidak mungkin, misalnya seseorang senantiasa menghendaki tidak mati. Tegasnya, irâdah lebih umum luas dan lebih umum disbanding ikhtiyâr, sebab setiap ikhtiyâr adalah irâdah tetapi tidak semua irâdah adalah ikhtiyâr. Lihat al-Farabi, "Risâlah fî Jawâb Masa'il Suil Anhâ" dalam F. Dieterici (ed), Al-Tsamrah al-Mardliyah, 98.

²⁸⁷ Al-Farabi, Fushûl al-Madanî, 27.

yurisprudensi (*fiqh*). Yurisprudensi (*fiqh*) digambarkan sebagai seni yang memungkinkan manusia dapat menyimpulkan aturan atau ketetapan dari apa yang tidak secara eksplisit ditentukan Tuhan berdasarkan apa yang secara eksplisit ditentukan oleh-Nya. Seorang *fıqaha* harus berusaha keras menyimpulkan secara benar dengan memperhatikan dan mempertimbangkan maksud Tuhan dengan ajaran agama yang telah diuangkan-Nya bagi masyarakat yang bersangkutan. Al-Farabi menyatakan bahwa setiap agama (*millah*) terdiri atas opini (*ârâ'*) dan tindakan (*afâl*) dan keduanya membentuk ajaran agama. Namun, al-Farabi tidak memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai hal ini.²⁸⁸

Sementara itu, teologi diartikan sebagai ilmu religius yang muncul karena adanya kebutuhan untuk merumuskan pembelaan sistematis terhadap ajaran-agama dari serangan pihak lain, misalnya dari pengikut agama lain. Karena itu, berdasarkan sifat dan argumen yang digunakan, al-Farabi kemudian membagi teologi dan kaum teolog dalam lima kelompok. Pertama, kelompok yang berusaha membela agama dengan mengklaim bahwa wahyu ilahi lebih unggul bahkan terhadap pengetahuan yang didapat oleh intelek manusia terbaik sekalipun. Kedua, kelompok yang membuktikan kebenaran agama dengan memperlihatkan bahwa pengetahuan ilmiah selaras dengan teks-teks keagamaan. Ketiga, kelompok yang membela agama dengan menyerang kepercayaan-kepercayaan orang yang memusuhiinya. Keempat, kelompok yang membela dan mempertahankan agama dengan cara mempermalukan dan menakuti musuhnya lewat kekerasan fisik. Kelima, kelompok yang membela

²⁸⁸ Al-Farabi, *Iḥshâ' al-'Ulûm*, 85.

agama dengan menuduh para penentangnya sebagai orang bodoh. Menurut al-Farabi, ketiga kelompok terakhir tidak dapat dikatakan mempunyai hubungan dengan intelektual. Mereka membela dan mempertahankan agama dengan menggunakan metode retoris atau sofistik yang tidak rasional, bukan dengan argumen-argumen logis.²⁸⁹

Secara metodologis, al-Farabi membedakan ilmu-ilmu filosofis dan ilmu-ilmu keagamaan di atas. Menurutnya, ilmu-ilmu filosofis menggunakan metode demonstrasi (*burhâni*) sedang ilmu-ilmu keagamaan menggunakan metode dialektik (*jadâlî*). Secara umum, seperti telah diuraikan pada sub-bab sebelumnya, metode *burhâni* adalah sebuah metode berpikir yang mendasarkan diri pada premis-premis yang valid, primer dan terbukti secara rasional, sedang metode *jadâlî* adalah metode berpikir yang tidak sampai mempersyaratan di atas dasar premis-premis yang demikian. Dalam *jadâlî*, opini-opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*) dan dalil-dalil yang diterima secara imani dapat diterima sebagai premis pijakan, meski belum teruji secara valid dan rasional. Al-Farabi menilai bahwa ilmu-ilmu keagamaan, dalam hal ini adalah fiqh dan khususnya teologi, lebih menggunakan metode *jadâlî*, bukan *burhâni*, setidaknya didasarkan atas dua alasan. Pertama, tujuan teologi (*ilm al-kalâm*) bukan untuk menemukan sebuah kebenaran akhir sebagaimana dalam nalar filsafat melainkan lebih untuk meneguhkan dan membela diri dari serangan pihak lain. Lebih bersifat apologetik. Dalam *Ihsâ' al-Ulûm*, al-Farabi menulis:

وعلم الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها
واضع الملل وتزييف كل ما خالفها بالآفوايل

²⁸⁹ Ibid, 86 .

*Teologi bertujuan untuk—memungkinkan manusia dapat membela opini-opini dan tindakan-tindakan tertentu yang telah dijelaskan oleh agama, dan membelanya dari segala yang berseberangan, dengan statemen-statemen.*²⁹⁰

Kedua, teologi dan juga ilmu-ilmu keagamaan yang lain lebih banyak didasarkan atas premis-premis yang diterima secara imani (*tauqīfī*) atau karena dianggap telah masyhur, bukan atas dasar uji validitas dan rasional sebagaimana dalam ketentuan metode burhani. Meski tidak secara eksplisit, dalam *Iḥshā' al-Ulūm*, al-Farabi secara jelas menyatakan bahwa kaum teolog, misalnya, merasa harus menerima teks suci dan menempatkannya di atas rasio, semata lebih demi menjaga kesakralan teks. Tegasnya, penerimaan terhadap teks tersebut oleh kaum agamawan, baik teolog atau yang lain, lebih karena faktor keimanan, bukan berdasarkan atas kenyataan rasional bahwa ia memang lebih unggul dan valid dibanding apa yang dapat dicapai nalar.

وَأَمَّا الوجوهُ وَالآرَاءُ الَّتِي يَنْبُغِي أَنْ تَتَصَرَّفَ الْمَلَلُ فَإِنْ قَوْمًا مِّنَ الْمُنْكَلِمِينَ يَرُونَ أَنْ تَتَصَرَّفُوا الْمَلَلُ بِأَنْ يَقُولُوا إِنَّ ارْأَيَ الْمَلَلِ وَكُلَّ مَا فِيهَا مِنَ الْأَوْضَاعِ لَيْسَ سَبِيلًا لَّهُ أَنْ يَمْتَحِنَ بِالْأَرَاءِ وَالرُّؤُبَةِ وَالْعُقُولِ الْإِنْسَانِيَّةِ لِأَنَّهَا أَرْفَعُ رَتْبَةً مِّنْهُمْ ، إِذَا كَانَتْ مَأْخُوذَةً عَنْ وَحْيِ الْهَبَّى ، لَأَنْ فِيهَا أَسْرَارٌ إِلَهِيَّةٌ تَضَعُفُ عَنْ إِدْرِكَهَا الْعُقُولُ الْإِنْسَانِيَّةُ وَلَا تَلْعَبُهَا .

وَأَيْضًا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ إِنَّمَا سَبِيلُهُ أَنْ تَقْيِيدَ الْمَلَلَ بِالْوَحْيِ مَا شَاءَهُ أَنْ لَا يَدْرِكَهُ بِعُقْلَتِهِ وَمَا يَخْوِرُ عُقْلَهُ عَنْهُ ، وَإِلَّا فَلَا مَعْنَى لِلْوَحْيِ وَلَا فَائِدَةٌ إِذَا كَانَ إِنَّمَا يَفْيِدُ الْإِنْسَانَ مَا كَانَ يَعْمَلُهُ وَمَا يَمْكُنُ إِذَا تَأْمَلَهُ أَنْ يَدْرِكَهُ بِعُقْلَهُ . وَلَوْكَانَ كَذَالِكَ لَوْكَلَ النَّاسَ إِلَى عُقُولِهِمْ وَلَمَا كَانَتْ بِهِمْ حَاجَةٌ إِلَى نُورٍ وَلَا إِلَى وَحْيٍ .

Adapun cara dan pernyataan yang harus digunakan untuk membela agama, menurut para teolog, adalah dengan

²⁹⁰ Al-Farabi, *Iḥshā' al-'Ulūm*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, 1996), 86.

menyatakan bahwa agama dan apa yang ada di dalamnya tidak dapat dibandingkan dengan pemikiran dan nalar manusia, karena agama lebih tinggi darinya. Bagaimanapun, ia di dasarkan atas wahyu Tuhan yang mengandung banyak rahasia yang tidak tergapai oleh kekuatan nalar manusia.

*Juga, agama dan wahyu memang harus memberikan sesuatu yang tidak tergapai oleh nalar manusia. Jika tidak, maka tidak ada lagi artinya sebuah wahyu. Jika manusia mampu memikirkan segala sesuatu dengan akalnya, maka mereka pasti akan lebih mengandalkan nalarnya, sehingga tidak membutuhkan lagi kenabian maupun wahyu.*²⁹¹

Pernyataan bahwa metode ilmu-ilmu keagamaan lebih bersifat dialektis dari pada demonstratif juga disampaikan Hasyim Hasan dan al-Iji, salah seorang tokoh teolog Islam. Menurutnya, ilmu-ilmu religius, khususnya teologi (*'ilm al-kalām*) dan yurisprudensi (*al-fiqh*) yang dianggap menggunakan sistem penalaran rasional, sesungguhnya, bukan rasional dalam pengertian *burhānī* melainkan *jadālī*. Proses penalaran metode *jadālī* ini memang sama dengan demonstrasi. Perbedaan keduanya terletak pada penerimaannya terhadap status premis yang dapat dijadikan sebagai landasan penalaran. Demonstrasi mempersyaratkan uji rasional, bersifat niscaya dan primer terhadap premis-premisnya, sedang dilektik tidak mempersyaratkan demikian. Dialektik bisa menerima premis-premis yang diterima secara imani.²⁹²

²⁹¹ Al-Farabi, *Ihsā' al-'Ulūm*, 87.

²⁹² Hasyim Hasan, *Al-Asas al-Manhajiyah li Bina' al-Aqīdah al-Islāmiyah* (Kairo: Dar al-Kutub, tt), 238-243. Lihat juga, Al-Iji, *Al-Mawāqif fī 'ilm al-Kalām* (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 28-30.

Penerimaan dialektik terhadap premis-premis yang tidak primer dan teruji secara rasional tersebut, menurut al-Farabi, menyebabkan kesimpulan yang dihasilkan tidak bersifat pasti dan niscaya. Dalam pembagian kualitas derajat premis sebagaimana yang akan diuraikan pada bab V, premis-premis dialektika seperti itu hanya menempati posisi derajat mendekati keyakinan, belum tingkat menyakinkan. Inilah kelemahan mendasar dialektik dalam pandangan al-Farabi.²⁹³ Kritik ini juga diberikan oleh Ibn Taimiyah (1263-1328 M) pada beberapa abad berikutnya. Menurutnya, metode dialektika yang digunakan oleh ilmu-ilmu keagamaan, khususnya teologi Islam, mengandung tiga kelemahan mendasar. (1) Pengetahuan hasil metode dialektik hanya bersifat dugaan (*zhannî*), bukan pasti. Pengetahuan dialektik yang didasarkan atas universal-universal (*kulliyât*) yang ada dalam pikiran tidak sesuai dengan realitas wujud di luar pikiran yang bersifat partikuler (*juz'iyât*). Artinya, pengetahuan teologi tidak menunjukkan realitas yang sesungguhnya melainkan hanya dugaan (*zhannî*) belaka. (2) Aturan silogisme dialektik menimbulkan lingkaran setan. Di satu sisi, pengetahuan silogisme harus dihasilkan dari kesimpulan umum (universal) sedang pengetahuan umum sendiri didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan (realitas) yang partikular. (3) Metode silogisme dialektik sendiri sesungguhnya tidak memberikan pengetahuan baru karena kesimpulan yang diberikan hanya didasarkan atas pengetahuan yang telah ada, yaitu dalam premis mayor yang bersifat umum.²⁹⁴

²⁹³ Bandingkan dengan Osman Bakar, Hierarkhi Ilmu, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), 107.

²⁹⁴ Ibn Taimiyah, Al-Fatâwâ, IX (Kairo: Dar al-Kutub, 1971), 260.

Selain dialektik, teologi juga menggunakan metode analogi realitas non-fisik atas realitas fisik (*qiyâs al-ghâib `alâ al-syâhid*); suatu bentuk analogi dengan menyatukan alasan (*illah*) yang ada di antara bentuk-bentuk realitas empirik tersebut untuk mengetahui realitas non-fisik yang tidak bisa diobservasi secara indera (jelas).²⁹⁵ Metode ini adalah hasil dari pengembangan lebih lanjut dari analogi bayani (*qiyâs bayâni*), yaitu *qiyâs al-far` alâ al-ashl*. Dalam teologi, yang menjadi *far`* adalah realitas metafisik, sedang *ashl* adalah realitas fisik. Dengan analogi ini maka dapat dijelaskan realitas metafisik dengan melakukan analogi terhadap kenyataan-kenyataan empirik. Penggunaan analogi ini, menurut Zurkani Yahya, mungkin karena dipengaruhi oleh sikap kaum teolog, khususnya Muktazilah, yang bersikap antroposentrisme dalam ajaran teologinya.²⁹⁶ Namun, metode ini sangat sulit diterapkan, karena sulitnya menetapkan alasan (*illat*) yang sebenarnya di antara keduanya. Karena itu, dikalangan kaum teolog sendiri, khususnya kaum Sunni, tidak ada kesepakatan tentang penggunaan metode ini, sehingga sebagian kalangan ada yang menggunakan metode ini tetapi yang lain menolaknya.²⁹⁷ Al-Juwaini (1028-1085) dan al-Ghazali termasuk tokoh teologi Sunni yang menolak metode analogi ini, karena menganggap

²⁹⁵ Hasyim Hasan, *Al-Asas al-Majhajiyah*, 239; Lihat pula Ali Sami al-Nasyar, *Manâhij al-Bâths `ind Mufakkir al-Islâm* (Beirut: Dar al-Fikr, 1941), 103-106. Menurut al-Nasyar, metode berpikir ini, yang kemudian banyak digunakan oleh para teolog muslim, khususnya Muktazilah, adalah orisinal dari kalangan sarjana muslim sendiri dan bukan karena pengaruh logika formal Yunani.

²⁹⁶ Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 34.

²⁹⁷ Al-Asy`ari, *al-Ibânah `an Ushûl al-Diyânah* (Hindia: Haidarabad, tt.), 57.

bahwa metode tersebut tidak bisa dipertanggungjawabkan validitasnya.²⁹⁸

Penggunaan premis-premis metode dialektika yang dinilai tidak mencapai derajat menyakinkan oleh ilmu-ilmu keagamaan tersebut mengakibatkan ilmu-ilmu keagamaan tidak dianggap “valid” dan “ilmiah” oleh kalangan filosof. Kenyataannya, dalam hierarkhi ilmu yang dibuatnya, al-Farabi secara metodologis menempatkan ilmu-ilmu keagamaan di bawah ilmu-ilmu filosofis. Apa yang dimaksud ilmu-ilmu filosofis saat itu adalah mencakup metafisika, matematika, fisika dan politik.²⁹⁹ []

²⁹⁸ Hasyim Hasan, *Al-Asas al-Majhajiyah*, 241; Sami al-Nasyar, *Manâhij al-Bahâts*, 105.

²⁹⁹ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 107.

BAB V

VALIDITAS PENGETAHUAN



Validitas sebuah pengetahuan (*tashihih*) adalah bagian dari kajian epistemologi yang membahas tentang keabsahan pengetahuan atau sebuah pernyataan. Apakah pengetahuan yang kita pegangi ini valid atau benar? Bagaimana kita tahu pasti bahwa pengetahuan tersebut benar?

Untuk membuktikan validitas sebuah pengetahuan tersebut, dalam tradisi pemikiran Barat, dikenal ada tiga uji kebenaran. *Pertama*, korespondensi, yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas pengetahuan ditentukan oleh kesesuaianya dengan realitas (*fidelity to objective reality*). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan dengan fakta atau kesesuaian antara pertimbangan (*judgment*) dengan situasi yang dilukiskan oleh pertimbangan tersebut. Tegasnya, kebenaran berkaitan erat dengan sesuatu atau realitas yang dinyatakan atau digambarkan.³⁰⁰ Jika dikatakan bahwa wilayah Malang dibatasi oleh lautan Indonesia di sebelah selatan, misalnya,

³⁰⁰ Harold H Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 237.

maka pernyataan tersebut dinilai benar jika sesuai dengan kondisi geografis yang sebenarnya.

Teori korespondensi ini didasarkan atas pandangan bahwa data rasa dari indera adalah jelas dan akurat, dalam arti bahwa data tersebut menampakkan watak dunia atau realitas seperti apa adanya. Pengetahuan pada umumnya tidak melampaui batas-batas pengalaman inderawi ini. Karena itu, data-data inilah yang harus dijadikan batu uji kebenaran, bukan asumsi-adsumsi atau keyakinan-keyakinan. Bagi penganut korespondensi yang kebanyakan adalah kaum empirik, keyakinan tidak berhubungan langsung dengan kebenaran atau kekeliruan. Yang berkaitan dengan itu adalah fakta empirik. Jika pernyataan sesuai dengan fakta maka ia benar, jika tidak berarti salah.³⁰¹

Kedua, konsistensi atau keherensi, sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenaran. Pernyataan yang benar adalah pernyataan yang, menurut logika, koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan. Bentuk paling sederhana dari teori koherensi memerlukan konsistensi yang dalam dan formal dalam bentuk sistem yang dipelajari tanpa ada hubungannya dengan interpretasi dengan dunia luar. Sebagai contoh, dalam matematika seseorang dapat membentuk sistem geometri yang diimplikasikan oleh definisi dan aksioma yang konsisten dengannya, sehingga sistem tersebut dapat diterima sebagai benar. Prinsip konsistensi atau implikasi logis ini meliputi sistem matematika dan logika formal,

³⁰¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 1158.

selanjutnya secara sangat luas, mencakup sains dan kelompok pengetahuan.³⁰²

Ketiga, pragmatik, yaitu sebuah teori verifikasi yang menyatakan bahwa kebenaran sebuah pengetahuan berkaitan dengan kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*) atau memberikan akibat yang memuaskan (*satisfactory results*). Charles S Pierce (1839-1914 M) yang dikenal sebagai bapak pragmatisme menyatakan bahwa ujian terbaik untuk kebenaran adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Bagi kaum pragmatis, suatu ide atau suatu teori dinilai benar jika ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.³⁰³

Validitas pengetahuan al-Farabi tidak didasarkan atas salah satu aspek penilaian seperti di atas melainkan oleh beberapa faktor. Di bawah ini akan didiskusikan pandangan al-Farabi tentang validitas pengetahuan.

A. Keunggulan Premis

Menurut al-Farabi, berdasarkan konsepnya bahwa pengetahuan diperoleh lewat penalaran logis berdasarkan atas premis-premis, maka validitas sebuah pengetahuan bukan didasarkan atas kesesuaiannya dengan realitas empirik seperti teori korespondensi melainkan didasarkan atas kesahehan premis-premis yang digunakan. Keunggulan premis ini adalah faktor pertama dalam penilaian validitas sebuah pengetahuan. Dalam *Kitâb al-Hurûf*, al-Farabi menulis secara jelas:

³⁰² Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, 239.

³⁰³ *Ibid*, 241.

و هذه هي الموضوعات الاولى لصناعة المنطق والعلم الطبيعي والعلم المدنى والتعاليم ولعلم ما بعد الطبيعة. فإنما من حيث هي مدلول عليها بالفاظ ومن حيث هي كلية ومن حيث هي محمولة وموضوعة ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض ومن حيث هي مسؤولة عنها ومن حيث تؤخذ أوجبة في السؤال عنها..... فإن المركبات منها إنما تصير ألات تسدّد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحرزه عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغليظ فيه من المعقولات.

“Premis adalah sesuatu yang digunakan untuk menyusun logika, ilmu kealaman, ilmu humaniora, matematika dan metafisika. Ia adalah yang ditunjukkan oleh kata-kata, bersifat universal, subjek sekaligus prediket, yang darinya dapat diketahui sesuatu yang lain, sesuatu yang ditanyakan, dan yang darinya diambil jawaban atas suatu pertanyaan. Dia menjadi alat untuk mengikat nalar, seperti kepastian yang benar dalam objek-objek yang dipikirkan, dan menjaganya dari kesalahan dalam hal-hal yang tidak aman dari keluputan”.³⁰⁴

Dalam penjelasannya tentang premis-premis, al-Farabi membaginya dalam empat tingkatan: (1) pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), (2) pengetahuan indera (*al-mâhsûsât*), (3) opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*), dan (4) opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*). Derajat keunggulan premis-premis inilah yang dijadikan sebagai tolok ukur untuk menilai valid tidaknya sebuah pengetahuan.³⁰⁵

Pertama, pengetahuan primer (*al-maqûlât al-ûlâ*), yaitu premis-premis yang dinilai mempunyai tingkat kebenaran pasti. Premis ini terbagi dalam dua bagian: apa yang disebut sebagai prinsip-prinsip primer (*al-mabâdi’*

³⁰⁴ Al-Farabi, *Kitâb al-Hurûf*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970), 66.

³⁰⁵ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung, Mizan, 1997), 106.

al-âlâ) dan apa yang diistilahkan dengan aksioma-aksioma keyakinan (*awâ'il al-yaqîn*). Prinsip-prinsip primer adalah prinsip-prinsip pengetahuan yang bersifat pasti dan dipahami sebagai sesuatu yang telah lazim, seperti angka tiga adalah bilangan ganjil dan angka empat adalah genap, keseluruhan pasti lebih besar dari bagian-bagiannya, dan seterusnya.³⁰⁶ Sementara itu, aksioma-aksioma keyakinan (*awâ'il al-yaqîn*) adalah premis-premis atau teori-teori universal yang dihasilkan dari penelitian-penelitian induktif metafisik.³⁰⁷ Indukstif metafisik ini, seperti yang dijelaskan pada bab III, bukan seperti metode induksi konvensional yang hanya mengandalkan rasio berdasarkan data-data empirik melainkan induksi intelek yang melibatkan potensi intelek yang bersifat matafisik. Dengan metode ini, teori yang dihasilkan mencapai derajat niscaya dan primer, bukan sekedar mendekati keyakinan.³⁰⁸

Kedua, pengetahuan indera (*al-mâhsûsât*), adalah premis-premis yang dihasilkan dari pengujian-pengujian di lapangan. Al-Farabi mempersyaratkan bahwa pengetahuan indera yang dapat dijadikan premis adalah jika objek-objeknya senantiasa sama saat diamati di manapun dan kapanpun, di masa lalu, sekarang maupun yang akan datang, dan tidak ada penalaran atau penelitian yang menyatakan kebalikannya. Karena itu, pengetahuan indera yang belum teruji secara baik dan konstan tidak

³⁰⁶ Al-Farabi, *Tahshî al-Sa'âdah*, 1 dalam <http://www.muslimphilosophy.com/farabi/default.htm>.

³⁰⁷ *Ibid.*

³⁰⁸ Al-Farabi, “Uyûn al-Masâ'il”, dalam Frederich Dieterichi (ed), *al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), 56. Selanjutnya disebut ‘Uyûn al-Masâ'il.

dapat dijadikan sebagai premis atau landasan bagi penalaran berikutnya.³⁰⁹

Ketiga, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*), adalah premis-premis atau pernyataan-pernyataan yang diakui oleh semua orang atau mayoritas orang, atau oleh semua sarjana (*'ulamâ'*) dan orang-orang yang berakal (*'uqalâ'*) atau mayoritas mereka. Keempat, opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*), adalah premis-premis yang diterima lebih karena pertimbangan kepercayaan atau keimanan dan bukan karena kebenaran atau analisis rasional.³¹⁰

Menurut al-Farabi, premis-premis di atas mempunyai derajat kesahehan yang berbeda. Dalam *Tahshîl al-Sâ'âdah*, al-Farabi menyebutkan ada tiga derajat premis: menyakinkan (*al-yaqîn*), mendekati keyakinan (*muqârib li al-yaqîn*) dan percaya semata (*sukûn al-nafs*).³¹¹ Premis yang menyakinkan adalah premis-premis yang tersusun atas tiga unsur: (1) kepercayaan bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya, (3) keyakinan bahwa kepercayaan 2 tidak mungkin sebaliknya. Pernyataan ketiga ini menuntut suatu pengujian kritis terhadap dua pernyataan sebelumnya. Premis yang mendekati keyakinan adalah premis-premis yang hanya tersusun atas dua unsur pertama, yaitu (1) kepercayaan bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya. Artinya, premis yang berada pada derajat mendekati keyakinan kurang dilakukan pengujian kritis.

³⁰⁹ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, 106.

³¹⁰ *Ibid*, 107.

³¹¹ Al-Farabi, *Tahshîl al-Sâ'âdah*, 3.

Sementara itu, premis yang hanya pada derajat percaya semata hanya tersusun atas yang pertama saja, yaitu kepercayaan bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus. Dalam premis yang berada pada percaya semata berarti sama sekali tidak dilakukan pengujian kritis. Selanjutnya, kelompok menyakinkan itu sendiri terbagi dua: menyakinkan secara pasti dan menyakinkan secara temporal. Menyakinkan secara pasti merujuk pada kepercayaan-kepercayaan terhadap sesuatu yang benar dan niscaya adanya seperti adanya prinsip-prinsip pertama dalam proses munculnya semesta. Sementara itu, yang disebut kedua adalah kepercayaan terhadap sesuatu yang benar tetapi tidak niscaya. Misalnya, tentang suatu objek yang mungkin akan mengalami perubahan di masa yang akan datang.³¹²

Berdasarkan kriteria derajat keyakinan di atas, menurut al-Farabi, pengetahuan primer masuk dalam kategori menyakinkan karena dinilai mampu memberikan pengetahuan niscaya dan tuntas. Karena itu, pengetahuan primer dianggap paling unggul unggul dan ditempatkan pada urutan puncak urutan premis-premis yang bernilai. Pengetahuan indera (*al-mahsûsât*) atau premis-premis hasil observasi indera, jika memenuhi standar yang diberikan, masuk juga dalam derajat menyakinkan. Namun, keyakinan yang diberikan tidak tuntas melainkan bersifat temporal, tergantung waktu. Karena itu, tingkatannya berada di bawah pengetahuan primer. Sementara itu, opini-opini yang umumnya diterima (*al-masyhûrât*) berada pada derajat mendekati keyakinan. Sebab, ia hanya tersusun atas dua unsur, yaitu (1) bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus, (2)

³¹² Peter Adamson, “Arabic Philosophy: Al-Farabi on Logic and Sciences”, dalam <http://www.muslimphilosophy.com>.

bahwa sesuatu itu tidak mungkin yang lain selain dirinya. Di sini tidak ada unsur ketiga, yaitu uji rasional terhadap kedua pernyataan sebelumnya. Pertimbangan utama dalam penerimaan premis ini bukan karena ia benar atau salah melainkan karena adanya konsensus umum berkenaan dengan hal itu. Karena itu, karena pertimbangan utamanya adalah popularitas dan bukan kebenaran, maka opini-opini yang bertentangan satu sama lain boleh jadi diterima diterima sebagaimana yang sering terjadi dalam fikih (yurisprudensi).³¹³ Adapun opini-opini yang diterima (*al-maqbûlât*) hanya mencapai derajat percaya begitu saja, karena ia hanya tersusun atas satu unsur pertama, yaitu bahwa sesuatu itu ada atau tidak ada dalam kondisi khusus.³¹⁴

Berdasarkan keunggulan derajat premis-premis yang digunakan, al-Farabi menyatakan bahwa filsafat yang menggunakan penalaran demonstratif yang didasarkan atas premis-premis primer dinilai sebagai pengetahuan yang paling valid dan unggul, disusul kemudian ilmu-ilmu kealaman yang didasarkan atas premis-premis hasil observasi lapangan, kemudian ilmu-ilmu keagamaan yang didasarkan atas opini-opini yang umumnya diterima (*masyhûrât*) atau paling tidak opini-opini yang diterima (*maqbûlât*) lewat metode dialektik.

B. Kesesuaian dengan Tujuan Akhir

Di samping derajat premis, validitas pengetahuan al-Farabi juga dikaitkan dengan tujuan akhir manusia.³¹⁵

³¹³ Osman Bakar, *Hierarkhi Ilmu*, 107.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Dalam filsafat moral, tindakan al-Farabi yang mengukur sesuatu dengan mengaitkan dengan tujuan akhir disebut dengan istilah teleologis. Teleologis adalah sebuah konsep di mana baik dan buruknya tindakan moral didasarkan atas

Menurut al-Farabi, tujuan akhir manusia adalah mencapai kebahagiaan tertinggi (*al-sa`âdat al-quswâ*) yang disamakan dengan kebaikan mutlak (*al-khair `alâ al-ithlâq*), yaitu Tuhan, karena Dia adalah tujuan akhir dan tidak ada tujuan akhir yang bisa dicari selain Dia. Kebahagiaan, karena itu, dapat tercapai ketika jiwa menjadi sempurna seperti Dia, yaitu ketika eksistensinya bebas dan tidak lagi membutuhkan materi.

وَحَصُولِ الْمَعْقُولاتِ الْأَوَّلِ لِلإِنْسَانِ هُوَ اسْتِكْمَالُهُ الْأَوَّلُ وَهَذِهِ الْمَعْقُولاتُ إِنَّمَا جَعَلَتْ لَهُ لَيْسَ عَمَلَهَا فِي أَنْ يَصِيرَ إِلَى اسْتِكْمَالِهِ الْأَخِيرِ وَذَلِكُ هُوَ السَّعَادَةُ وَهِيَ أَنْ تَصِيرَ نَفْسَ الإِنْسَانِ مِنَ الْكَمَالِ فِي الْوُجُودِ إِلَى حِيثُ لَا تَحْتَاجُ فِي قَوَامِهَا إِلَى مَادَّةٍ وَذَلِكُ أَنْ تَصِيرَ فِي جَمْلَةِ الْأَشْيَاءِ الْبَرِيَّةِ عَنِ الْأَجْسَامِ وَفِي جَمْلَةِ الْجَوَاهِرِ الْمُفَارِقِ لِلْمَوَادِ وَأَنْ تَبْقَى عَلَى تَلَكَ الْحَالِ دَائِمًا أَبَدًا إِلَّا أَنْ رَبْتَهَا تَكُونَ دُونَ رَتْبَةِ الْعُقْلِ الْفَعَالِ .

“Pencapaian pertama dari pengetahuan terhadap objek-objek rasional ini, bagi manusia, adalah kesempurnaan tingkat pertama. Pengetahuan tentang objek-objek rasional ini –karenanya— harus menjadi tahapan untuk mencapai kesempurnaan akhir, yaitu kebahagian. Kebahagiaan dapat terjadi ketika jiwa manusia menjadi wujud yang sempurna, yaitu ketika ia tidak butuh kepada materi, bebas dari ikatan benda-benda, dan substansinya”

tujuan yang ingin diraih. Apa yang dimaksud baik adalah tindakan yang mempunyai tujuan-tujuan baik, sedang keburukan adalah tindakan-tindakan yang mempunyai tujuan tidak baik, meski secara metebral mungkin baik. Lawan dari teori ini adalah apa yang disebut sebagai deontologis, yaitu sebuah konsep moral di mana kebaikan dan kejahatan didasarkan atas nilai dan hakikat tindakan itu sendiri. Misalnya, dusta adalah jahat menurut etika, tidak peduli baik atau buruknya akibat atau tujuannya. Frans Magnis Suseno, *13 Model Pendekatan Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 151 dan seterusnya.

terpisah dari alam materi. Kondisi tersebut terus seperti itu dan ia berada di bawah tingkatan Intelek aktif”.³¹⁶

Konsep kebahagiaan al-Farabi tersebut mirip dengan apa yang disampaikan Aristoteles. Menurut Aristoteles, kebahagiaan terletak pada kemampuan manusia untuk mengembangkan potensi-potensi khas dirinya agar mampu menangkap Idea Yang Tertinggi.³¹⁷ Jelasnya, kebahagiaan terletak pada aktivitas atau aktualitas diri (*being*) dalam rangka ‘menyatu’ dengan Tuhan.

Meski demikian, aktivitas menuju kebahagiaan tersebut tidak bisa dilakukan sembarangan. Aktivitas yang mengarah kepada kebahagiaan harus dijalankan menurut asas “keutamaan”. Hanya aktivitas yang disertai keutamaan yang dapat membuat manusia bahagia. Di samping itu, aktivitas tersebut harus dilakukan secara konstan dalam jangka waktu yang panjang (*istiqâmah*), bukan hanya satu dua kali.³¹⁸ Aristoteles melukiskan keutamaan moral ini sebagai suatu sikap watak yang

³¹⁶ Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah*, (ed) Richards Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 204; al-Farabi, “Fî mâ Yanbaghî ‘An Yuqaddam Qabl Ta‘allum al-Falsafah” dalam (ed) F. Deiterichi, *Al-Tsamârât al-Mardliyah* (Leiden: Brill, 1890), 53. Di sana dikatakan bahwa mengetahui dan menyempurnakan diri seperti Tuhan adalah tujuan dari filsafat.

³¹⁷ Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 160-161. Konsep ini sejalan dengan pernyataan Erich Frome, bahwa kebahagiaan tidak terletak pada apa yang dimiliki (*having*) tetapi karena kemampuan aktualitas diri (*being*). Yakni, kemampuan menyatakan dan menjadikan potensi-potensi yang dimiliki menjadi nyata. Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 42. Meski demikian, konsep eudemonia ini, yakni kebahagian sebagai tujuan sekaligus penentu baik dan buruknya perbuatan mendapat kritik yang cukup tajam. Tentang kritik-kritik ini, lihat De Vos, *Pengantar Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987), 168-176.

³¹⁸ Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 161

memungkinkan manusia untuk memilih antara dua kutub ekstrem yang berlawanan.³¹⁹ Sebagai contoh, dalam belanja, pengeluaran terlalu banyak disebut boros terlalu hemat disebut kikir; keutamaan mengambil jalan tengah di antara keduanya, tidak boros dan tidak kikir yang disebut “murah hati”.

Hanya saja, perlu dicatat bahwa menurut Aristoteles, keutamaan tersebut baru bisa menjelma sebagai keutamaan moral yang sesungguhnya setelah yang bersangkutan mempunyai sikap tetap dalam menempuh jalan tengah tersebut, bukan sekedar terjadi dalam beberapa kasus. Juga, bahwa dalam jalan tengah tidak dapat ditentukan dengan cara yang sama untuk semua orang. Artinya, apa yang dimaksud jalan tengah ini sangat subjektif. Karena itu, dalam pandangan Aristoteles, keutamaan bukan persoalan teori tetapi praktik. Seorang sarjana yang mengerti teori moral belum tentu bisa berlaku sesuai dengan keutamaan moral, tetapi orang yang mempunyai kebijaksanaan praktis (*phronesis*) mampu menentukan masalah ini berdasarkan pertimbangan konkret.³²⁰

Phronesis adalah kemampuan bertindak tepat berdasarkan pertimbangan baik dan buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan.³²¹ Orang yang mempunyai phronesis akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis (*phronesis*) sendiri, menurut Aristoteles, tidak bisa diajarkan tetapi bisa dikembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. Phronesis tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan bertindak

³¹⁹ *Ibid*; Magnis, 13 *Tokoh Etika*, 39. Ini sama dengan sebuah hadis yang menyatakan bahwa sebaik-baik perkara adalah yang tengah-tengah.

³²⁰ Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, 164

³²¹ *Ibid*, 165

etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat; sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaanya.³²²

Al-Farabi, tidak jauh berbeda dengan pandangan Aristoteles tersebut, menyatakan bahwa kebahagiaan manusia hanya bisa dicapai manakala seseorang mau dan mampu mengaktualisasikan nilai-nilai positif dirinya dalam kehidupan, dengan cara banyak berbuat kebaikan.³²³ Kebaikan-kebaikan ini sendiri, yang merupakan syarat tergapainya kebahagiaan, oleh al-Farabi dibagi dua macam; kebaikan teoritis dan kebaikan praktis. Kebaikan teoritis sendiri terbagi dalam tiga bagian; (1) keutamaan intelek teoritis, (2) pengetahuan (*al-'ilm*) dan (3) kebijaksanaan (*al-hikmah*). Keutamaan intelek teoritis adalah pengetahuan-pengetahuan primer yang bisa digunakan untuk mendapatkan pengetahuan teoritis lain secara menyakinkan, pengetahuan adalah ilmu-ilmu yang menyakinkan tentang keberadaan objek-objek yang diperoleh lewat metode demonstratif yang didasarkan atas pengetahuan primer di atas, sedang kebijaksanaan adalah pengetahuan tentang Yang Maha

³²² Magnis, *13 Tokoh Etika*, 38. Pada mulanya, tentu saja, tindakan-tindakan tepat ini harus dilakukan berdasarkan tindakan-tindakan yang pada umumnya dikenal baik dan tepat. Dari sana, lambat laun akan menjadi kebiasaan atau kemampuan yang kokoh untuk bertindak tepat.

³²³ Al-Farabi, *Fushil al-Madani*, 27. Dalam kesempatan lain, al-Farabi menyatakan tingkat kebahagiaan seseorang sangat tergantung pada tingkat kesehatan jiwa yang bersangkutan dalam mengarungi kehidupan. Jiwa yang sehat adalah jiwa yang senantiasa giat melakukan perbuatan-perbuatan baik, mulia dan adil; jiwa yang tidak sehat atau jiwa sakit adalah jiwa yang senantiasa—mengajak untuk—melakukan tindakan-tindakan jahat dan keji. Sejalan dengan itu, al-Farabi menyatakan kebahagiaan ini dicapai dengan cara mengerahkan segala potensi yang dimiliki manusia; intelektual, hati (*intuisi*) dan tindakan. Lihat, al-Farabi, *Mabâdi'*, 204-205

Esa dalam hubungannya dengan selain-Nya yang banyak dan beragam.³²⁴

Adapun kebijakan praktis adalah pertimbangan-pertimbangan yang bisa atau memungkinkan bagi seseorang untuk memberikan keputusan tentang sesuatu secara umum atas dasar pengalaman dan pengamatan pribadi. Keutamaan intelek praktis ini meningkat seiring dengan semakin banyaknya pengalaman yang bersangkutan dalam berbagai situasi kehidupan,³²⁵ sama seperti konsep phronesis Aristoteles di atas. Dalam *Mabâdi'*, al-Farabi menulis:

وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية وليس بأي أفعال اتفقت بل بأفعال ما محدودة مقدرة تحصل عن هبات ما وملكات ما مقدرة محدودة ؛ وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعيق عن السعادة والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليس تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوليات لينال بها شيء آخر وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها والأفعال الإرادية التي تتفق في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة والهيئات والملكات التي عنها تصدر هذه الأفعال هي الفضائل وهذه هي خيرات لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة والأفعال التي تعيق عن السعادة هي الشرور وهي الأفعال القبيحة والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي الناقص والرذائل والخائس .

“Kebahagiaan tersebut dapat dicapai dengan tindakan-tindakan yang bersifat hasrati, baik pemikiran ataupun olah fisik. Tidak dengan sembarang tindakan melainkan dengan tindakan-tindakan yang terukur dan kebiasaan-kebiasaan yang terukur pula. Hal ini disebabkan bahwa ada tindakan-tindakan yang justru melawan kebahagiaan. Kebagaiaan adalah kebaikan yang sengaja dicari untuk itu, bukan sembarang dicari, atau didapatkan bersama dengan sesuatu yang lain pada waktu-waktu tertentu, juga

³²⁴ Al-Farabi, *Fushûl al-Madânî*, 42-44

³²⁵ *Ibid*, 45.

*bukan sesuatu yang diikuti oleh yang lain yang memungkinkan manusia mendapatkan yang lebih besar. Tindakan-tindakan hasrat yang menyampaikan kepada kebahagiaan adalah tindakan-tindakan, keadaan dan kebiasaan-kebiasaan bagus yang melahirkan keutamaan. Ia adalah kebaikan-kebaikan yang dilakukan bukan untuk dirinya sendiri melainkan kebaikan yang sengaja diarahkan untuk kebahagiaan. Sedang tindakan yang melawan kebahagiaan adalah segala tindakan jahat, yaitu tindakan-tindakan jelek dan segala keadaan serta kebiasaan yang bersifat negatif, rendah dan tipu daya”.*³²⁶

Menurut al-Farabi,³²⁷ kebijakan-kebijakan teoritis menduduki peringkat yang lebih unggul dibanding kebijakan praktis, dan intelek praktis hadir untuk melayani intelek teoritis. Alasannya, kesempurnaan akhir manusia adalah kesempurnaan intelek teoritis yang membuatkan berbagai macam hasil, yaitu kebijaksanaan, kebaikan mutlak, dan kebahagiaan hakiki. Intelek teoritislah yang bisa menetapkan tujuan-tujuan dekat dan tujuan akhir bagi manusia yang berupa kebaikan dan kebahagiaan hakiki. Intelek praktis tidak mampu berbuat demikian. Daya pertimbangan yang dimilikinya hanya bisa menetapkan hal-hal yang dianggap bermanfaat atau berguna bagi pencapaian suatu tujuan, tidak peduli apakah tujuan tersebut benar-benar merupakan kebijakan yang sesungguhnya, hanya dipercaya sebagai kebijikan atau justru malah sebuah kejahanatan.

³²⁶ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 206

³²⁷ *Ibid.*, 230.

Secara ringkas, konsep al-Farabi tentang kebaikan-kebaikan yang mengarah kepada tercapainya kebahagiaan dapat dipetakan sebagaimana berikut.

Bagan 17

Bentuk-bentuk Kebaikan yang Mengarahkan kepada Kebahagiaan

Kebajikan	Unsur-Unsur	U r a i a n
1. Teoritis	1. Intelek teoritis 2. Pengetahuan 3. Kebijaksanaan	- Pengetahuan primer yang digunakan untuk memperoleh pengetahuan teoritis lain. - Pengetahuan yang didapat dari pengetahuan primer.
2. Praktis	-----	- Pengetahuan tentang Tuhan dalam hubungannya dengan yang lain - Pertimbangan-pertimbangan praktis yang memungkinkan bagi seseorang untuk mengambil keputusan saat dihadapkan pada pilihan-pilihan.

Dengan demikian, validitas pengetahuan al-Farabi dikaitkan dengan sumbangan positifnya bagi manusia dan kemanusiaan, yaitu tercapainya kebahagiaan yang hakiki. Ini sebenarnya mirip dengan konsep pragmatis di Barat. Perbedaannya terletak pada keuntungan yang ingin dicapai. Pragmatisme Barat berkaitan dengan keuntungan material sedang pragmatisme al-Farabi untuk kesempurnaan spiritual dan intelektual manusia.

C. Pertimbangan Realisasi

Selain dua kriteria di atas, al-Farabi masih memberi tambahan satu lagi, yaitu kemungkinannya untuk dapat direalisasikan. Al-Farabi dalam beberapa tulisannya, khususnya *Mabâdi' Arâ Ahl al-Madînah*, sangat memperhatikan masalah realisasi pengetahuan ini. Menurutnya, seorang ilmuwan atau filosof tidaklah mencari pengetahuan untuk kepentingan dan kepuasan inteleknya sendiri melainkan juga untuk kepentingan masyarakat. Karena itu, ia harus dapat menjelaskan dan membimbing masyarakat atau merealisasikan segala ide dan gagasannya dalam bentuk kehidupan konkret. Al-Farabi menulis:

ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التي بها يبلغ السعادة.....ومعنى عبارته أنه أن تكون له قدرة على تصوير معلوماته وتوضيحها للناس على أكمل وجه و قدرة على الإرشاد إلى السبيل والأعمال المؤدية إلى السعادة

*“Kemudian, dengan segala kemampuannya, ia (ilmuan) harus dapat menjelaskan hal-hal yang diketahuinya dan mampu menunjukkan kepada kebahagiaan, juga tindakan-tindakan yang dapat menyampaikan kepada kebahagiaan... Artinya, ia harus dapat menggambarkan pengetahuannya dan menjelaskan secara sempurna kepada manusia, mampu menunjukkan pada jalan-jalan dan tindakan-tindakan yang dapat menyampaikan kepada kebahagiaan”.*³²⁸

³²⁸ Al-Farabi, *Mabâdi'*, 246; Abd Wahid Wafi, *Al-Madînah al-Fâdlîl li al-Fârâbi* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), 65.

Perhatian al-Farabi yang demikian besar terhadap realisasi pengetahuan tersebut, menurut Muhsin Mahdi,³²⁹ pertama, didasarkan atas hubungan antara wahyu dengan apa yang diketahui oleh rasio. Dalam pandangan al-Farabi, jika wahyu dan kenabian dianggap sebagai penghubung antara alam ide dengan realitas, maka ia harus dipahami tidak sekedar sebagai jenis pengetahuan yang bisa dicapai oleh rasio atau jenis pengetahuan yang lebih tinggi dibanding pengetahuan rasional, melainkan sebagai pengetahuan khusus yang memiliki syarat-syarat yang diperlukan untuk dapat direalisasikan. Sedemikian, sehingga apa yang diketahui tersebut bisa wujud dalam kehidupan manusia, sehingga mereka dapat memahami secara lebih utuh keluarbiasaan hukum Tuhan, cara komunikasinya, kekonkretannya dan perhatiannya terhadap berbagai jenis pendapat dan aksi.³³⁰

Kedua, ketidakpuasannya terhadap pendekatan yang digunakan oleh para filosof Muslim periode awal dan pendahulu Neo-Platonik mereka pada masa Hellenistik. Pendekatan tersebut dipusatkan pada keselamatan perorangan sebagai lawan keselamatan umum, pada kebijakan pribadi sebagai lawan kebijakan umum, dan hanya itu—saat itu—yang dianggap akan membawa keselamatan dan kebijakan orang per-orang. Itu semua tidak sesuai dengan pandangan al-Farabi. Menurutnya, filosof yang hanya memperhatikan dirinya sendiri atau mengutamakan keselamatan pribadinya adalah jenis

³²⁹ Muhsin Mahdi, “Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy”, dalam Issa J. Boullata (ed), *An Anthology of Islamic Studies* (Montreal, McGill, 1992), 66.

³³⁰ *Ibid.*

manusia yang tidak peduli terhadap masalah politik dan masyarakat kebanyakan. Ia mungkin genius, pemikir kuat dan mengerti banyak persoalan, tetapi tidak memahami posisinya dalam masyarakat dan kemungkinan menyumbangkan pikirannya pada mereka.³³¹

Bagi al-Farabi, kehidupan masyarakat adalah sesuatu yang sangat penting dan tidak bisa diabaikan, sebab ia sangat menentukan kehidupan setiap individu, termasuk sang filosof sendiri. Keinginan untuk hidup dalam masyarakat yang mulia, sopan, terhormat, manusiawi dan keinginan untuk menyumbangkan pikiran bagi peningkatan kualitas kehidupan mereka bukanlah keinginan yang tidak lazim atau tidak wajar. Sebaliknya, ia adalah ekspresi dari perhatian pada kemanusiaan, semangat kecintaan pada sesama dan kesenangan untuk hidup dalam masyarakat yang baik. Itu semua adalah harapan warga negara yang baik. Menindaklanjuti pemikiran Plato, al-Farabi menegaskan bahwa seorang filosof mempunyai tugas ke arah itu, yaitu bahwa ia harus menjadi agen pembaharu (*agent of change*) yang menuntun dan membawa masyarakatnya kepada kondisi ideal yang diidamkan.³³² Dalam kerangka inilah al-Farabi kemudian menelorkan gagasannya tentang filsafat politik. Filsafat ini dikaitkan dengan perubahan dan transformasi sosial. Ia berusaha memecahkan persoalan-persoalan “apa itu filsafat” dan “mengapa harus berfilsafat” lebih dalam perspektif realisasi ini daripada perspektif pengetahuan belaka, meski perspektif yang disebutkan terakhir tidak dapat ditinggalkan begitu saja.

³³¹ *Ibid*, 69-70.

³³² Deborah L. Black, “Al-Farabi” dalam Husein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I (London and New York: Routledge, 1996), 183.

Karena itu, apa yang diketahui rasio bukan sesuatu yang lepas dari realitas melainkan justru harus direalisasikan dalam kenyataan. Mengikuti klasifikasi ilmu yang dibuat al-Farabi, berangkat dari fisika, matematika dan berpuncak pada metafisika; metafisika bukan sekedar berkedudukan sebagai mahkota ilmu tetapi ia harus mampu menjadi pengantar ke ilmu politik. Ilmu atau filsafat politik, dalam pandangan al-Farabi, adalah ilmu yang mempelajari tentang segala sesuatu yang penting untuk pemeliharaan, reformasi dan realisasi filsafat atau pengetahuan teoritis dalam kehidupan kongkret manusia, bagaimana mereka mencapai kebahagiaan dalam kehidupan sekarang maupun di kehidupan kelak.³³³ Artinya, validitas pengetahuan dan renungan-renungan metafisis bukan dinilai dari besarnya gagasan melainkan dari kemungkinannya untuk dapat direalisasikan dan mengubah tatanan masyarakat menjadi lebih baik. Dalam perspektif filsafat Barat, ini masuk dalam kategori aliran pragmatis.]

³³³ Al-Farabi, *Iḥshā' al-Ulūm*, 123-28.

BAB VI

PENUTUP



A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian dan analisis atas pemikiran epistemologi al-Farabi di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Sumber pengetahuan dalam konsep epistemologi al-Farabi adalah intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*), yang sekaligus digunakan untuk mempertemukan agama dan filsafat. Menurutnya, agama dan filsafat sama-sama berasal dari sumber yang satu, yaitu Intelek Aktif, sehingga keduanya tidak mungkin bertentangan.
2. Pengetahuan dalam konsep epistemologi al-Farabi diperoleh lewat dua tahapan pokok: pembentukan teori atau konsepsi (*tashawwur*) dan penalaran logis. Di antara penalaran logis yang dikenal saat itu, sistem demonstrasi (*burhâni*) dinilai yang paling valid dan unggul. Sarana yang dibutuhkan untuk mendapatkan pengetahuan terdiri atas tiga hal: indera eksternal, indera internal dan intelek. Al-Farabi menyebut lima macam daya indera internal dan menempatkan daya imajinasi di atas daya rasional serta difungsikan untuk berhubungan dengan intelek aktif.

3. Validitas pengetahuan. Validitas pengetahuan diukur berdasarkan tiga hal, yaitu keunggulan premis, kesesuaianya dengan tujuan akhir dan kemungkinannya untuk dapat direalisasikan. Tujuan akhir dalam keilmuan al-Farabi adalah kebahagiaan tertinggi yang dicapai dengan mengaktualisasikan seluruh potensi diri,

Selain kesimpulan di atas, ada beberapa hal yang dapat disampaikan di sini:

1. Adanya sistem rasionalitas al-Farabi. Meski pemikiran al-Farabi didasarkan atas prinsip rasionalitas, tetapi rasiolititas al-Farabi dikaitkan dengan peran intuisi, yang disebut dengan istilah “rasional-*irfânî*”.
2. Adanya kecenderungan al-Farabi yang dekat dengan irfan tampaknya tidak lepas dari pribadi dan lingkungannya. Al-Farabi ditengarai penganut paham Syiah dan hidup dalam lingkungan kekuasaan yang juga mengikuti paham Syi'i. Ini menguatkan teori yang telah ada bahwa pemikiran seseorang tidak lepas dari persoalan siapa, bagaimana, kapan dan di mana.
3. Bagaimanapun rasionalnya sistem penalaran yang dikembangkan dalam Islam, paling tidak pada al-Farabi, ia tidak melepaskan diri dari ajaran wahyu dan realitas metafisik. Artinya, di sana ada hubungan yang sangat dalam antara rasionalitas dan wahyu. Karena itu, pengembangan keilmuan Islam di masa depan harus mempertimbangkan dan mencurahkan perhatian yang besar pada keterkaitan-keterkaitan tersebut. []

DAFTAR PUSTAKA



- Abbas Hilmi, “Arâ’ al-Fârâbî fî al-Mujtama`” dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Abdullah, Amin (et al), *Menyatukan Kembali Ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003)
- Abu Dawud, *Al-Sunan*, I (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Ahmad, Akbar S., *Discovering Islam Making Sense of Muslim History and Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988)
- Ahwani, Fuad, *Al-Falsafah al-Islâmiyah* (Mesir: Maktabah Tsaqafiyah, 1962)
- Aluji, Abd Hamid al-, “Al-Fârâbî fî al-Irâq `Ardl Bibliografi”, dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Amin, A, *Zhuhr al-Islâm* (Kairo: al-Nahdlah, 1965)
- Amin, Miska M., *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Pres, 1983)
- Aqqad, Abbas Mahmud, *Al-Syaikh al-Râîs Ibn Sina* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Aribi, Yasin, “Al-Dalîl al-Wujûd ind al-Fârâbî” dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)

- Arsyad, Natsir, *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 1995)
- Atiyeh, George N., *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, terj. Kasidjo (Bandung: Pustaka, 1983)
- Badawi, Abd Rahman, “Muhammad Ibn Zakaria al-Razi” dalam MM. Sharif (ed), *A History of Muslim Philosophy*, I (New Delhi: Low Prince Publications, 1995)
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996)
- Bakar, Osman, “Masalah Metodologi dalam Sain Islam” dalam *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995)
- , *Hierarkhi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997)
- , *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995)
- Baqir, Zainal Abidin (et al), *Integrasi Ilmu dan Agama* (Bandung: Mizan, 2005)
- Barbour, Ian G., *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransinkus Borgias (Bandung: Mizan, 2005)
- Bekker, Anton, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Galian, 1986)
- Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1997)
- Black, Deborah L., “Al-Farabi” dalam Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, I (London & New York: Rouledge, 1996)
- Boas, George, *the Limits of Reason* (New York: Harper, 1951)
- Brockelmann, Carl, *Târîkh al-Syu`ûb al-Islâmiyah* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1967)

- Bunge, Mario, *Intuition and Science* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1962)
- Chejne, Anwar G., *Muslim Spain Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974)
- Comte, Auguste, *the Positive Philosophy* (New York: AMN Press, 1974)
- Daud, Abd Jabbar, “Makânah al-Fârâbî fî Târîkh Nazhariyah al-Muḥâkah fi al-Syîr” dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Davidson, Herbert A., *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992)
- Druart, Therese-Anne, “Al-Farabi’s Causation of the Heavenly Bodies” dalam Parviz Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Book, 1981)
- Edward, Paul (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, III (New York: Macmillan Publishing Co, 1972)
- Fakhri, Majid, “Atsar al-Fârâbî fî al-Falsafah al-Andalusiyah” dalam Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- , *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman, 1983)
- , *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism* (Oxford: One World, 2002), 66.
- Farabi, “Uyûn al-Masâil” dalam Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: E.J. Brill, 1890)
- , “Al-Siyâsah al-Madaniyah” dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al-Arâb: Al-Fârâbî* (Mesir: Dar al-Masyriq, tt).

- , “Al-Siyâsah al-Madaniyah” dalam Yuhana Qumair, *Falâsifah al-‘Arab: al-Fârâbî* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1983)
- , “Fî Aghrâdl al-Hakîm fî Kull Maqâlah min al-Kitâb al-Mausûm bi al-Hurûf” dalam Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890)
- , “Fî Mâ Yanbaghî ‘an Yuqaddam Ta`allum al-Falsafah” dalam F. Deterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890)
- , “Fushûsh al-Hikam”, dalam F. Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890)
- , “Maqâlah fî Ma`âni al-‘Aql”, dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890)
- , “Risâlah Fushûsh al-Hikam”, dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890)
- , “Uyûn al-Masâ’il” dalam F. Deiterici (ed.), *Al-Tsamarat al-Mardliyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890)
- , *Al-Siyâsah al-Madaniyah*, ed. Ali Bu Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, tt)
- , *Fushûl al-Madanî (Aphorisms of the Statesman)*, ed. dan terj. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961)
- , *Ihshâ’ al-‘Ulûm*, ed. Ali Bumulham, (Mesir: Dar al-Hilal, 1996)
- , *Kitâb al-Alfâz al-Musta`malah fî al-Manthiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1968)
- , *Kitâb al-Hurûf*, (ed) Muhsin Mahdi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1970)
- , *Mabâdi’ Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdlîlah (The Perfect State)*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985)

- Gardet, Louis dan MM. Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dînî*, I (Beirut: Dar al-`Ilm li al-Malayin, 1967)
- , “Al-Taufiq Bain al-Dîn wa al-Falsafah `ind al-Fârâbî”, terj. dari bahasa Prancis ke Arab oleh Ibrahim Samarai, dalam *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Ghalab, Al-Ma`rifah `ind Mufakkirî al-Muslimîn (Mesir: Dar al-Misriyah, tt)
- Ghazali, “Al-Munqid min al-Dlalâl” dalam *Majmû`ah Rasâ'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , “Al-Risâlat al-Ladûniyah”, dalam *Majmû`ah Rasâ'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , “Misykat al-Anwâr” dalam *Majmû`ah Rasâ'il* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)
- , *Al-Maqshad al-Asnâ fî Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, (ed) M. Utsman (Kairo: Maktabah al-Qur`an, tt)
- , *Jawâhir al-Qur`ân* (Mesir: Maktabah Kurdista, 1329 H)
- , *Mî yâr al-`Ilm*, (ed) Sulaiman Dunya (Kairo: Dar al-Maarif, tt)
- , *Tahâfut al-Falâsifah*, (ed) Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, 1966)
- Hamadani, *Apologi Sufi Martir*, terj. Joebar Ajoeb (Bandung: Mizan, 1997).
- Hamaranah, Shaleh, “Ihshâ’ al-Ulûm al-Fârâbî wa al-Manhaj al-Ilmi” dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Hammond, Robert, the Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medical Thought (New York: Hobson Book Press, 1947)

- Hanafi, Hasan, *Dirâsât Falsafiyah* (Kairo: Maktabah al-Misriyah, tt)
- , *Islamologi 2*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004)
- Hartnack, Justus, *Kant's Theory of Knowledge* (New York: Brace and World Inc, 1967)
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat, I* (Yogyakarta, Kanisius, 1996)
- Hasan, Ibrahim Hasan, *Târîkh al-Islâmî* (Kairo: al-Nahdalah al-Misriyah, 1964)
- Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)
- Haught, John F., *Perjumpaan Sains dan Agama*, terj. Fransinkus Borgias (Bandung: Mizan, 2004)
- Hurr, Kamil al-, *Ibn Sina Hayâtuh, Atsâruh wa Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1991)
- Ibn Abi Usaibi'ah, 'Uyûn al-Anbâ fi Thabaqât al-Atibbâ' (Beirut: Dar al-fikr, tt)
- Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut: Dar al-Kitab, tt)
- , *Futûhât al-Makkiyah*, IV (Beirut: Dar al-Fikr, tt)
- Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, V (Beirut: Dar al-Syadîr, tt.)
- Ibn Miskawaih, *Al-Fauz al-Ashghar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1319 H)
- Ibn Rusyd, *Syarh Jumhûriyah Aflatûn* (*Averroes on Plato's Republic*), terj. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974)
- , *Tahâfut al-Tahâfut*, II, ed. Sulaiman Dunya (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Ibn Sina, *Al-Najâh* (Kairo: Dar al-Kutub, 1938)
- , *Kitâb al-Nafs (De Anima)*, ed. Fazlur Rahman (Oxford: Oxford University Press, 1970)

- Iraqi, Athif, *Tsaurah al-`Aql fi al-Falsafah al-`Arabiyyah* (Kairo: Dar al-Ma`arif, 1984)
- Isa, Utsman, “Al-Manhaj ind al-Fârâbî” dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Jabiri, Abid, “Masyrû` Qirâ'ah Jadîdah Lifalsafah al-Fârâbî al-Siyâsiyâh wa al-Dîniyah” dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- , *Bunyah al-`Aql al-Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991)
- , *Kritik Pemikiran Islam*, terj. Burhan (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003)
- , *Takwîn al-`Aql al-`Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-`Arabi, 1991)
- Janub, Qasim, “Uslûb al-Tafkîr ind al-Fârâbî” dalam Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Karel A. Steenbrink, Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19 (Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang, 1985)
- Kartanegara, Mulyadi, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003)
- Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996)
- Khan, Ali Mahdi, *Dasar-dasar Filsafat Islam*, terj. Subarkah (Bandung: Nuansa, 2004)
- Khudlari, Muhâdlârat al-Umam al-Islâmiyah (Kairo: tp, 1921)
- Leaman, Oliver, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1988)

- Lexicon Universal Encyclopedia* (New York: Lexicon Publications, 1990)
- Locke, John, *An Essay Concerning the Principles of Human Understanding* (London: Awsham Y. Jhon Churchill, 1689)
- Ma'ruf, Naji, "Al-Farabi Arabi al-Muwathin wa al-Murabbi" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Macmurray, John, *the Philosophy of Communism* (London: Faber & Faber, 1933)
- Madkour, Ibrahim, "Al-Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy, I* (New Delhi: Low Price Publications, 1995)
- , *Fî al-Falsafah al-Islâmiyah Manhaj wa Tathbiquh* (Mesir: Dar al-Ma`arif, tt)
- Mahdi, Muhsin, 'al-Farabi dan Pondasi Filsafat Islam' dalam Jurnal *al-Hikmah* (ed. 04 Februari 1992)
- , "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata, *An Anthology of Islamic Studies* (Kanada: McGill, 1992)
- , "Al-Ta`âlîm wa al-Tajribah fî al-Tanjîm wa al-Mûsyiqî" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- , (terj. dan Pengantar) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (USA: The Free Press of Glence, 1962)
- Marraq, Abdul Karim, "Al-Ilâhiyyât ind al-Fârâbî" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)

- Musa, Yusuf, *Bain al-Dîn wa al-Falsafah fi Ra'y Ibn Rusyd wa Falâsifah al-'Ashr al-Wusthâ* (Mesir: Dar al-Mâ'arif, tt)
- Muslim, *Al-Shahîh*, I (Beirut: Dar al-Kutub, tt)
- Nasr, Husein, *Intelektual Islam*, ter. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- , *Man and Nature: the Spiritual Crisis of Modern Man* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1989)
- , *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)
- , *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid (Bandung: Pustaka, 1986)
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, I* (Jakarta: UI Press, 11985)
- , *Teologi Islam* (Jakarta: UI Pres, 1986)
- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School* (London and New York: Rouledge, 1992)
- O'Connor and Carr, *Introductions to the Theory of Knowledge* (Brighton: Harvester Press, 1982)
- Pojman, Louis P., *Philosophical Traditions A Text with Readings* (New York: Wadsworth, 1998)
- Qifthi, "Târîkh al-Hukamâ" dalam F. Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah* (Leiden: E.J. Brill, 1890)
- Qumair, Yuhana (ed), *Falâsifah al-Arab: al-Fârâbî* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986)
- Rahman, Fazlur, *Kenabian dalam Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 2003)
- Razi, Ibn Zakaria al-, "Al-Thibb al-Ruhânî" dalam *Rasâ'il Falsafiyah* (Beirut: Dar al-Afaq, 1973)
- Schoun, Frithjof, *Logic and Trancendence* (London: Perennial Book, 1984)

- , *Dimentions of Islam* (London: Allen & Unwin, 1970)
- Shadr, Baqir al-, *Falsafatuna*, terj. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1999)
- Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York: Caravan Book, 1982)
- Sheikh, Saeed, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997)
- Shiddiqie, NZ, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1987)
- Smith, Huston, *Beyond the Post-Modern-Mind* (New York: Crossroad, 1982).
- Sou'eb, Yousouf, *Sejarah Daulat Abbasiyah, II* (Jakarta: Bulan Bintang, tt)
- Sumaryana, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 31.
- Suseno, Frans Magnis, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1996)
- Susytasy, Hasan, "Al-Madînah al-Fâdlilah wa Jumhiriyyah Aflathûn" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Syafi`i, *Al-Risâlah*, ed. Ahmad Syakir (Kairo: al-Bab al-Halabi, 1940)
- Syams al-Din, *Al-Fârâbî, Hayatuh, Atsâruh, Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1990)
- Syarif, *Para Filosof Muslim*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1996)
- Tirmidzi, *Al-Sunan*, V, (ed) Kamal Yusuf (Beirut: Dar al-Fikr, tt.)
- Titus, Harold et al, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984)

- Traverso, Buzzati, the Scientific Enterprise, Today and Tomorrow (New York: UNESCO, 1977)
- Ulwan, Baqir, "Syi'r al-Fârâbî dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah* (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976)
- Uwaïdah, Kamil M., Al-Kindî min Falâsifah al-Masyriq wa al-Islâm fî al-'Ushûr al-Wusthâ (Mesir: Dar al-Kutub, 1993)
- , Ibn Thufail Failusûf al-Islâmî fî al-'Ushûr al-Wusthâ (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993)
- Wafa, Abd Wahid, *Al-Madînah al-Fâdlîlah li al-Fârâbî* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973)
- Watt, Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Mahbub Junaidi (Jakarta: P3M, 1987)
- Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas* (New York: New American Library, 1953)
- Ziai, Husein, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Zaman, 1998)
- Zidan, George, *Târikh Adâb al-Lughah al-Arâbiyah, I* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996)

RIWAYAT HIDUP



Dr. A Khudori Soleh M.Ag adalah dosen Studi Filsafat Islam pada Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim, Malang. Lahir di Nganjuk, 24 Nopember 1968. Pendidikan tingkat Sarjana (S-1) di Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang (1993), sedang tingkat Master dan Doktor (S-2 dan S-3) di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan konsentrasi Filsafat Islam (2009).

Bukunya yang telah terbit, *Menjadi Kekasih Tuhan* (Yogyakarta, Mitra Pustaka, 1997), *Kegelisahan al-Ghazali* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1998), *Fiqh Kontekstual I-VII* (Jakarta, Pertja, 1998-2000), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta, Jendela, 2003), *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004), *Skeptisme al-Ghazali* (Malang, UIN-Malang Press, 2009), *Teologi Islam* (Bandung, Nuansa Cendikia, 2010) dan *Konsep Kerjasama Umat Beragama Farid Esack* (Bandung, proses).



Masalah posisi dan hubungan antara wahyu dan rasio, atau antara agama dan filsafat, telah menjadi persoalan yang rumit dalam sejarah pemikiran Islam. Kutub ekstrim dari dua hal itu juga telah melahirkan pertentangan sengit di antara para pendukungnya, bahkan tidak jarang menimbulkan korban. Vonis kufur yang diberikan al-Ghazali terhadap kaum filosof, khususnya al-Farabi dan Ibn Sina, juga hukuman pengasingan yang dijatuhan oleh para fuqaha' pada Ibn Rusyd serta pembakaran atas buku-buku filsafatnya, adalah salah satu bukti tentang sengitnya pertentangan antara dua kutub ini. Karena itulah, para pemikir Muslim sejak abad-abad pertengahan telah berusaha keras memecahkan dan menjelaskan posisi serta hubungan di antara dua kutub ini.

Gagasan al-Farabi yang berusaha mempertemukan dualisme antara kutub rasionalisme-empirisme seperti yang terjadi saat ini menjadi menarik untuk dikaji. Melalui buku ini, penulis melacak tradisi dan melakukan eksplorasi atas pemikiran epistemologi al-Farabi, tokoh yang mempunyai pengaruh besar bagi perkembangan pemikiran sesudahnya, menjadi sangat penting dan relevan dalam upaya pengembangan keilmuan Islam saat ini dan yang akan datang. Tiga masalah pokok yang dikaji dalam buku ini adalah, Apa sumber pengetahuan dalam konsep keilmuan al-Farabi? Bagaimana cara untuk mendapatkan pengetahuan? Apa ukuran validitas pengetahuannya?

