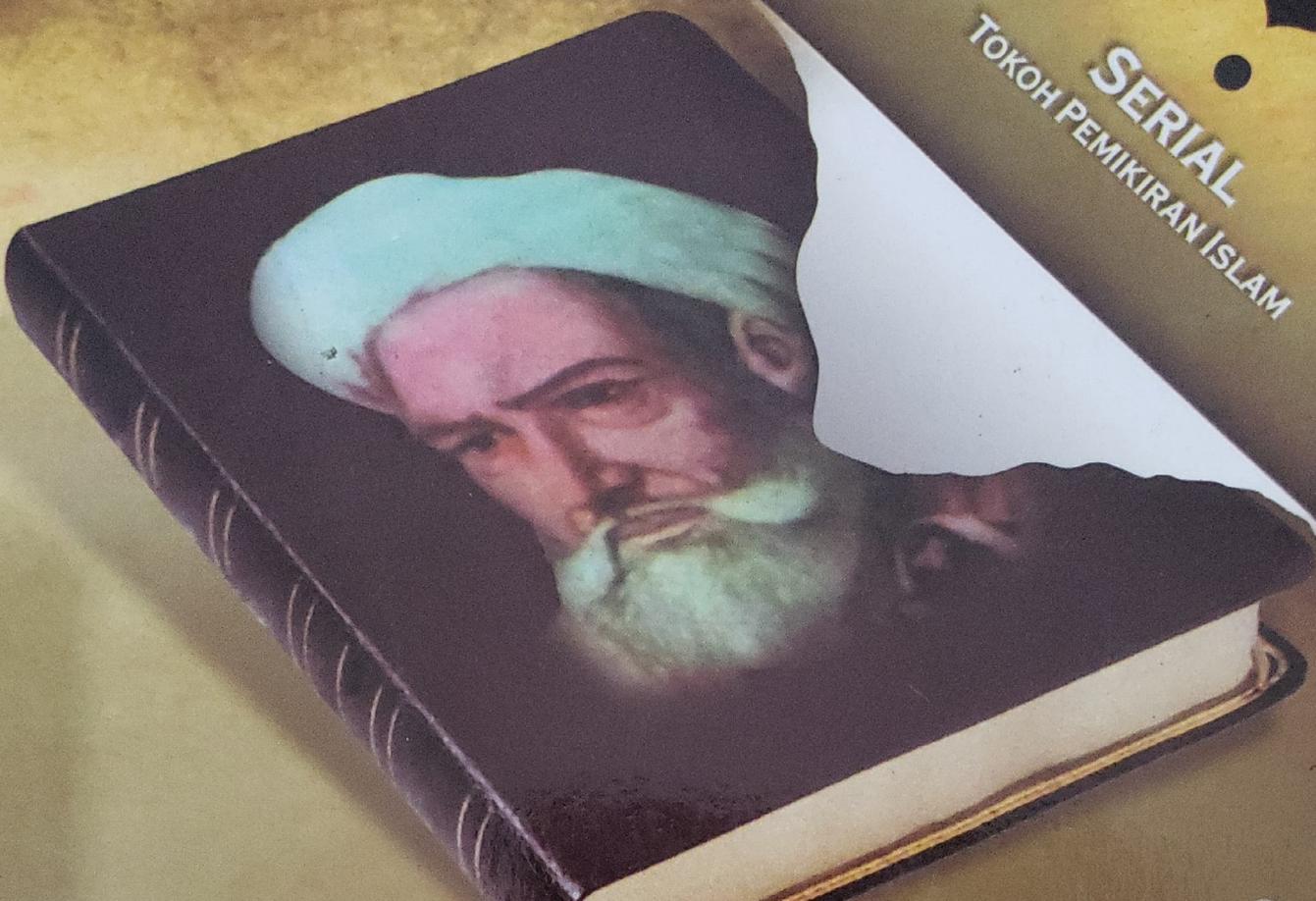



SERIAL
TOKOH PEMIKIRAN ISLAM



Al-Farabi

SANG PERINTIS
LOGIKA ISLAM

M. Subhi-Ibrahim

DIAN RAKYAT



AL-FARABI

**SANG PERINTIS
LOGIKA ISLAM**

M. SUBHI-IBRAHIM

DIAN RAKYAT

ISBN 978-979-078-429-1

AL-FARABI SANG PERINTIS LOGIKA ISLAM

Manager Proyek: Miftahuddin Zanky
Korektor: Koes Priyadi Hs
Tata Letak: Dian Nissa Riskasari
Desain Sampul: Motih Zamaluddin

Dicetak oleh PT. DIAN RAKYAT, Jakarta

Cetakan Pertama, Juni 2012

Penerbit DIAN RAKYAT

Jl. Rawagirang No.8 Kawasan Industri Pulogadung
Jakarta 13930 Telp 021 460 4444/460 6666 Fax 021 460 9115
www.dianrakyat.co.id

**Undang - undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta**

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2 :

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak Ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana :

Pasal 72:

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Daftar Isi

DAFTAR ISI	v
KATA PENGANTAR	ix

BAB I

PENDAHULUAN	1
A. Memungut Hikmah yang Terserak	4
B. Rantai Hikmah	6
C. Labirin Populerisme	7
D. Filsafat "yang Keliru"	9
E. Filsafat Islam	11
F. Menengok Warisan al-Farabi	13

BAB II

ANAK TENTARA YANG MENJADI FILOSOF	15
A. Sketsa Biografis	17
B. Struktur Berfikir al-Farabi	20
C. Buah Karya	21
D. Reputasi	25

BAB III

SENI BERFIKIR DAN KLASIFIKASI ILMU	29
A. Anotator Aristoteles	31
B. Projek Logika	33
a. Bahasa Arab sebagai Bahasa Ilmiah	34
b. Kritik atas Tata Bahasa	35

c. Logika: Tata Bahasa Universal	35
d. Seni Berfikir Non- Demonstratif	36
1. Dialektika, Puisi, dan Retorika	37
2. Bahasa dan Agama	38
3. Logika dan Pengetahuan	38
C. Klasifikasi Ilmu	39
BAB IV	
FILSAFAT PERTAMA DAN ILMU JIWA FILOSOFIS	43
A. Metafisika	45
B. Warisan Neoplatonisme	45
C. Ketuhanan	47
D. Emanasi dan Hirarki Wujud	49
E. Manusia, “ Hewan” Berfikir	52
F. Keabadian Jiwa	54
BAB V	
RASIONALITAS KENABIAN	55
A. Mengapa Kenabian?	57
B. Dasar Epistemologis	58
C. Nabi dan Kenabian	61
D. Imajinasi, Daya Khayal	64
BAB VI	
UTOPIA POLITIK DAN TASAWUF RASIONAL	69
A. Sosialitas Manusia dan Pembagian Kota	72
B. Kota Utama	76
C. Eskatologi Politik	80
D. Tasawuf Rasional	80
E. Kekhasan Tasawuf al-Farabi	81
BAB VII	
PENUTUP	85
A. Obat dari Pembusukan Peradaban	87

B. Sintesis Kitab dan Hikmah	88
C. Filosof yang Zahid	88
D. Argumen Ketuhanan dan Jiwa Manusia	89
E. Logika, "Alat" Penggapai Kebenaran	90
F. Kenabian itu Alamiah	90
G. Raja-Nabi atau Filosof	91
H. Kebersihan Jiwa dan Ketajaman Nalar	91
I. Kita dan al-Farabi	92
DAFTAR PUSTAKA	95

Kata Pengantar

Semesta puja-puji untuk Allah Sang Maha Kasih. Salam sejahtera bagi Muhammad Saw dan *ahl al-baitnya* nan suci. Setiap makhluk, termasuk manusia, memiliki "tugas-penciptaan" yang berbeda-beda dari satu makhluk dengan makhluk lainnya. Dalam konteks manusia, ada yang tugas penciptaannya mencerdaskan sesama. Itulah guru. Ada yang mengelola masyarakat secara adil. Itulah pemimpin. Ada yang menjaga kebersihan. Itulah tukang sampah. Dan seterusnya. tugas penciptaan merupakan panggilan takdir yang termanifestasikan dalam bentuk beragam profesi. Tugas penciptaan diemban sebagai sebuah misi eksistensial untuk menjaga keseimbangan jagad, mulai wilayah sub-atomik sampai wilayah kosmos raya. *Nah*, buku yang hadir di hadapan Anda merupakan produk dari tugas penciptaan saya! Dengan segenap keterbatasan epistemik, saya mencoba menuangkan hasrat kognisi saya untuk menghadirkan satu penggal cerita tentang tradisi Islam.

Islam datang sebagai revolusi paradigmatis. Islam adalah agama yang mengandung doktrin revolusioner. Ciri revolusioner tersebut dapat ditangkap, misalnya pada doktrin tauhid. Doktrin tauhid yang dapat kita padatkan pada kredo persaksian Muslim, yaitu *syahadat*. Dalam kredo persaksiannya, seorang Muslim bersaksi bahwa, tidak ada tuhan selain Tuhan (*asyhadu alla ilaha illa Allah*). Dengan menyatakan "tidak ada tuhan", seorang Muslim melakukan destruksi, penghancuran konsep ketuhanan palsu sekaligus subversi eksistensial terhadap tuhan-tuhan artifisial, semu. Jadi, Muslim memulai keberislamannya dengan "menidak", negasi, *nafi* yang kemudian diikuti dengan rekonstruksi, penetapan (*itsbat*), *illa Allah*, selain Tuhan (yang sejati).

Sebagai doktrin, Islam dibumikan oleh para aktor historis, seperti Nabi Muhammad, Imam Ali, para mutakallim, filosof, fuqaha dll. Aktor-aktor historis itu mempertemukan doktrin dengan realitas yang kemudian terejawantah dalam tradisi yang menjadi batu-bata peradaban Islam. Tradisi, sebagai bentuk material manifestasi Islam dalam kanvas sejarah, memiliki wajah yang beragam. Salahsatu tradisi Islam yang terpenting adalah tradisi intelektual.

Tradisi intelektual Islam terbentuk bukan hanya dipicu oleh tantangan zaman dimana kaum Muslim merespons berbagai lokus dan produk pemikiran lokal yang dihadapinya sebagai konsekuensi historis dari *futubat*, pembukaan wilayah politik Muslim yang merambah ke seluruh sudut bumi, tetapi juga disulut oleh doktrin Islam yang mengonfirmasi penggunaan potensi berfikir secara maksimal (akal), dan mengapresiasi bentuk-bentuk hikmah yang terserak dan tercecer di segenap lingkungan budaya. Salahsatu tradisi intelektual dalam Islam adalah filsafat Islam. filsafat yang dikembangkan oleh komunitas Muslim memiliki keunikan sebab di satu sisi mengadopsi berbagai kerangka berfikir filosofis, seperti filsafat Yunani Kuno, terutama pandangan filsafat Plato, Aristoteles, dan neo-platonisme, namun di sisi lain melakukan rekonstruksi-kreatif dengan memasukkan kerangka paradigmatic Islam dalam tiap penggal argumennya.

Buku sederhana ini mencoba menyuguhkan filsafat yang berkembang dalam tradisi intelektual Muslim dengan menyajikan uraian-deskriptif tentang tokoh filosof besar, al-Farabi. Buku ini tidak berpretensi untuk menghadirkan pemikiran al-Farabi secara detil karena ditujukan hanya sebagai pengantar studi pemikiran. Selayaknya buku pengantar studi, saya mencoba menggunakan bahasa seringan mungkin agar pembaca yang paling awam pun mampu mengunyah, mencerna, dan menikmati galaksi berfikir al-Farabi.

Selanjutnya, saya haturkan ucapan terimakasih kepada beberapa pihak yang mendorong penulisan dan penerbitan buku ini: ayahanda H. MA. Ibrahim dan Bunda Hj. Darmanah, serta dinda Nurul Laela, MA dan keluarga dan keluarga besar Alm. Hadi Sukarto Sutardi (Wiwi Legowo, mas Wanto dan Slamet).

Kemudian, Aan Rukmana, MA yang memprakarsai penulisan buku-buku filsafat Islam dan memfasilitasi penerbitannya; kolega, rekan dialog di Program Studi Falsafah dan Agama Universitas Paramadina: Prof. Abdul Hadi WM, A. Lutfi Assyaukani, Ph.D, Abdul Muis Naharong, MA, Suratno, MA., Fuad Mahbub Siraj, Ph.D., Lukman Hakim, MA.; dan seseorang yang sangat istimewa di hati saya, pak Wijayanto, MPP yang darinya saya berguru tentang kreativitas, berfikir dan bertindak *out of the box*, serta sentuhan manusiawi dalam mengelola organisasi. Tak lupa juga kepada penerbit Dian Rakyat yang berkenan menerbitkan goresan tinta saya, terutama Miftahuddin Zanky, yang banyak berjasa dalam proses penerbitannya. Lalu, buku ini saya persembahkan khusus untuk anak-anak saya, "surga yang nyata": Ahmad Ruhullah Haydari, dan Syahzanan Khanza al-Azkia, dan juga untuk istri tercinta: Rosani Yasminullah. Semoga karya ini bermanfaat dalam pengembangan studi filsafat di negeri yang tengah mengalami kegamangan budaya ini. *Amin.*

Depok, April 2012

MSB



PENDAHULUAN

**"Allah telah menurunkan
kitab dan hikmah kepada kalian
dan mengajarkan kepada kalian
apa yang belum kalian ketahui"**

(QS. Al-Nisa: 113)

Peradaban, sebagai puncak material kebudayaan, yang dibangun dalam sejarah beralas pada kumpulan nilai-nilai luhur yang turun dari pohon *shidra* yang abadi. Nilai-nilai luhur itu terserak ke seluruh penjuru bumi, ditangkap oleh nalar-nalar kudus yang kemudian disampaikan dengan bahasa-retorik awam sebagai misi pengabaran (kenabian).

Misi kenabian yang utama adalah: *pertama*, menyampaikan pesan-pesan abadi Allah yang termaktub dalam *kitab* dan membumikannya sebagai suluh dalam pembentukan sejarah kebudayaan dan peradaban. *Kedua*, Dalam rangka pbumian kitab, dikembangkanlah hikmah, yang menurut definisi Nabi Muhammad adalah "kebenaran di luar kenabian." Sebetulnya, hikmah pun bersumber pada Kebenaran Tunggal yang ditebarkan oleh Allah ke setiap sudut bumi, namun ditangkap oleh para bijak-bestari dan kemudian dirumuskan dengan bahasa khusus. Konsekuensi logisnya adalah bahwa, hikmah mustahil bertentangan dengan kitab karena berasal dari sumber yang sama. Kebenaran Tunggal yang ditangkap serta dikomunikasikan dengan bahasa yang berbeda. Dua sisi kebenaran dari satu wajah kebenaran!

A. Memungut Hikmah yang Terserak

Perjalanan sejarah pembumian nilai-nilai ilahiyah menemukan para ksatria Muslim dengan berbagai hikmah yang terserak itu. Filsafat, demikian salahsatu gugus hikmah ditemukan itu.

Seperti kita ketahui, istilah falsafah atau filsafat masuk ke dalam bahasa Arab melalui penerjemahan teks Yunani pada abad ke-2 h/ ke-8 M dan ke-3 H/ke-9 M.

Lalu, bagaimana filsafat dimaknai oleh para filosof Muslim? Sayyed Hosein Nasr mendaftar beberapa definisi filsafat yang lazim digunakan para filosof muslim antara lain:

- (1) Filsafat (*al-falsafah*) adalah pengetahuan tentang segala yang ada *qua* maujud-maujud (*asyya' al-mujudah bi ma hiya maujudah*)
- (2) Filsafat adalah pengetahuan tentang yang ilahiyah dan yang insaniah.
- (3) Filsafat mencari perlindungan dalam kematian, maksudnya, cinta pada kematian.
- (4) Filsafat adalah (upaya) menjadi seperti-Tuhan dalam kadar kemampuan manusia.
- (5) Filsafat adalah seni (*shina'ah*) tentang seni-seni dan ilmu (*'ilm*) tentang ilmu-ilmu.
- (6) Filsafat adalah prasyarat bagi hikmah.

Dalam tradisi intelektual Islam filsafat dihubungkan dengan *hikmah ilahiyah*. Seperti telah dikemukakan di atas, filsafat merupakan bagian dari hikmah yang disampaikan Allah kepada para bijak-bestari di kolong langit ini.

Selanjutnya, kita akan lihat pendapat para filosof Muslim tentang filsafat yang menunjukkan perkembangan pemaknaan filsafat di kalangan filosof Muslim. Kita mulai dari Al-Kindi yang berpendapat bahwa, "filsafat adalah tentang realitas hal-hal yang mungkin bagi manusia, karena tujuan puncak filosof dalam pengetahuan teoritis adalah untuk memperoleh kebenaran, dan dalam pengetahuan praktis untuk berperilaku sesuai dengan kebenaran." Sedangkan al-Farabi melihat

bahwa, filsafat adalah induk semua ilmu, yang mengkaji segala yang ada. Ibn Sina agak berbeda. Menurutnyanya, " *al-hikmah* (yang dipahaminya sama dengan filsafat) adalah usaha untuk mencapai kesempurnaan jiwa melalui konseptualisasi (*tashawwur*) atas segala hal dan membenaran (*tashdiq*) realitas-realitas teoritis, dan praktis berdasarkan ukuran kemampuan manusia." Pada akhir hidupnya, Ibn Sina membedakan antara filsafat peripatetik dengan filsafat Timur (*al-hikmah al-masyriqiyyah*). Filsafat Timur inilah cikal-bakal filsafat isyraq Suhrawardi. Pemikiran Ismailiyah dan Hermetiko-Pythagorean melangkah jauh dengan menekankan bahwa, filsafat berhubungan dengan dua hal: teoritis (berfikir filosofis) dan praktis (tuntunan ke kehidupan bijak). Model berfikir seperti ini tampak pada pemikiran Ikhwan al-Shafa yang berpendapat bahwa, "permulaan filsafat (*falsafah*) adalah cinta pada ilmu, pertengahannya adalah pengetahuan tentang realitas Wujud sesuai dengan ukuran kemampuan manusia, dan pamungkasnya adalah kata dan perbuatan yang sesuai dengan pengetahuan itu."

Suhrawardi mengusung perspektif baru dengan menggunakan istilah *hikmah al-isyraq* daripada *falsafah al-isyraq*. Henry Corbin menterjemahkan *hikmah al-isyraq* sebagai *theosophie*. Bagi Suhrawardi dan filosof muslim sesudahnya, hikmah dipandang bersifat ilayah yang harus direalisasikan secara utuh, bukan hanya secara mental. Sebelum muncul Aristotelianisme, filsafat bermakna hikmah, yang mencakup pelepasan diri dari tubuh dan pendakian ke dunia cahaya, seperti tampak dalam pemikiran Plato. Jadi, tradisi hikmah menggabungkan dan mensyaratkan kesempurnaan daya rasional dengan kesucian jiwa.

Makna hikmah tersebut terlihat jelas dalam pemikiran Mulla Shadra yang berpandangan bahwa, "falsafah adalah upaya penyempurnaan atas jiwa manusia dan, dalam beberapa hal, atas kemampuan manusia melalui pengetahuan tentang realitas esensial segala sesuatu sebagaimana adanya, dan melalui membenaran terhadap eksistensi mereka yang ditetapkan atas dasar demonstrasi (*burhan*) dan bukan diturunkan dari opini atau dugaan." Menurut Shadra, "(melalui hikmah) manusia menjadi dunia intelejibel yang mirip dengan dunia objektif dan serupa dengan tatanan eksistensi universal. Selain itu, Shadra menekankan juga bahwa, filsafat terkait dengan "penceraian" nafsu,

serta kesucian jiwa dari polusi material (*tajarrud* atau katarsis). Shadra menyimpulkan, "falsafah atau filsafat dinilai sebagai ilmu tertinggi yang berasal usul secara azali dari Tuhan, yang berasal dari "ceruk kenabian" dan hukama, yang dipandang sebagai sosok manusia sempurna, dan mempunyai kedudukan hanya, di bawah para nabi dan imam.

Jadi, dalam tradisi Islam, filsafat berhubungan dengan:

- (1) upaya menemukan kebenaran tentang hakikat segala sesuatu
- (2) usaha menggabungkan pengetahuan mental dengan kesucian dan kesempurnaan wujud.¹

B. Rantai Hikmah

Namun, kerap kali studi filsafat diabaikan dalam konstelasi studi ilmu-ilmu keislaman. Dalam bagian awal kitab *al-Asfar*, Shadra menyesalkan sikap masyarakat Muslim yang berpaling dari studi filsafat. Padahal, bagi Shadra, prinsip-prinsip filsafat yang dipadukan dengan wahyu merupakan cermin dari kebenaran tertinggi. Menurut Shadra, filsafat dan agama tidak bertentangan. Harmoni antara filsafat dan agama menunjukkan kebenaran tunggal yang dibawa oleh Adam. Adam mewariskan kebenaran yang dilanjutkan oleh Ibrahim, lalu para filosof Yunani, kemudian para sufi, lalu para filosof pada umumnya. Pada awalnya, orang-orang Yunani adalah penyembah bintang yang kemudian mengambil filsafat dan teologi Ibrahim. Shadra membedakan dua kategori filosof Yunani, yaitu: *pertama*, dimulai dari Thales dan berakhir pada sokrates dan Plato. *Kedua*, dimulai dari Pythagoras yang menerima filsafat dari Sulaiman dan para rahib Mesir. Shadra menyebut para filosof seperti Empedocles, Pythagoras, Sokrates, Plato dan Aristoteles, terkhusus Plotinus, sebagai "tiang-tiang filsafat" yang menerima cahaya hikmah dari mercusuar kenabian. Karena itu, para filosof tersebut memiliki pemikiran yang bersesuaian dengan para nabi dalam persoalan-persoalan keesaan Tuhan, Penciptaan Alam, dan hari kebangkitan.

¹ Dirangkum dari: Seyyed Hosein Nasr, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam" dalam Seyyed Hosein Nasr dan Oliver Leaman (Ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, [Bandung: Mizan, 2003], h. 29-35)

C. Labirin Populerisme²

Lalu, bagaimana urgensi studi filsafat atau aktivitas filosofis dalam konteks kekinian kita? Gerak dinamika budaya dipengaruhi oleh berbagai unsur (*cultural elements*). Pada setiap lingkaran budaya terdapat sejumlah unsur budaya, bisa satu atau lebih, yang lebih dominan dibanding dengan unsur budaya lainnya. Nah, dalam konteks budaya kekinian kita, teknologi komunikasi dan informasi memiliki daya pengaruh yang kuat dalam pembentukan budaya kontemporer Indonesia. Teknologi komunikasi dan informasi tersebut meliputi telepon seluler, gadget, televisi, internet dsb.

Jika kita telisik lebih dalam, proses pembentukan budaya selalu menelorkan manusia dengan karakter budayanya masing-masing. Dengan kata lain, sebuah lingkungan budaya akan melahirkan manusia yang memiliki ciri, kekhasan dari budayanya. Seperti budaya modern Eropa memproduksi manusia modern yang memiliki perbedaan dengan manusia Abad Pertengahan. Manusia abad pertengahan memandang realitas dari kaca mata teologi-metafisis. Sedangkan manusia modern melihat realitas dari optik saintifik-rasional.

Budaya kita yang didominasi oleh teknologi komunikasi dan informasi menciptakan "manusia populer". Manusia populer memiliki sejumlah ciri: berfikir instan (yang berakibat malas berfikir, cari enak, dan jalan pintas); pemuja citra-artifisial (yang mengedepankan fantasi dan ilusi kolektif); menekankan tampilan luar agar mudah diimitasikan. Manusia populer merupakan produk dari mesin budaya populer yang berpijak pada bingkai ideologi populerisme. Dalam skala yang lebih luas, populerisme menggiring berbagai wacana ke arus pendangkalan, sifat permukaan, penampakan luar, dan perayaan citra. Dalam populerisme, citra dipuja dibanding makna, kulit luar daripada isi, penampilan ketimbang esensi, popularitas daripada intelektualitas. Hal ini bukan hanya mempengaruhi gaya hidup, tapi

2 Buku yang representatif dalam menjelaskan tentang budaya populer dalam konteks kehidupan masyarakat Indonesia (khususnya kehidupan beragamanya) adalah buku Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*, (Bandung: Mizan, 2011). Karena itu, sebagian ekplanasi tentang populerisme saya kutip dari buku tersebut.

juga membentuk modus eksistensi, cara mengada terutama dalam memakna diri. Diri dilihat dari sisi citra hasil konstruksi dari mesin-mesin populerisme. Citra-citra produk mesin-mesin populerisme yang artifisial itu dijadikan sebagai identitas.

Akumulasi penggunaan baju-baju eksistensial semu dan identitas artifisial mengakibatkan manusia populer *kehilangan dirinya yang otentik!* Jadi, pada dasarnya, krisis paling mengkhawatirkan yang kita hadapi adalah krisis keotentikan³ dari identitas sebagai akibat dari perangkat populerisme yang mengurung kita dalam labirin identitas-identitas artifisial, semu. Karenanya, salahsatu proyek filosofis kita adalah mencari identitas yang otentik. Mencari identitas yang otentik bermakna kembali pada akar eksistensi kita yang paling *purba*, yang paling *genuine*. Karenanya, pertanyaan tentang “siapakah Aku” menjadi pertanyaan perennial (abadi) yang menggelisahkan setiap individu yang hendak menatap dirinya secara lebih jernih guna menemukan Aku Murni yang otentik.⁴

Pencarian tersebut merupakan sebuah perjalanan eksistensial yang tidak mengarah *ke luar* lingkaran eksistensi kita, tapi menyelam *ke dalam* palung diri yang paling dalam. Pencarian itu pun mengandung arti bahwa, tiap individu harus jadi *diri sendiri*, tidak dikonstruksi oleh pihak lain; tidak mengidentifikasi diri dengan identitas lain; tidak menjadi bagian dari dunia orang lain.

Lalu bagaimana kita melepaskan diri dari pusaran arus populerisme? Budaya populer menarik massa untuk bersikap tidak kritis, tidak kreatif, tidak produktif, menjadi pemuja, peniru, dan pengekor. Untuk menangkis daya gravitasi populerisme tersebut,

3 Analisis yang sama dilakukan oleh Sayed Hossein Nasr. Menurutnya bahwa krisis kemanusiaan berakar pada penyakit amnesia (lupa) akan hakekat diri karena “...hidup di pinggir lingkaran eksistensinya sendiri, ia telah memperoleh pengetahuan dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal tetapi secara kuantitatif sangat mengagumkan. Ia telah memproyeksikan citra pribadinya yang eksternal dan palsu kepada dunia.” Sekaligus merekonstruksi citra pribadinya berdasarkan pengetahuan eksternal nan semu itu. Lihat Sayed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), h. 4-5

4 Suka atau tidak suka, menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi, Pertanyaan tentang diri: siapakah aku dan turunan pertanyaannya, seperti bagaimana kita berawal? Bagaimana kita berakhir? Manakah jalan yang bisa mengantarkan kita pada tujuan? Akan selalu menghantui manusia. Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazim dan Saleh Baqir, (Bandung: Mizan, 2003), h. 69

perlu dihidupkan kembali budaya kritis dengan menciptakan ruang-ruang epistemik dimana wacana kritis dapat tumbuh dan berkembang biak secara pesat. Jika budaya kritis terbangun, maka ia akan melahirkan budaya kreatif. Disinilah urgensi filsafat dalam dunia yang penuh kepalsuan ini.

D. Filsafat “yang Keliru”

Namun, filsafat yang bagaimana yang mampu meruntuhkan dinasti citra yang memanipulasi kedirian yang sejati kita? bukankah peradaban Barat modern yang tengah mengalami “pembusukan” pun berpijak pada filsafat?

Betul bahwa, peradaban Barat modern mendasarkan diri pada basis filosofis. Namun, filsafat yang menjadi dasar pengembangan budayanya merupakan filsafat “yang keliru”.

Untuk menggambarkan bagaimana krisis peradaban Barat modern, saya mengutipkan pendapat Roger Garaudy. Bagi Roger Garaudy, peradaban Barat mengalami krisis bukan sekedar karena faktor-faktor insidental-temporer, seperti pelanggaran moral, politik dan teknik semata. Lebih dari itu. Faktor penyebab krisis itu berhulu pada faktor inti, struktural, pijakan filsafatnya dalam memandang eksistensi (wujud) dan manusia.

Menurut Garaudy, sejak masa kebangkitan Eropa, Barat modern dikuasai filsafat atau ideologi yang membatasi pandangannya terhadap Tuhan, manusia dan alam. Ada tiga hal mendasarkan yang dapat disoroti dari fenomena tersebut:

Pertama, filsafat yang mengingkari transendensi Tuhan dan nilai-nilai absolute (mutlak). Artinya, keimanan kepada Yang Transenden dan pijakan nilai mutlak disingkirkan dari pola peradaban Barat kontemporer. Peradaban ini melihat “manusia adalah ukuran segala sesuatu”. Garaudy menjelaskan lebih lanjut bahwa, pandangan tentang transendensi tuhan dan nilai-nilai mutlak diganti dengan “agama pertumbuhan” atau “ideologi progresif”. Pertumbuhan adalah keinginan memproduksi lebih banyak dan lebih cepat, dengan ukuran

berguna atau tidak berguna (pragmatisme). Pertumbuhan menjadi kiblat orientasi dinamika peradaban, tujuan dari perbuatan dan perencanaan, bahkan menjelma menjadi "tuhan tersembunyi". "Tuhan tersembunyi ini adalah tuhan yang ganas karena ia membutuhkan korban manusia," tulis Garaudy. Masyarakat Barat kontemporer menyatukan tujuan dengan cara, mengubah cara menjadi tujuan. Manusia bukan tujuan, tapi cara dimana ia mengendalikan hukum pasar. Karena itu, Garaudy menyebutnya sebagai "agama sarana-sarana". Konsekuensi logis dari pengkudusan sarana-sarana itu, kekuatan, pengendalian dan pertumbuhan materi menjadi nilai-nilai transenden dan tujuan peradaban. Dengan kata lain, peradaban tanpa tujuan-tujuan kemanusiaan dan moral, sebab tujuan-tujuannya adalah sarana-sarana itu sendiri yang tidak tunduk kepada ukuran selain ukuran kekuatan dan kekuasaan. Akibatnya, dalam pemikiran budayanya, peradaban kontemporer berciri "kebudayaan putus asa". Di dalamnya, terjadi penciutan manusia dalam satu dimensi tunggal dan memandangnya sebagai individu produsen dan konsumen. Masyarakat konsumerisme menciptakan gairah, kebutuhan yang membuat manusia terikat pada sistemnya, membawa pada kematian. Penyebabnya, sarana dan teknik telah berubah menjadi tujuan, dan hikmah menjadi terpisah dari ilmu pengetahuan sehingga membuka jalan bagi "para nabi" dari "tuhan tersembunyi" ini menyebarluaskan keputusasaan dan nihilism. Yakni, mengajak manusia jauh dari tuhan dan nilai absolut seraya menuhankan manusia sebagai penguasa alam. Akibatnya, kedaulatan dan kekuasaan *minus* tuhan itu menjelma menjadi kekerasan, perang antar kelompok, manusia jadi satu dimensi. Muncul paganisme dan pesimisme baru. Ilmu pengetahuan berubah menjadi scientisme, teknik menjadi teknokratisme, dan politik menjadi macheavelianisme. Tersebarlah gagasan-gagasan absurdisme, nihilisme, pembesar-besaran masalah sistem ekonomi dan politik dunia, seolah-olah seperti ketentuan Ilahi yang tidak bisa berubah. Rasionalisme berwajah "akal alat" dan "akal Negara" menghasilkan *dereason* (cara berfikir rusak). Singkatnya, bagi garaudy, peradaban barat modern kehilangan tujuan kemanusiaannya, yang bila berkelanjutan hanya akan bermuara pada kehancuran, kematian, dan tragedi.

Kedua, filsafat yang menekankan individualisme dalam relasi antar manusia (sosial). Individu diyakini cukup dengan dirinya sendiri dan orang lain dipandang sebagai ancaman bagi kebebasan eksistensialnya. Individualisme mengubah dunia menjadi hutan belantara dimana kepentingan saling bertentangan, membawa pertarungan mematikan antar individu, demi kepentingan individual atau nasional seraya menutup mata dari "yang lain" yang dipandang sebagai pembatas, penolak, lawan atau musuh. Individu kehilangan solidaritas dan tanggungjawab sosial. Manusia terkotak-kotak dalam lembaga-lembaga, negara-negara dan blok-blok. Parahnya lagi, negara-negara industri tumbuh dengan menggusur, menambah miskin negara terbelakang. Logika kekerasan dan terror berkembang biak. Yang kuat memaksakan kekuasaan dan syarat-syaratnya pada yang lemah. Memang, tampak kadang ada perimbangan. Namun, perimbangan yang menyembunyikan perang dingin. "Perimbangan ketakutan," tulis Garaudy. "*Bellum omnium contra omnes*", perang semua melawan semua. Garaudy menambahkan bahwa, individualisme pun berkembang dalam kapitalisme menjadi totalitarisme, seperti di negara sosialis, dimana monopoli kekuasaan dan keputusan terletak di tangan partai berkuasa dan melarang individu, rakyat untuk berinisiatif dan mematikan hak untuk berbeda.

Ketiga, filsafat yang memandang alam sebagai hak milik khusus dan mutlak manusia untuk menggunakannya, bahkan menyalahgunakannya. Menurut garaudy, pandangan ini berakar pada hukum Romawi kuno. Bagi Garaudy, model filsafat seperti itulah yang menyumbang saham besar dalam "kebudayaan putus asa".⁵

E. Filsafat Islam

Melihat fenomena krisis peradaban Barat tersebut, kita sudah selayaknya mencari gugus pemikiran filsafat yang mampu menjadi pilar pembangunan budaya yang lebih humanis.

Salahsatu tawaran yang sangat mungkin adalah menengok kembali

⁵ Disarikan dari: Muhsin al-Mawli, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 224-232

khazanah filsafat yang dikembangkan di dunia Islam. memang, harus diakui bahwa, di antara empat disiplin keilmuan Islam tradisional: fikih, kalam, tasawuf, dan falsafah, yang disebutkan terakhir ini barangkali yang paling sedikit dipahami, bisa juga berarti paling banyak disalahpahami, sekaligus juga kontroversial, sejarah pemikiran Islam ditandai secara tajam antara lain oleh adanya polemik-polemik sekitar isi, sobjek bahasan dan sikap keagamaan filsafat dan para filosof.⁶

Perlu penegasan khusus bahwa, filsafat yang dikembangkan oleh para filosof Muslim berpangkal atau bertitik tolak dari ajaran Islam itu sendiri. Karena itu, menurut Nurcholish Madjid, tidak mungkin dikatakan bahwa, filsafat Islam hanya *carbon copy* dari pemikiran Yunani atau Hellenisme.⁷

Namun, diakui atau tidak, dari sisi istilah, kata *falsafah* (bahasa Arab) merupakan pinjaman dari bahasa Yunani, *philosophia*, yang berarti kecintaan kepada kebenaran. secara kreatif, disiplin filsafat Islam dilabeli secara teknis dalam bahasa Arab yang lebih "asli", yaitu '*ulum al-hikmah*', atau secara populer disebut sebagai *al-hikmah* (padanan kata *Sophia* dalam bahasa Yunani), yang bermakna kebijaksanaan. Oleh sebab itu, filosof disebut juga *al-hakim* (jamaknya: *al-hukama*).⁸

Melihat riwayat istilah filsafat, dapatlah kita pahami mengapa filsafat menjadi kontroversi. Harus diakui bahwa meskipun filsafat Islam berakar pada doktrin Islam, namun juga menerima pengaruh dari unsur-unsur luar, yaitu Hellenisme. Karena itu, ulama ortodoks, seperti Ibn Taimiyah dan Jalaluddin al-Suyuthi, berkeberatan dengan filsafat karena faktor pengaruh pemikiran orang-orang "pagan" Yunani.⁹ Pada kesempatan ini, kita tidak akna mengupas kontroversi tersebut sebab bisa menjadi buku tersendiri untuk mengulasnya! Yang ingin saya tekankan adalah bahwa, meskipun pengaruh Hellenisme tidak dapat dipungkiri namun filsafat Islam memiliki sejumlah

6 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 218

7 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 218

8 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 219

9 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 219

kekhasan. Adopsi yang dilakukan oleh para filosof Muslim terhadap struktur berfikir Helenis tidak sekedar “membebek”, mencaplok mentah-mentah, copas (*copy paste*), tetapi merupakan suatu penukilan kreatif. Artinya, helenisme tidak ditelan bulat-bulat, namun diberikan interpretasi kreatif dengan merumuskan ulang sejumlah pandangan filsafat Helenis sehingga selaras dengan aspek-aspek dasar doktrin Islam.

Hal tersebut dapat dilihat dari sikap para filosof Muslim dalam menyikapi filsafat Yunani dengan ajaran Islam. Ada sejumlah sikap utama para filosof Muslim, yaitu: pertama, kesamaan sikap para filosof Muslim yang tidak meragukan kebenaran al-Quran dan doktrin dasar Islam. kedua, para filosof Muslim mengakui adanya kesinambungan kebenaran Ilahiyah antara filsafat Yunani dengan wahyu. Ketiga, para filosof Muslim mengembangkan filsafat dalam rangka mencari hikmah,¹⁰ yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad untuk dipungut dimana pun ditemukannya.

F. Menengok Warisan al-Farabi

Tokoh yang wajib disebut dalam upaya kreatif merumuskan ulang filsafat Yunani dalam bingkai doktrin Islam adalah al-Farabi. Dalam Proyek filsafatnya, al-Farabi menyulap filsafat Yunani menjadi sebuah bangunan pemikiran yang mampu memberi topangan rasioanal bagi ajaran-ajaran dasar Islam, seperti konsep kenabian. Karena itu, para filosof Muslim setelah al-Farabi berhutang jasa padanya. Al-Farabi pun ditahbiskan sebagai “sang guru kedua” dalam Filsafat Islam, setelah Aristoteles!

Buku sederhana di tangan Anda ini merupakan sebuah eksplorasi awal, sebuah pengantar, untuk mengungkap secara singkat sketsa pemikiran filsafat yang meliputi sejumlah tema: metafisika, epistemologi, filsafat politik, dan dilengkapi tentang pandangan tasawuf al-Farabi.

10 Tiga cirri sikap ini dikutip dari Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 174-175



**ANAK TENTARA
YANG MENJADI FILOSOF**

Memahami gagasan seorang pemikir tidak cukup hanya dengan membaca karya-karyanya *an sich* karena sebuah ide tidak muncul dari ruang hampa, tetapi lahir dari pergulatan-dialektis, baik secara intelektual, eksistensial bahkan emosional dengan lingkungan sosial, politik, budaya yang menjadi latar dan panorama tapak kehidupannya. Karena itu, meng-isolasi sebuah karya dari rahim-historisnya akan menyulitkan kerja hermeneutis dalam menafsir, memahami sebuah karya. Bahkan, terkadang, tafsir terbaik dari pemikiran seseorang adalah perjalanan hidupnya itu sendiri.

Oleh sebab itu, pada bab awal ini, saya akan mengupas biografi al-Farabi, meskipun dengan singkat. Harapannya, dengan mengetahui langkah dan titian hidup al-Farabi, kita mampu melihat bagaimana sebuah ide besar terlahir, dan bagaimana al-Farabi menyusun arsitektur berfikirnya serta membangun piramida filsafatnya secara kokoh dengan mensintesiskan berbagai perca hikmah dan serakan pemikiran yang membentang dalam tradisi besar intelektual umat manusia.

A. Sketsa Biografis

Siapakah al-Farabi? Seyyed Hosein Nasr memasukkan al-Farabi dalam daftar tokoh-tokoh universal sains Islam. Di Eropa, al-Farabi dikenal sebagai Alfarabius.¹ Tentang profil al-Farabi sendiri masih banyak terselubungi kabut misteri. Tidak mudah melacak siapa al-Farabi. Hal ini disebabkan minimnya informasi tentang kehidupannya. Memang, al-Farabi tidak seperti Ibn Sina yang mendiktekan

¹ Sayed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terj. J. Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), h. 29

autobiografinya kepada al-Juzjani, murid kesayangannya, atau seperti Ibn Khaldun yang menulis autobiografi. Karya al-Farabi yang sedikit mengungkap perihal hidupnya, semacam semi-otobiografi, adalah *Kitab fi Zhubur al-Falsafah*, yang sepadan dengan *al-Munqidz min al-Dhalal*-nya al-Ghazali.²

Sebagian besar, catatan tentang kehidupan al-Farabi dapat ditemukan pada karya-karya yang lahir tiga abad setelah wafatnya. Menurut Debora L. Black, catatan paling awal tentang al-Farabi terdapat pada *Kitab al-Fibrits* karya Ibn al-Nadim (w. 380 H/990 M), itu pun hanya sedikit.³ Mempertimbangkan miskinnya rujukan tentang kehidupan al-Farabi, maka penjelasan di bawah ini hanya sebuah sketsa dari perjalanan al-Farabi, sang filosof, dalam meniti jalan hidupnya.

Al-Farabi memiliki nama lengkap Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn al-Uzalagh al-Farabi lahir di Wasij, distrik Farab⁴ (populer juga dengan nama Utrar), sebuah daerah di Transoxiana, sekitar 870 M, dan wafat di Damaskus pada 950 M. al-Farabi berasal dari keluarga tentara⁵ keturunan Persia (meskipun dari nama kakeknya, Tarkhan, terlihat menunjukkan kebangsaan Turki) yang mengabdikan pada dinasti Samaniyah. Fakta bahwa, al-Farabi adalah anak tentara adalah informasi yang penting karena berbeda dengan latar keluarga dua filosof awal Muslim lainnya, yaitu al-Kindi dan Ibn Sina. Al-Kindi adalah putera gubernur Kufa, dan Ibn Sina adalah anak seorang birokrat pada dinasti Samaniyah. Dan fakta ini menunjukkan pula bahwa, al-Farabi bukan berasal dari kelas *katib*, suatu kelas yang memainkan peran administratif yang memiliki pengaruh besar bukan saja pada penguasa-penguasa Abbasiyah, namun juga negeri-negeri satelitnya. Meskipun demikian, modal latar keluarga militer, ini membuka jalan bagi al-Farabi untuk masuk kelingkaran elit politik. Seperti kita ketahui, pada masanya, tentara

2 Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut al-Farabi, al-Ghazali, dan Quth al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1998), h. 25-26

3 Debora L. Black, "Al-Farabi", dalam Sayed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), h. 221

4 Panggilan al-Farabi diambil dari nama tempat kelahirannya ini.

5 Ada yang menyebut jenderal, namun ada pula yang menyebut opsir saja.

pemerintah sebagian besar berasal dari Turki. Hubungan kental keluarganya dengan elit militer tersebut membuat al-Farabi memiliki akses ke *kuttab* (para sekretaris negara) serta wazir di Baghdad yang kemudian menjadi patron dan kolega filsafatnya, seperti Ibn al-Furat, Ali ibn Isa, dan Ibn Muqlah. Risalah al-Farabi tentang musik, misalnya, merupakan pesanan wazir Abu Ja'far al-Kharki. Hubungan baik al-Farabi dengan tokoh elit Samaniyyah bermanfaat ketika ia berada di Mesir di bawah rezim Ikhsyidiyyah dari Asia Tengah.⁶

Kemungkinan besar, keluarga al-Farabi memeluk Islam pada masa kakeknya yakni saat Dinasti Samaniyah melakukan islamisasi atas Farab. Bahasa pengantar yang dipakai al-Farabi adalah bahasa Soghdian, sebuah dialek Persia lama, atau juga dialek Turki di rumah. Keluarganya menjunjung tinggi adat istiadat Turki.⁷

Al-Farabi memiliki bakat bahasa luar biasa. Ia menguasai sejumlah bahasa: Arab, Persia, Turki, beberapa dialek Asia Tengah dan bahasa-bahasa daerah.⁸ Al-Farabi belajar logika di Baghdad dari para sarjana Kristen, Yuhanna ibn Hailan (w. 910) dan Abu Bisyr Matta (w.940), salah seorang penerjemah karya-karya Aristoteles ke dalam bahasa Arab. Hubungan al-Farabi dengan para gurunya, yang mewarisi falsafah dan kedokteran Alexandria, di Baghdad tersebut merupakan salah satu rantai awal yang menghubungkan filsafat Yunani dengan dunia Islam.⁹ Al-Farabi pun tercatat pernah belajar bahasa dan sastra Arab kepada Abu Bakar Saraj. Selanjutnya, Al-Farabi pindah ke kota Harran, pusat kebudayaan Yunani di Asia Kecil. Di sana al-Farabi menjadi murid Yuhana ibn Jilad. Al-Farabi hanya sebentar di Harran. Ia kembali ke Baghdad untuk memperdalam filsafat. Ia menetap di Baghdad selama 20 tahun. Selama di Baghdad, al-Farabi melakukan berbagai aktifitas, mulai dari menulis, terutama memberi komentar terhadap sejumlah buku-buku filsafat, dan mengajar. Salah satu muridnya yang terkenal adalah Yahya ibn 'Adi, seorang filosof Kristen.¹⁰

6 Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 51-52

7 Ibid., h. 51

8 Sayed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, h. 29

9 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 221

10 Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 32-33

Pada tahun 330 H (945 M), al-Farabi pindah ke Damaskus, dan berkenalan dengan Saif al-Daulah al-Hamadani, penguasa Dinasti Hamdan di Aleppo. Sang penguasa memberikannya posisi penting sebagai intelektual istana dengan gaji tinggi. Namun, al-Farabi memilih hidup sebagai asketis (*zahid*). Dikabarkan bahwa, al-Farabi hanya membutuhkan empat dirham untuk sekedar memenuhi kebutuhan dasar sehari-harinya. Al-Farabi menemukan kegembiraan ketika berada di tengah-tengah koleganya: para sastrawan, penyair, ahli bahasa, fuqaha, dan kaum cendekiawan lainnya. Konon, ia membaca dan menulis karya-karyanya di bawah temaram lampu penjaga malam. Uang sisa tunjangan jabatannya ia donasikan untuk fakir miskin dan amal sosial lainnya di Aleppo dan Damaskus. Al-Farabi berpindah-pindah di dua kota tersebut selama sepuluh tahun. Namun, kondisi politik berubah. Penguasa dua kota tersebut berseteru. Saif al-Daulah menyerbu kota Dasmaskus dan menguasainya. Al-Farabi ikut serta dalam penyerbuan tersebut. Al-Farabi menghadap penciptanya di Damaskus pada Desember 950 M, dalam usia 80 tahun.¹¹

B. Struktur Berfikir al-Farabi

Sebelum membahas tentang karya-karya al-Farabi, terlebih dahulu penulis akan mengupas terlebih dahulu karakter berfikir yang menjadi pola analisis al-Farabi dalam menyusun karya-karyanya.

Menurut Rev. Robert Hammond, filsafat al-Farabi bersifat teosentrik dimana Tuhan menjadi pusat semesta.¹² Bagaimana al-Farabi menyusun filsafat teosentrisnya? Seperti para filosof Muslim pada umumnya, al-Farabi adalah filosof ekletik-sinkretis. Maksudnya, al-Farabi mencoba menyatukan, meramu berbagai aliran pemikiran yang berkembang di masanya, terutama pemikiran Yunani (Plato, Aristoteles, dan Plotinus). Selain itu, ia pun berusaha mengharmonisasikan agama dengan filsafat. Dalam ilmu logika dan fisika, al-Farabi mengambillalih

11 Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 33

12 Rev. Robert Hammond, *Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought*, (New York: The Hobson Book Press, 1947), h. XIII

pemikiran Aristoteles. Sedangkan dalam kajian moral dan politik, al-Farabi mengadopsi gagasan Plato. Lalu, dalam bidang metafisika, al-Farabi dipengaruhi oleh Plotinus.¹³

Selanjutnya, pertanyaan yang muncul kemudian adalah, apakah usaha filsafat al-Farabi hanya sekedar mengumpulkan gagasan, menukil "sana", mengutip "sini" saja? Sudah pasti, jawabannya: tidak! Al-Farabi bukan saja mengutip pemikiran para filosof pendahulunya, tetapi juga merumuskan-ulang pemikiran-pemikiran mereka secara kreatif dengan satu bingkai pikiran utama, yakni bahwa pada dasarnya filsafat adalah satu, meskipun memiliki pengungkapan bentuk dan manifestasi yang beragam.

Al-Farabi menggunakan metode intepretasi-batin atau *ta'wil* dalam melakukan harmonisasi pemikiran Plato dengan Aristoteles. Meskipun pemikiran Plato dan Aristoteles sekilas tampak saling bertentangan, namun pada dasarnya kedua filosof tersebut mengandaikan penerimaan terhadap konsep kebalikannya. Sedangkan masalah hubungan agama dengan filsafat, al-Farabi memilih sikap bahwa, antara agama dengan filsafat tidak pernah pertentangan. Bagi al-Farabi, kebenaran itu satu, bersumber dari yang satu melalui akal aktif. Nah, yang berbeda filsafat dengan agama adalah metode untuk mendapatkan kebenarannya. Filsafat mendapatkan kebenaran dengan perantaraan *akal mustafad*, sedangkan agama melalui wahyu. Lagi-lagi, kalau pun ada kontradiksi antara agama dengan filsafat, maka hal tersebut hanya pada level lahiriah, tidak pada hakikatnya. Karena itu, dibutuhkan *ta'wil-filosofis* dalam menginterpretasikan agama dan filsafat.

C. Buah Karya

Jejak intelektual Al-Farabi dapat ditelusuri melalui karya-karyanya. Al-Farabi menulis karya-karyanya dalam bahasa Arab.

¹³ Karena al-Farabi mengutip berbagai gugus pemikiran filosofis tersebut, agak sulit mengkategorisasikan secara ketat apakah mazhab filsafat al-Farabi? Apakah al-Farabi seorang peripatetis atau neo-platonis? meskipun demikian, mayoritas pakar filsafat Islam menggolongkan al-Farabi sebagai neo-platonis.

Karya-karya al-Farabi mencakup berbagai bidang keilmuan, terutama filsafat, kecuali kedokteran. Para bibliographer tradisional mencatat karya al-Farabi berjumlah lebih dari seratus karya. Beberapa karya yang terselamatkan hanya terdapat dalam terjemahan bahasa Ibrani atau Latin.

Para sarjana memuji prosa filosofis karya-karya al-Farabi karena diungkapkan dengan bahasa yang sederhana dan jernih, tidak seperti gaya menulis al-Kindi yang rumit. Al-Farabi menulis sebagian besar karyanya di Baghdad dan Damaskus.¹⁴

Sebagian besar fokus karya al-Farabi adalah pada masalah logika. Otoritas al-Farabi dalam logika tidak ada yang meragukan. Apresiasi terhadap al-Farabi dalam bidang logika tidak hanya datang dari kalangan Muslim, tetapi juga dari kalangan intelektual Yahudi seperti Maimonides (w. 1204). Dalam sepucuk surat kepada Ibn Thibbon, Maimonides menulis, sebagaimana dikutip oleh Osman Bakar, sebagai berikut:¹⁵

“Jangan sibukkan dirimu dengan buku-buku tentang seni logika kecuali dengan buku yang disusun oleh si bijak Abu Nashr al-Farabi. Karena, secara umum, apapun yang disusunnya—khususnya dalam bukunya tentang *Principles of Being* (Prinsip-Prinsip Wujud)—semuanya lebih halus daripada tepung yang lembut. Argumen-argumennya memungkinkan seseorang mengerti dan memahami, karena dia memiliki kearifan yang luar biasa.”

Dalam bidang logika, al-Farabi menulis komentar atas *Organon*-nya Aristoteles, juga komentar atas *Isagoge* karya Porphyry. Komentar-komentar tersebut ditulis rangkap tiga dalam model mazhab Aleksandrian, yang terdiri dari uraian pendek atau komentar singkat (*shaghir*), sedang atau menengah (*ausath*), dan panjang (*kabir*). Al-Farabi pun menulis risalah-risalah pendek tentang aspek-aspek tertentu dalam logika, antara lain *risalat Shudira biha al-kitab*

14 Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, h. 37-38

15 Ibid., h. 40

(risalah yang dengannya kitab berawal), *risalat fi jawab masail suila 'anha* (risalah tentang jawaban pertanyaan yang diajukan kepadanya), dan *risalat fi qawanin shina'at al-syi'r* (risalah tentang asa-asa seni syair). Satu karya penting logika al-Farabi adalah risalah pendek yang mengumpulkan hadits-hadits Nabi yang menunjukkan bahwa, seni logika Aristotelian sangat direkomendasikan oleh hadits-hadits tersebut. Menurut Osman Bakar, hal tersebut dilakukan oleh al-Farabi sebagai upaya memberikan landasan religius bagi logika, dan merupakan bagian dari proyek besarnya untuk memadukan seluruh pengetahuan ke dalam kesatuan organik pandangan dunia Islam.¹⁶

Selain logika, al-Farabi pun menulis tentang cabang filsafat yang lain, seperti filsafat alam (fisika). Karya al-Farabi dalam filsafat alam dapat dikategorisasikan dalam tiga tema. *Pertama*, karya yang berbentuk uraian tentang pemikiran Aristoteles dan pemikir Yunani lainnya. Dalam kategori ini adalah: *Syarh Kitab al-Sama al-thabi'i li-aristhuthalis* (komentar atas fisika Aristoteles). *Syarh Kitab al-Sama' wa al-alam li-aristhuthalis* (bahasan atas kitab tentang surga dan alam semesta Aristoteles), *Syarh Maqalat al-Iskandar al-Afrudisi fi al-nafs* (pembahasan atas risalah Alexander aphrodisias tentang jiwa). *Kedua*, risalah lepas tentang suatu subjek tertentu, seperti psikologi, zoology, meteorologi, sifat ruang dan waktu dan vakum. Yang termasuk kategori ini antara lain: *Risalah fi al-khala* (risalah tentang vakum/hampa udara), *kalam fi a'dha al-hayawan* (wacana tentang organ-organ binatang), *kalam fi al-haiz wa al-miqdar* (wacana tentang ruang dan ukuran). Yang tak kalah penting disebutkan dalam kategori kedua ini adalah *maqalat fi ma'ani al-aql* (makalah tentang masalah intelek) yang diterjemahkan dalam bahasa Latin: *De intellectu et intellect*. Sebetulnya buku ini membahas metafisika. Namun, penting dalam pembahasan filsafat alam. *ketiga*, kritik al-Farabi terhadap sejumlah pandangan filsafat dan teologi seputar aspek-aspek tertentu filsafat alam. Buku yang termasuk kategori ini adalah: *kitab al-radd 'ala jalinus fi ma ta'awwalahu min kalam Aristhu* (kitab sanggahan terhadap interpretasi Galen atas diskursus aristoteles), *al-radd 'ala ibn al-rawandi fi 'adab al-jadal* (Sanggahan atas wacana dialektika ibn

Rawandi), *al-radd 'ala yapakhya al-nahwi fi ma raddahu 'ala aristhu* (bantahan terhadap kritik ahli bahasa John atas Aristoteles), *al-radd 'ala al-razi fi 'ilm ilahi* (bantahan atas metafisika al-Razi)¹⁷

Karya al-Farabi yang tidak boleh dilupakan adalah tulisan-tulisannya dalam bidang filsafat politik. Bahkan, bagi Osman Bakar, al-Farabi adalah penggagas disiplin ilmu ini dalam Islam. Beberapa karya al-Farabi tersebut sebagai berikut: *Kitab ara ahl al-madinah al-fadhilah* (Kitab tentang opini penguni kota ideal), *kitab al-siyasah al-madaniyah* (kitab tentang pemerintahan/ tata politik negara kota), *kitab al-millah al-fadhilah* (kitab tentang komunitas utama), *fushul al-madani* (Semboyan negarawan), *talkhis nawamis aflathun* (ringkasan hukum-hukum plato), *risalah fi al-siyasah* (risalah tentang politik), *kitab tahshil al-sa'adah* (kitab tentang mencapai kebahagiaan). Dalam karya-karya di bidang politik, al-Farabi mencoba membuat sintesis antara pemikiran para filosof Yunani, terutama Plato, dengan doktrin Islam. Inspirasi gagasan al-Farabi adalah visi masyarakat Muslim awal, khususnya periode ideal pemerintahan Nabi Muhammad. Sedangkan pikiran-pikiran plato dalam *republic* dan *laws* merupakan bahan pengolah intelektual, metode analisis filosofis dalam merumuskan pemikiran politiknya. Jelas, bagi al-Farabi, raja-filosof Plato dapat dipadankan dengan raja-nabi dalam tradisi agama semitik.¹⁸

Di bidang Matematika, al-Farabi menulis komentar atas buku Phytagoras dan Ptolemeus. Menariknya, matematika menjadi dasar untuk mengembangkan teori musiknya. Al-Farabi pun menulis karya tentang musik, yaitu *Kitab al-Musiqah al-Kabir*, yang dipandang sebagai sebuah karya terbesar tentang musik di Abad Pertengahan. Karya tersebut menjadi rujukan tentang teori musik mulai dari Ibn Sina pada abad ke-5/ ke-11 M sampai Thanthawi pada abad ke-14 H /abad ke-20 M. Bahkan, menurut Ibn 'Aqnin (w. 1226), karya ini menjadi *text book* di sekolah-sekolah Yahudi.¹⁹

Salah satu karya al-Farabi yang paling berpengaruh adalah di bidang metafisika. Al-Farabi menghasilkan lebih dari lima belas karya metafisika. Karya metafisika al-Farabi berbentuk uraian, sanggahan,

17 Ibid., h. 40-42
18 Ibid., h. 45-46
19 Ibid., h. 42

dan risalah lepas. Dua karya penting yang saling berhubungan adalah: *maqalat fi aghradh ma ba'd al-thabi'ah* (risalah tentang tujuan metafisika Aristoteles) dan *kitab al-huruf* (kitab tentang huruf). Dalam diskursus ini pun al-Farabi menulis sanggahan atas anti-Aristotelian al-Razi, seperti telah disebutkan diatas, yaitu *al-radd 'ala al-razi fi 'ilm ilahi* (bantahan atas metafisika al-Razi). Di dalamnya pula, al-Farabi melakukan pembelaan atas konsep kenabian (*nubuwwah*). sejumlah karya metafisika al-Farabi lainnya antara lain: *Fushush al-Hikam* (Permata Kebijakan), *Kitab fi al-wahid wa al-wahdah* (kitab tentang Yang Satu dan Yang Maha Esa). Al-Farabi pun menyusun beberapa karya metafisikanya untuk menyelaraskan pemikiran Plato dan Aristoteles, seperti *Falsafah Aristhuthalis* (filsafat Aristoteles), *Kitab falsafah aflathun wa ajza'ha* (Kitab tentang filsafat Plato dan bagian-bagiannya), *kitab al-jam' baina ra'iya al-hakimain aflathun wa aristhuthalis* (kitab tentang keselarasan antara gagasan dua orang bijak, Plato dan Aristoteles). Ada beberapa karya al-Farabi "yang bersifat metafisis" tentang teori pengetahuan dan prinsip-prinsip pertama dari ilmu-ilmu partikular, seperti *kitab fi ushul 'ilm al-thabi'ah* (kitab tentang prinsip-prinsip fisika), dan *ihsha al-ulum*.

Pembahasan yang komprehensif dan mendalam menjadi ciri dari karya al-Farabi. Karena itu, banyak pemikir yang berhutang budi, seperti Ibn Sina dan Ibn Rusyd, pada al-Farabi karena karya-karyanya menjadi pembuka pintu bagi berbagai kajian, khususnya filsafat. Konon, diriwayatkan bahwa, Ibn Sina baru memahami pemikiran Aristoteles melalui buku al-Farabi berjudul *Tabqiq Gradh Aristhu fi ma Ba'da al-Thabi'ah*. Padahal, sebelumnya, Ibn Sina telah membaca buku metafisika karya Aristoteles sebanyak 40 kali.²⁰

D. Reputasi

Al-Farabi adalah komentator Aristoteles, dan bahkan disebut sebagai *al-muallim al-tsani* (Guru Kedua). Mengapa ia diberi gelar Guru Kedua? Gelar Guru Kedua tersebut terkait erat dengan Aristoteles,

yang dipandang sebagai *al-Muallim al-Awwal* (Guru Pertama). Dalam konteks itu, Nasr menyebut, minimal dua alasan: *pertama*, al-Farabi adalah filosof Muslim yang memiliki proyek filsafat yang sama dengan Aristoteles., yakni melakukan klasifikasi sains, menentukan batas-batasnya, serta mengukuhkan dasar tiap cabang ilmu. *Kedua*, al-Farabi adalah komentator besar Muslim pertama tentang Aristoteles.²¹ Ahmad Fuad al-Ahwani menambahkan argumen lain. Menurutnya, al-Farabi disebut sebagai Guru Kedua karena penguasaannya terhadap ilmu semantik. Dan kemungkinan, dialah yang memasukkan ilmu semantik dalam kebudayaan Arab. Dengan demikian, al-Farabi merupakan pelanjut dari tradisi Aristotelian. Seperti kita ketahui, Aristoteles adalah pencipta ilmu semantik.²² Peran sentral al-Farabi dalam kajian falsafah tidak dapat disangkal. Menurut Nurcholish Madjid, al-Farabi adalah peletak dasar dari piramida falsafah dalam Islam.²³ meskipun dikenal sebagai komentator Arab paling otoritatif terhadap karya-karya Aristoteles, namun filsafat al-Farabi lebih neoplatonik.²⁴ Bahkan, al-Farabi dipandang sebagai pendiri dari neoplatonisme Arab yang memuncak pada Ibn Sina.²⁵ Ibn Sina sendiri merasa berhutang budi al-Farabi karena melaluinya Ibn Sina mampu memahami metafisika Aristoteles.²⁶ Selain Ibn Sina, sejumlah filosof Muslim lainnya pun terpengaruh oleh ide-ide brilyan al-Farabi, seperti filosof Andalusia, Ibn bajjah. Pemikiran Suhrawardi dan Mulla Shadra pun lepas dari bayang-bayang pemikiran al-Farabi.²⁷

Selain sebagai filosof, al-Farabi juga seorang praktisi spiritual, sufi. Karena itu tidak mengheran bila karya-karyanya memiliki semangat kesufian.

21 Sayed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, h. 29

22 Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 57-58

23 Nurcholish Madjid, "Warisan Intelektual Islam", dalam Nurcholish Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 30

24 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 9

25 Diane Collinson, Katryn Plant, dan Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, (London: Routledge, 2000), h. 26

26 Sayyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (New York: the State University of New York, 1993), h. 178

27 Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London dan New York: Kegan Paul International, T,Th), h. 168

Menariknya, al-Farabi pun dikenal sebagai teoritikus musik terkemuka di abad pertengahan, dan dikenal pula sebagai pemain kecapi yang istimewa.²⁸ Karya-karya musiknya masih terus dipakai dalam ritus-ritus persaudaraan sufi, terutama di Anatolia hingga zaman modern.²⁹ Bahkan, Oliver Leaman menyatakan bahwa, al-Farabi adalah seorang teoritis musik paling penting. Menurut Leaman, al-Farabi pun seorang penggubah lagu, dan lagu gubahannya masih diperdengarkan di Timur Tengah. Salah satu sumbangan berharga al-Farabi dalam teori musik adalah keberhasilannya menyusun sistem nada Arab yang membagi oktaf hingga 24 interval yang ekuivalen. Sistem ini menjadi dasar dari musik Arab tradisional. Penekanan musik Farabian yang mendasari musik Arab adalah penekanannya pada *tarab* atau kenikmatan yang diperoleh ketika mendengar musik. Sedangkan, yang sedikit berbeda adalah sistem analisis musik yang berpijak pada Pythagorean yang melahirkan sistem nada Turki dan Persia. Teori musik Pythagorean inilah yang mengalasi pemikiran di balik musik sufi yang lebih dari sekedar alunan yang enak didengar oleh telinga. Not-not dan gerakan dalam musik dan tarian sufi didorong untuk menyerupai dasar realitas dan penyembahan Tuhan.³⁰

28 Ismail R. Faruqi dan Lois Lamy al-Faruqi, *Atlas Kebudayaan Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, (Bandung: Mizan, 2003), h. 340

29 Sayed Hoseein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, h. 29

30 Oliver Leaman, *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abu Bakar, (Bandung: Mizan, 2005), h. 173-174



**SENI BERFIKIR
DAN KLASIFIKASI ILMU**

Bicara tentang Al-Farabi, tidak bisa lepas dari bayang-bayang Aristoteles, filosof Yunani klasik, karena sejumlah pandangannya diadopsi dan diinterpretasikan secara kreatif oleh al-Farabi. Aristoteles merupakan jangkar historis yang menghubungkan al-Farabi dengan pusaran arus wacana filsafat. Jejak Aristoteles dalam gagasan al-Farabi paling kuat terasa dalam pandangan al-Farabi tentang logika dan klasifikasi ilmu.

A. Anotator Aristoteles

Sebelum menjelaskan pandangan al-Farabi tentang logika dan klasifikasi ilmu, ada baiknya kita ulas terlebih dahulu bagaimana al-Farabi melakukan anotasi-anotasi terhadap karya-karya Yunani klasik, terutama Aristoteles.¹ Jika kita menyusuri sekujur karya-karya al-Farabi, maka kita akan menemukan bahwa, karya-karya al-Farabi berbentuk anotasi (*al-syarh*) terhadap karya sejumlah filosof, terutama Aristoteles dan karangan pribadinya. Artinya, al-Farabi bukan hanya *anotator* (pensyarah) tetapi *autor* (penulis atau pengarang). Dalam melakukan anotasi, al-Farabi tidak memiliki pola anotasi yang baku. Ada pola *kalam fi* (pembicaraan tentang) yang mereaktualisasi materi pemikiran Yunani. Pola lainnya adalah ringkasan, makalah, catatan pinggir, risalah stratifikasi, pemunculan, dan fasal.

Meskipun demikian, al-Farabi memilih metode anotasi besar (*al-syarh al-kabir*) yakni: menyebutkan teks, kemudian diberi komentar (semacam catatan pinggir). Metode ini pun digunakan oleh Ibn

¹ Pernaparan tentang metode anotasi al-Farabi dibawah ini merupakan adaptasi dari penjelasan Hasan Hanafi *Islamologi 2: Dari Rasionalisme ke Empirisme*, terj. Miftah Faqih, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 63-75

Rusyd dalam *Tafsir ma Ba'd al-Thabi'ah* (Hermeneutika Metafisis), atau *Tafsir Kabir*. Metode ini memisahkan antara teks asli dengan komentar dari sang annotator. Pemisahan tersebut bukan bentuk dari sakralisasi teks, namun sebagai penghargaan terhadap pakar klasik, sang penulis teks. Jadi, teks yang dianotasi merupakan teks dari pakar klasik, sedangkan anotasi adalah teks baru yang berasal dari peradaban lain yang dipahami, dipersepsi ulang, dan menyempurnakan teks klasik. Karena itu, seringkali teks baru (anotasi) lebih mudah dipahami, lebih rasional daripada teks aslinya. Dalam anotasi-anotasi al-Farabi terhadap teks-teks Aristoteles, sangat terlihat bahwa, al-Farabi bukan hanya sekedar annotator teks tetapi penggali makna.

Dalam sebuah anotasi bertemu dua gugus ide, dan bahkan peradaban. Dalam konteks anotasi yang disusun al-Farabi, terhadap karya Aristoteles misalnya, terjadi pertemuan antara pemikiran Aristoteles (teks asli) dengan pemikiran al-Farabi (anotasi). Dengan kata lain, terjadi pertemuan pemikiran filsafat Yunani klasik dengan pemikiran filsafat Islam; pertemuan antara bahasa dan sastra Yunani dengan bahasa dan sastra Arab; pertemuan antara peradaban Yunani dengan peradaban Islam.

Dalam melakukan anotasi terhadap karya-karya Aristoteles, al-Farabi pun melakukan koreksi dan kritik terhadap sejumlah annotator Aristoteles lainnya yang melakukan kekeliruan dalam membaca teks Aristoteles. Salahsatunya annotator yang Aristoteles yang melakukan kesalahan dalam anotasi adalah Yahya al-Nahawi dalam buku *al-Sama' wa al-Alam* tentang keazalian alam. Jadi, al-Farabi melakukan perbandingan antara apa yang dinyatakan Aristoteles dengan pendapat para annotator sebelumnya. Dalam perbandingan tersebut, al-Farabi pun melakukan evaluasi antara pernyataan Aristoteles dengan para annotator sebelumnya yang kemudian menunjukkan kesalahan-kesalahan mereka. Kesalahan-kesalahan tersebut berupa penambahan sesuatu yang tidak dinyatakan oleh Aristoteles, pengurangan sesuatu yang dinyatakan oleh Aristoteles, dan tafsir yang buruk atas apa yang dinyatakan Aristoteles.

Al-Farabi pun mengkategorisasi anotator-anotator Aristoteles yang sebelumnya. Dan al-Farabi sangat tidak sepakat dengan anotator yang menginterpretasikan teks Aristoteles secara mitis.

B. Projek Logika

Logika atau ilmu mantiq² disusun oleh Aristoteles. Aristoteles meninggalkan enam buah buku yang oleh murid-muridnya diberi nama *to Organon*. Keenam buku tersebut adalah: *Categoriae* (tentang pengertian-pengertian), *De Interpretatione* (tentang keputusan-keputusan), *Analytica Priora* (tentang silogisme), *Analytica Posteriora* (tentang pembuktian), *Topica* (tentang metode berdebat), dan *De Sophisticis Elenchis* (tentang kesalahan-kesalahan berfikir). Selanjutnya, logika tradisional Aristoteles dikembangkan oleh Theophrastus, dan Chrysippus (280-207 SM) dari kalangan Stoa. Kemudian, logika mengalami sistematisasi seperti halnya ilmu ukur yang dikembangkan oleh Galenus (130-201 M) dan Sextus Empiricus (kurang lebih 200 M). Karya lainnya yang muncul kemudian adalah *Eisagoge* nya Porphyrius dan *Fons Scientiae* nya Johannes Damascenus (674-749 M) dan sejumlah komentar dari Boethius (480-524 M).³ Masuk pada abad pertengahan, logika tradisional Aristoteles dan para komentatornya masuk ke dunia Islam.

Karya-karya logika Aristoteles sebagian besar dialihbahasakan ke bahasa Arab oleh Hunain Bin Ishaq.⁴ Nah, al-Farabi adalah tokoh Muslim pertama yang memperkenalkan *pemakaian* logika dalam dunia intelektual Islam! Memang, harus diakui bahwa, logika tidak sepenuhnya diterima sebagai ilmu yang boleh dipelajari oleh seorang Muslim. Minimal ada tiga pandangan besar intelektual Muslim dalam melihat posisi logika, yaitu:

Pertama, haram mempelajari logika. Pandangan ini dipegang oleh Ibn Sholah dan Imam Nawawi.

Kedua, logika adalah baik dan dianjurkan untuk dipelajari. Salahsatu yang berfikiran seperti ini adalah Imam Ghazali.

Ketiga, logika boleh dipelajari bagi orang yang *akalnya* telah sempurna dan memiliki dasar pengetahuan al-Qur'an dan Hadits. Ini

2 Logika adalah ilmu pengetahuan dan kecakapan untuk berfikir lurus (tepat). Lihat: Alex Lanur, *Logika: Selayang Pandang*, (Yogyakarta: Kanisius, 1983), h. 7

3 Alex lanur, *Logika Selayang Pandang*, h. 9

4 Murtadha Muthahhari, *Pengantar Menuju Logika*, terj. Ibrahim Husein al-Habsyi, (Bangil: YPI, 1994), h. 17

adalah pendapat yang paling banyak di kalangan Muslim (*masyhur*).⁵

Lalu, Bagaimana pendapat al-Farabi memandang logika? Bagi al-Farabi, logika merupakan ilmu tentang peraturan (pedoman) yang dapat menegakkan pikiran dan menunjukkan kepada kebenaran. Jadi, al-Farabi melihat bahwa, logika bukanlah “jalan” menuju kebenaran, tetapi “alat” untuk mencapai kebenaran.⁶ Pandangan al-Farabi tersebut sejalan dengan pendapat Aristoteles yang melihat logika sebagai kerangka atau instrumen teknis yang diperlukan manusia agar penalarannya berjalan secara *tepat* sehingga putusan dan kesimpulannya dapat dikatakan benar.

Apa yang dilakukan al-Farabi dengan karya-karya logika Aristoteles? Secara padat dapat diringkaskan bahwa, al-Farabi meringkas, memberi komentar dan mengembangkan interpretasi-interpretasi atas logika Aristoteles. Al-Farabi menulis sejumlah komentar atas karya-karya Aristoteles khususnya bidang logika, seperti *Organon* dan *De Interpretatione*. Karya-karya al-Farabi sendiri yang mengupas logika antara lain: *Kitab al-Huruf* dan *Kitab Alfazh al-Musta'malah fi al-Mantiq*.

a. Bahasa Arab sebagai Bahasa Ilmiah

Seperti kita ketahui, revolusi intelektual yang mengubah atmosfer berfikir kaum Muslim adalah penerjemahan yang masif terhadap karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab, termasuk logika. Sejumlah karya logika Yunani yang dialihbahasakan ke bahasa Arab disambut hangat dan antusias di berbagai negeri-negeri berbahasa Arab dengan alasan:

Pertama, penerjemahan karya-karya logika ke bahasa Arab menjadikan bahasa Arab mampu menjadi instrumen dalam perdebatan rasional dengan non-Muslim dengan tujuan propaganda, dakwah Islam.

Kedua, selain jadi alat debat, bahasa Arab pun menjadi bahasa ilmiah dimana ilmu-ilmu alam disusun melalui suatu alur logika yang sistematis.⁷

5 Abd al-Rahman al-Akhdhori, *al-Sulam al-Munauroq (Ilmu Mantiq)*, terj. Cholil Bisri Mustofa, (Jakarta: al-Ma'arif, 1987), h. 8

6 Lihat: Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, (Jakarta: UI-Press, 2006), h. 44-45

7 Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, terj.

b. Kritik Atas Tata Bahasa

Dalam tradisi Islam, bahasa Arab memiliki posisi istimewa sebab Allah memilihnya menjadi bahasa *medium* penyampai pesan-pesannya. Susunan kalimat Ilahi yang dikodifikasi dalam *mushaf* pun diyakini tak tertandingi keindahan bahasanya, bahkan dipercaya sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad. Karena itu, tata bahasa Arab (*nabwu*) pun dijunjung tinggi sebagai sarana penjelas wahyu verbal Ilahi tersebut. Inilah pandangan yang dipegang oleh arus utama (*mainstream*) komunitas Muslim.

Al-Farabi memiliki pandangan yang berbeda dengan *mainstream*. Baginya, tata bahasa tidaklah menggambarkan struktur dalam (*deep structure*). Tata bahasa hanya memberi aturan-aturan dari struktur permukaan bahasa. Dalam pandangan al-Farabi, ada yang lebih dalam daripada aturan-aturan tersebut, yaitu prinsip-prinsip logika. Dengan kata lain, ahli tata bahasa mampu menjelaskan aturan-aturan bahasa, sedangkan ahli logika bisa membangun prinsip-prinsip bahasa. Konsekuensinya, bila pandangan al-Farabi ini benar, maka ahli bahasa kehilangan posisi istimewanya dalam konteks analisis bahasa.⁸

Oleh sebab itu, tidak mengherankan bila para praktisi tata bahasa Arab, yang merasa terancam, menduga bahwa, masuknya logika dalam bahasa Arab dilihat sebagai sebuah desain mengganti tata bahasa Arab dengan Yunani.⁹

c. Logika: Tata Bahasa Universal

Al-Farabi melihat bahwa, logika merupakan sebuah tata bahasa universal yang berisi tentang aturan berfikir yang mesti diikuti agar berfikir lurus dalam bahasa apapun. Inilah bedanya dengan tata bahasa (biasa). Tata bahasa berisi aturan atau kaidah yang disepakati (konvensi) dalam satu lingkaran budaya tertentu.

Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, (Bandung: Mizan, 2001), h. 6

8 Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 6-7

9 Debora L. Black, "Al-Farabi", dalam Sayed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), h. 223

Dengan perbedaan tersebut, al-Farabi mencoba mengukuhkan bahwa:

Pertama, tata bahasa dan logika memiliki kesamaan, yakni berlandaskan kaidah-kaidah. *Kedua*, keduanya memiliki ruang lingkup dan pokok permasalahan yang berbeda.

Penguakuan al-Farabi itu menunjukkan bahwa, al-Farabi ingin agar logika menjadi suatu studi otonom. Meskipun demikian, tampaknya, al-Farabi pun ingin menghindarkan pertentangan antara logika dengan tata bahasa karena bagi al-Farabi, keduanya saling melengkapi. Bahkan, para logikawan dan para filosof harus berterimakasih kepada para ahli tata bahasa karena kemampuan mereka dalam mengartikulasikan doktrin-doktrin dalam bahasa suatu bangsa tertentu.¹⁰

Seperti telah dikemukakan di atas, pada dasarnya, al-Farabi tidak mempertentangkan antara logika dengan tata bahasa (umum). Hal tersebut tampak dalam karyanya, *Kitab alfazh*, yang mencoba menguraikan bagaimana menerapkan kerjasama logika dengan tata bahasa. Dalam buku tersebut pun dijelaskan pula bahwa, pada level tertentu, ada ketergantungan logika pada batas-batas ketatabahasaan yang konvensional. Dalam buku itu pula, al-Farabi mendorong perlunya pengklasifikasian partikel-partikel dalam bahasa Arab yang secara logis tepat. Bagi al-Farabi, hal ini penting mengingat klasifikasi partikel bahasa Arab yang disodorkan oleh para ahli tata bahasa Arab tidak memadai. Karena alasan ketidakmemadaan itulah, al-Farabi berinisiatif mengadopsi beberapa dasar teori kebahasaan Yunani dari karya-karya pemikir Yunani.¹¹

d. Seni Berfikir Non-Demonstratif

Al-Farabi membuat hirarki dalam seni berfikir. Baginya, ada dua varian seni berfikir, yaitu: seni berfikir demonstratif dengan seni berfikir non-demonstratif (dialektika, retorika, puisi). Menurut al-Farabi, seni berfikir demonstratif merupakan metode paling tepat

10 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 224

11 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 223-224

dalam mengungkapkan kebenaran-kebenaran filosofis. Sedangkan seni berfikir non-demonstratif itu baik digunakan sebagai alat komunikasi non-filsafat.

1. Dialektika, Puisi dan Retorika

Meskipun secara hirarkis seni berfikir non-demonstratif lebih "rendah", namun al-Farabi membiarkannya berfungsi secara integral dalam filsafat. Paparan al-Farabi dalam *Kitab al-Jadal* mengungkap bagaimana peran dialektika dalam filsafat. Dalam pandangan al-Farabi, dialektika memberikan kontribusi dalam pencapaian pengetahuan demonstratif dalam beberapa hal, yaitu: (1) memberikan pelatihan kecakapan berargumentasi (2) memberikan pengetahuan dasar tentang prinsip-prinsip ilmu demonstratif (3) membangkitkan kesadaran tentang prinsip-prinsip bawaan yang *self-evident* (terbukti dengan sendirinya) dalam argumen-argumen demonstratif (4) mengembangkan keterampilan komunikasi massa (5) menolak sofistri.¹² Melihat hal tersebut, Debora L. Black berkesimpulan bahwa, al-Farabi memandang dialektika bukan sekedar "pembantu", tetapi mitra kerja demonstrasi dalam aktivitas berfilsafat.

Selain dialektika, al-Farabi pun menyoroti seni berfikir non-demonstratif lainnya, yakni puisi. Bagi al-Farabi, puisi memiliki tujuan dan fungsi epistemik dalam filsafat, yaitu *takhyil*, yakni membangkitkan gambaran imajinatif suatu objek. Dalam epistemologi kenabian, *takhyil*, yang dilengkapi dengan argumen-argumen psiko-filosofis yang mendasarinya, menjadi salahsatu konsep sentral dalam merasionalisasikan konsep wahyu dan kenabian.¹³

Sedangkan tentang retorika, al-Farabi melihat bahwa, retorika memiliki fungsi praktis kebahasaan dalam menyampaikan pikiran agar mudah ditangkap oleh massa atau publik secara luas dan cepat (*fi badi' al-ra'y*).¹⁴

12 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 225-227

13 Penjelasan lebih lanjut tentang dasar epistemologi kenabian dapat dibaca pada bab rasionalitas kenabian

14 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 228. Lihat juga Pendahuluan dari buku: Muhammad Ali Khalidi (Ed.), *Cambridge Texts in the History of Philosophy: Medieval Islamic Philosophical Writings*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), h. xiv

Kesimpulan yang dapat ditarik dari penjelasan di atas adalah bahwa, al-Farabi mengizinkan seni berfikir non-demonstratif beroperasi dalam aktivitas filsafat sejauh memainkan fungsi sebagai "alat" atau juga mitra dalam upaya mendakwahkan filsafat ke khalayak luas. Mengikuti pendapat Plato, Al-Farabi menegaskan dalam *Tahsib al-Sa'adah*:¹⁵

" Untuk menjadi filosof yang betul-betul sempurna, seseorang harus memiliki ilmu-ilmu teoritis dan daya untuk menggali ilmu-ilmu itu demi kemanfaatan orang lain sesuai dengan kapasitas mereka"

2. Bahasa dan Agama

Dalam konteks hirarki seni berfikir ini, al-Farabi berbicara tentang relasi bahasa dan agama. Bagi al-Farabi, seperti dijelaskan Debora L. Black, agama merupakan bentuk populer dari filsafat. Maksudnya, agama dilihat sebagai ungkapan kebenaran filsafat dalam bahasa populer yang menggunakan retorika (seni logis), dan puisi (*poetics*). Jadi, agama dipandang sebagai tiruan populer dari filsafat yang perantarnya berupa seni berfikir non-demonstratif.¹⁶

3. Logika dan Pengetahuan

Inti pikiran al-Farabi dalam seni berfikir non-demonstratif berpusat pada analisis tentang syarat-syarat pengetahuan (*ilm*, *episteme*). Analisis tersebut dimulai dari pembedaan aktivitas kognitif, yakni konseptualisasi (*tashawur*) dan membenaran (*tashdiq*). Konseptualisasi bertujuan untuk memahami konsep-konsep sederhana yang memungkinkan subjek menangkap esensi objek yang dipahami. Pembenaran bertujuan menimbang dan menilai benar atau salah ketika suatu gugus pengetahuan

15 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 228

16 Bahkan, menurut Therese Anne-Druart, al-Farabi berpendapat bahwa, filsafat mendahului (dalam waktu) agama. Dan Agama merupakan imitasi dari kebenaran filsafat Aristotelian. Dengan kata lain, agama adalah subordinat filsafat. Lihat: Therese Anne-Druart, "Philosophy in Islam", dalam A.S. McGrade (Ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 206), h. 104

sempurna. Dua aktivitas kognitif tersebut dilakukan untuk mendapatkan definisi dan membangun silogisme. Analisis atas syarat-syarat konseptualisasi dan pembenaran merupakan kunci tafsir al-Farabi atas teori demonstrasi Aristoteles.¹⁷

C. Klasifikasi Ilmu

Selanjutnya, seperti Aristoteles, al-Farabi pun berambisi untuk mengklasifikasikan ilmu atau sains. Di kalangan cendekiawan Muslim, al-Farabi bukanlah orang pertama yang melakukan klasifikasi ilmu. Al-Kindi lah yang memulai projek klasifikasi ilmu yang kemudian dilanjutkan oleh yang lain.

Harus diakui, klasifikasi ilmu yang dilakukan oleh cendekiawan Muslim terinspirasi oleh klasifikasi ilmu yang telah disusun oleh Aristoteles seperti yang dijelaskan oleh Porpiyry dalam *Isagoge*-nya. Meskipun demikian, klasifikasi ilmu semakin hari semakin lebih detil dan rinci. Unsur ijtihad dalam klasifikasi ilmu yang dilakukan oleh para cendekiawan Muslim, secara umum, memiliki ciri: *pertama*, klasifikasi ilmu dipandang secara hirarkis dengan menempatkan metafisika atau ilmu ketuhanan pada puncak hirarkinya. *Kedua*, semua cabang ilmu dipandang dalam totalitasnya, dalam kesatuan intuitif sains.¹⁸

Salahsatu klasifikasi ilmu yang paling awal, selain al-Kindi, adalah yang dibuat oleh al-Farabi yang tertuang dalam *Ihsa' al-Ulum* (Klasifikasi Ilmu). Karya al-Farabi tersebut diterjemahkan di Barat oleh Gerard dari Cremona dalam bahasa Latin. Terjemahan *Ihsa' al-Ulum* dikenal di Barat sebagai *De Scientiis*. Sayangnya, karya al-Farabi ini kurang terkenal sebab kalah tenar dari karya Ibn Sina. Meskipun demikian, kerangka klasifikasi ilmu al-Farabi sangat membekas dalam pemikir Muslim setelahnya. Jejak pengaruhnya dapat dilihat dalam klasifikasi ilmu yang disusun oleh Ibn Sina, al-Ghazali, atau pun Ibn Rusyd yang hanya menambahkan sedikit

17 Debora L. Black, "al-Farabi", 228-229

18 Sayed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terj. J. Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), h. 42-43

dari apa yang dibuat oleh al-Farabi.¹⁹

Sayed Hosein Nasr meringkaskan klasifikasi ilmu menurut al-Farabi sebagai berikut:

I. Ilmu bahasa:

Syntaksis

Gramatika

Pengucapan dan tuturan

Puisi

II. Logika:

Pembagian, definisi dan komposisi gagasan-gagasan sederhana (sesuai dengan *Isagoge*-nya Porphyry, *Categoriae* dan *De Interpretatione* karya Aristoteles).

Bagian-bagian logika:

- 1) Syarat-syarat pembentukan silogisme untuk ilmu tertentu (sesuai dengan *Analytica Priora* Aristoteles)
- 2) Definisi silogisme yang berguna dan cara untuk menemukan bukti dialektikalnya (sesuai dengan *Topica* nya Aristoteles).
- 3) Penelitian kesalahan dalam bukti-bukti, kesalahan penalaran dan cara-cara mencegahnya (sesuai dengan *De Sophisticis Elenchis* nya Aristoteles).
- 4) Definisi oratori: silogisme yang digunakan untuk berbicara di depan publik (*retoric*-nya Aristoteles).
- 5) Studi tentang puisi bagaimana harus menyesuaikannya dengan subjek; kesalahan dan ketidaksempurnaannya (*Poesis* Aristoteles).

III. Sains persiapan:

- 1) Arismetika : praktis dan teoritis
- 2) Geometri: praktis dan teoritis
- 3) Optika
- 4) Sains tentang langit:
Astrologi
Gerak dan sosok benda-benda langit
- 5) Musik : praktis dan teoritis

- 6) Ilmu tentang timbangan
- 7) Ilmu membuat alat-alat (pembuatan mesin-mesin dan instrumen-instrumen yang dipergunakan dalam seni dan musik).

IV. Fisika (sains kealaman) dan Metafisika (sains yang berhubungan dengan Tuhan dan prinsip benda-benda)

Fisika:

- 1) Ilmu tentang prinsip-prinsip yang mendasari benda-benda alam
- 2) Ilmu tentang sifat dan cirri elemen dan prinsip yang mengatur kombinasi elemen menjadi benda.
- 3) Ilmu tentang pembentukan dan kerusakan benda.
- 4) Ilmu tentang reaksi yang terjadi pada elemen-elemen dalam membentuk ikatan.
- 5) Ilmu tentang benda-benda ikatan yang terbentuk dari empat elemen dan sifat-sifatnya
- 6) Ilmu mineral
- 7) Ilmu tumbuhan
- 8) Ilmu hewan

Metafisika:

- 1) Ilmu tentang hakekat benda
- 2) Ilmu tentang prinsip sains khusus dan sains pengamatan (filsafat pertama Aristoteles)
- 3) Ilmu tentang benda-benda non-jasadi, kualitas-kualitas dan cirinya, yang menuju kepada ilmu tentang kebenaran, yakni mengenai Allah (salahsatu nama-Nya adalah *al-Haq*)

V. Ilmu Kemasyarakatan

1. Jurisprudensi
2. Retorika

Data menarik terkait dengan klasifikasi ilmu al-Farabi adalah bahwa, meskipun al-Farabi menulis sejumlah naskah tentang alkhemi dan ilmu-ilmu esoterik lainnya, namun ia tidak memasukkan ilmu-ilmu tersebut dalam klasifikasi ilmunya. Sikap ini ditiru oleh para filosof rasionalistik pada beberapa abad selanjutnya.



**FILSAFAT PERTAMA DAN
ILMU JIWA FILOSOFIS**

A. Metafisika

Metafisika sebagai salahsatu disiplin filosofis memiliki kedudukan istimewa di mata al-Farabi. Sebab bagi Al-Farabi, metafisika atau *al-ilm al-ilahi* merupakan ilmu filosofis tertinggi. Mengapa al-Farabi berpendapat demikian? Al-Farabi berargumen bahwa, metafisika menempati hirarki ilmu paling atas karena materi subjeknya adalah wujud non fisik mutlak yang menempati hirarki tertinggi wujud. Meskipun disebut sebagai *al-ilm al-ilahi*, menurut al-Farabi, metafisika adalah ilmu universal yang membahas tentang sifat-sifat umum wujud *qua* wujud. Teologi merupakan bagian dari ilmu ini. Walaupun demikian, bukan sebagai subjek utamanya hanya sekedar bahwa, "Tuhan adalah prinsip wujud yang mutlak".¹ Selanjutnya, akan dibahas sejumlah elemen pemikiran metafisika al-Farabi yang meliputi: warisan neoplatonisme, yang satu dan hirarki wujud.

B. Warisan Neoplatonisme

Salah satu karya paling awal diterjemahkan dalam bahasa Arab adalah sebuah traktat, yang dalam versi bahasa Arabnya berjudul: *Uthulugia Aristutalis* (*The Theology of Aristoteles*) atau *Kitab al-Rububiyah* (*Book of Divinity*). Buku tersebut diterjemahkan oleh Abd al-Masih ibn al-Na'imah al-Him'i (w. 835) Sebetulnya, buku tersebut merupakan tiga parafrase terakhir dari *Enneads*-nya Plotinus atau *Enneads*, VI, V oleh murid Plotinus sendiri: Porphyri dari (Tyre)

1 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 235-236

Tirus, penulis *Isasoge* yang terkenal itu, atau pengantar *Categories*-nya Aristoteles. Nah, *Uthulugia* tersebut banyak dikomentari oleh para filosof Muslim, seperti al-Kindi, Ibn Sina dan lain-lainnya. Bahkan, *uthulugia* dikutip secara ekstensif oleh al-Farabi dalam *Reconciliation of Plato and Aristotle*.²

Meskipun demikian, al-Farabi sadar betul bahwa, *Uthulugia* bukanlah karya Aristoteles. Traktat neoplatonik lainnya, yang dalam bahasa Arab berjudul (*The Pure Good*) mengandung 32 dari 289 proposisi dari *element of Theology* karya Proclus (w. 485), seorang neoplatonik Atena paling akhir. Traktat tersebut diterjemahkan oleh penerjemah yang tidak dikenal sekitar abad ke-10 M dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, *Liber de Causis*, yang tersebar dalam lingkaran filsafat pada abad ke-13 M.³

Dua traktat itulah yang membangun neo-platonisme dalam tradisi filsafat Islam. dan al-Farabilah orang yang pertama kali membangunnya di dunia Arab Muslim. Elemen paling penting dalam neo-platonisme adalah teori emanasi (*fayd, sudur*) yang diperkenalkan oleh Plotinus, di satu sisi, sebagai alat untuk menjembatani kesenjangan antara *Intelligible* dan dunia material, dan di sisi lain, memberikan pertimbangan koheren tentang proses menjadinya alam dari Yang satu (*to hen*) atau Prinsip Pertama (*First Principle*), melalui sebuah proses gradual pengaliran atau difusi. Proses ini dikenal sebagai emanasi yang memunculkan intelek (*nous*), jiwa (*psyche*) dan dunia alamiah. Teori emanasi memberikan sebuah pertimbangan rasional tentang proses menjadinya alam semesta dari Yang Satu. Teori emanasi berbeda dengan teori penciptaan yang berpendapat bahwa, dunia diciptakan oleh Tuhan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), dan dengan sebuah tindak ilahiah (*amr*), seperti secara eksplisit dikemukakan oleh al-Quran dalam sejumlah ayat.⁴

Teori emanasi memberikan akal sebuah posisi mulia dalam hirarki wujud dan menempatkan jiwa sebagai rantai antara

2 Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, (Oxford: Obeworld Publications, 2002), h. 77

3 *Ibid.*, h. 77

4 *Ibid.*, h. 77-78

intelligible dengan dunia material. Selama di dalam dunia materi, jiwa merindukan untuk kembali ke dunia yang lebih tinggi, dan akhirnya akan mampu melepaskan diri melalui studi terpetik filsafat.⁵

Selain hal di atas, al-Farabi pun dipandang sukses dalam mendamaikan dua distingsi krusial ontologi, yakni antara esensi (*mahiya*) dan eksistensi (*wujud*), antara *wajib al-wujud* (*necessary existence*) dengan *mumkin al-wujud* (*possible existence*), yang menjadi dasar berfikir para metafisikawan Muslim, seperti Ibn Sina, dan dalam Thomas Aquinas dalam tradisi Katolik.⁶

C. Ketuhanan

Al-Farabi mencoba mengharmonisasikan pemikiran Aristoteles dengan neo-platonisme. Harmonisasi tersebut berujung pada tesisnya bahwa, Tuhan adalah *al-Maujud al-Awwal*, sebab pertama bagi segala yang ada. Selanjutnya, bagaimana argumen al-Farabi tentang eksistensi Tuhan? Argumen yang diajukan al-Farabi adalah argumen wujud. Menurutnya, segala yang ada hanya memiliki dua kemungkinan wujud, yaitu: *Wajib al-Wujud* dan *mumkin al-wujud*.

Sebelum menjelaskan tentang *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*, perlu kiranya saya jelaskan terlebih dahulu tentang teori gerak Aristoteles sebab argumen eksistensi Tuhan al-Farabi tidak bisa dilepaskan dari teori Aristoteles tentang gerak. Menurut Aristoteles, setiap entitas memiliki potensi dan aktus (aktualitas). Perpindahan dari potensi ke aktus itulah yang disebut sebagai gerak. Misalnya, air yang semula dingin, jika dimasak, maka ia akan berubah menjadi panas. Mengapa air menjadi panas? Air menjadi panas setelah dimasak bukan, pertama-tama, karena faktor "dimasaknya". Tetapi karena air memiliki potensi untuk panas. Nah, perpindahan dari

⁵ Ibid., b. 78

⁶ Peter s Groof and Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), h. 38-39

potensi panas menjadi aktual panas itulah yang disebut dengan gerak. Perpindahan tersebut disebabkan karena ada penggerakannya, yakni api yang digunakan untuk memasak. Jadi, segala sesuatu secara niscaya bergerak (berpindah dari potensi ke aktus) karena ada penggerakannya. Logika inilah yang dipakai oleh al-Farabi untuk menjelaskan teori tentang wujudnya.

Mumkin al-wujud adalah sesuatu yang sama antara berwujud atau tidaknya. Wujud ini bergantung pada yang lain. Wujudnya tidak eksis jika tidak ada yang menopangnya. Ia tidak mampu mewujudkan sendiri. Di alam semesta, rentetan wujud ini sangat panjang. Satu wujud disebabkan oleh wujud yang lain, dan seterusnya. Rentetan sebab musabab tersebut, secara rasional, haruslah memiliki akhir sebab jika tidak maka yang terjadi adalah *dauratau tasalsul*. Di ujung rentetan sebab itu adalah *wajib al-wujud*, wujud yang ada tanpa disebabkan oleh yang lain. , sebenarnya, dalam pandangan al-Farabi, *mumkin al-wujud* adalah wujud yang niscaya (*wajib al-wujud*) tetapi disebabkan oleh yang lain (*bi ghairih*). *wajib al-wujud* adalah yang niscaya (*wajib al-wujud*) karena dirinya sendiri (*bi dzatih*).

Bagaimana penjelasan lebih lanjut al-Farabi tentang *wajib al-wujud*? Seperti telah disebutkan diatas bahwa, *wajib al-wujud* yang ada dengan sendirinya, sempurna, dan esensinya identik dengan wujudnya. Ia ada dengan sendiri, tidak disebabkan oleh yang lain. Karenanya, ia ada tidak dari tiada. Ia tak berawal, dan tidak berakhir. Ia ada selamanya. Ia adalah sebab dari wujud yang lain. Oleh sebab itu, wujud ini "harus" ada karena wujud yang lain bergantung padanya. Jika ia tidak ada, maka mustahil ada wujud lain. Sebab pertama ini mestilah sempurna. Oleh karenanya, tidak ada kemenduaan antara wujud dengan esensi. Dalam bahasa teologis, *wajib al-wujud* adalah Allah.

D. Emanasi dan Hirarki Wujud

Gagasan kunci metafisika al-Farabi adalah teori emanasi. Teori emanasi menjadi fondasi teoritis dari dua karya utama al-Farabi tentang membicarakan perihal metafisika, yakni *al-Madinah al-Fadilah* dan *al-Siyasah al-madaniyah* yang dikenal juga sebagai *Mabadi al-Maujudat*. Dalam dua karya al-Farabi tersebut, teori emanasi diberikan sokongan konseptual dari kosmologi geometrical Ptolemaik (berhubungan dengan Ptolemaus) dan metafisika ketuhanan. Menurut al-farabi, teori emanasi sangat penting untuk dikutip untuk mengisi kekosongan yang disebabkan kegagalan Aristoteles dalam menuntaskan pandangannya tentang bagian metafisika yang berisi teologi atau ilmu ketuhanan yang di dalamnya menyinggung masalah hubungan sebab akibat antara wujud Ilahi dengan alam.⁷

Memang, teori emanasi sangat membantu untuk menjelaskan bagaimana yang banyak (majemuk) berasal dari Yang Satu. Apakah Yang Satu itu? Sebelum terlibat dalam diskusi tentang emanasi, al-Farabi membuka *al-Madinah al-Fadilah* dengan menyatakan bahwa, *al-Awal (the First Being)* adalah penyebab dari seluruh entitas. *Al-Awal* tersebut adalah yang terbaik, dan eksistensi paling purba (awal). *Al-awal* bebas dari ketidaksempurnaan potensialitas dan tidak dapat tidak ada. Karenanya, ia abadi dan memenuhi dirinya sendiri. Al-Farabi menegaskan pula bahwa, *al-Awwal* bebas dari materi dan bentuk, Ia pun tidak memiliki tujuan-tujuan di luar dirinya.⁸

Sesuai dengan doktrin Islam, al-Farabi berpendapat bahwa, *al-Awal* tak memiliki padanan (*sharik*) yang berbagi keberadaannya atau kesempurnaannya, karena jika ia ia memiliki padanan hal tersebut akan berbagi dengan *al-Awal*, dan bisa mungkin bertentangan, padahal Yang Satu bersifat sederhana dan tak terbagi.⁹ Selanjutnya, menurut al-Farabi, *al-Awal* tidak memiliki tandingan (*syarik*).¹⁰

7 Debora L. Black, "al-Farabi", h. 235

8 Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism*, h. 79

9 Ibid., h. 80

10 Ibid.

Bagi al-Farabi, *al-Awal* tidak dapat terbagi, karenanya ia tidak bisa dibatasi (*had*). Artinya, ia tidak menerima pendefinisian. Lalu, al-Farabi pun menegaskan bahwa, berbeda secara mutlak, dengan kata lain, ia bukan hanya satu tetapi "satu-satunya".¹¹

Selanjutnya, bagaimana terjadinya alam materi yang majemuk dari Yang Satu? Al-Farabi menjawab, dengan cara emanasi. Menurut al-Farabi, Tuhan, sebagai akal, berfikir tentang diri-Nya dan dari pemikiran itu timbul suatu maujud lain. Jadi, bagi al-Farabi, Tuhan adalah intelek yang aktivitas utamanya adalah "merenungkan dirinya sendiri". Dalam konteks ini, al-Farabi yang menggemakan konsep Aristoteles mengenai aktivitas Tuhan sebagai *noesis noeseos* (berfikir tentang berfikir). Dalam kerangka berfikir al-Farabi, aktivitas intelek Tuhanlah mendasari peran Tuhan sebagai pencipta alam semesta. Tuhan merupakan maujud pertama (*al-wujud al-awal*) dan dengan perenungan itu timbul wujud kedua (*al-wujud al-tsani*) yang juga mempunyai substansi. Ia disebut sebagai akal pertama, *first intelligence (al-aql al-awwal)*, yang bersifat materi. Wujud kedua ini berfikir tentang dirinya sekaligus tentang wujud pertama yang memunculkan wujud ketiga (*al-Wujud al-Tsalist*) yang disebut sebagai akal kedua, *second intelligence (al-aql al-tsani)*. Wujud kedua atau akal pertama itu juga berfikir tentang dirinya dan dari situ timbullah langit pertama (*al-sama' al-ula, first heaven*). Urutan emanasi dapat dilihat pada tabel sebagai berikut:

(sub jek) Akal yang ke:	Sifat	Berfikir Tentang		Keterangan
		Allah sebagai Wajib al-Wujud menghasilkan:	Dirinya sendiri sebagai mungkin al-wujud, menghasilkan:	
I	Mungkin wujud	Akal I	Langit pertama	Masing-masing akal mengurus satu planet
II	Mungkin wujud	Akal II	Bintang-Bintang	
III	Mungkin wujud	Akal III	Saturnus	
IV	Mungkin wujud	Akal IV	Yupiter	
V	Mungkin wujud	Akal V	Mars	
VI	Mungkin wujud	Akal VI	Matahari	
VII	Mungkin wujud	Akal VII	Venus	
VIII	Mungkin wujud	Akal VIII	Merkuri	
IX	Mungkin wujud	Akal IX	Bulan	
X	Mungkin wujud	Akal X	Bumi, roh, materi pertama yang menjadi keempat unsure: udara, api, air dan tanah	Akal kesepuluh tidak lagi memancarkan akal-akal berikutnya, karena kekuatannya sudah melemah.

(Dikutip dari: Sirajuddin Zar, Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2009, h. 77).

Pada pemikiran wujud kesebelas/ akal kesepuluh, berhentilah proses lahirnya akal-akal. Namun, dari akal kesepuluh muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur: api, udara, air dan tanah.

Ada sepuluh akal dan Sembilan langit (dari teori Yunani tentang Sembilan langit/ sphere) yang kekal berputar sekitar bumi. Akal kesepuluh mengatur dunia yang ditempati manusia ini. Akal kesepuluh itu disebut juga sebagai *'aql fa'al* (akal aktif) atau *wahib al-shuwar* (pemberi bentuk), kadang dijuluki juga sebagai Jibril.

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa, al-Farabi mencoba mengklasifikasikan wujud yang membentuk sebuah hirarki yang menurun, yaitu:

- (1) Tuhan yang merupakan sebab keberadaan segenap wujud lainnya
- (2) Para malaikat yang merupakan wujud yang sama sekali immaterial
- (3) Benda-benda langit (celestial)
- (4) Benda-benda bumi (terrestrial)¹²

Lalu, apakah alam bersifat *qidam* (tidak bermula) atau *huduts* (baru)? Bagi al-Farabi, alam terjadi dengan tidak mempunyai permulaan dalam waktu, yakni tidak terjadi secara berangsur-angsur, tetapi sekaligus dengan tak berwaktu.¹³ Singkatnya, bagi al-Farabi, alam itu *taqaddum zamani*, bukan *taqaddum zati*. Jelaslah bahwa, ada perbedaan signifikan antara pandangan al-Farabi di atas dengan Aristoteles. Bagi Aristoteles, Tuhan bukan sebab bagi eksistensi wujud-wujud lain. Ia hanya sebagai sebab-pertama gerak alam semesta. Meskipun demikian, beberapa unsur pemikiran al-Farabi adalah Aristotelian, seperti tentang bahwa, Tuhan adalah esa, imateri, kekal, dan bertindak niscaya.

E. Manusia, Hewan Berfikir

Selanjutnya, al-Farabi menyusun sebuah pandangan filosofis tentang jiwa (psikologi). Al-Farabi meracik psikologinya dengan meramu pemikiran Plato, Aristoteles dan Plotinus.

12 Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, h. 118

13 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2008), h. 18

Mengadopsi kerangka berfikir Aristoteles, al-Farabi berpendapat bahwa, manusia adalah binatang rasional (*hayawan al-nathiq*), yang superior dari makhluk lainnya. Bagaimana al-Farabi menjelaskan manusia sebagai makhluk rasional?

Dalam pandangan al-Farabi, jiwa bersifat rohani, non-materi, tidak berpindah dari satu badan ke badan yang lain (reinkarnasi). Jiwa memancar dari akal ke 10. Kesatuan antara jiwa dan jasad merupakan kesatuan *accident*, artinya antara keduanya mempunyai substansi yang berbeda, dan binasanya jasad tidak membinasakan jiwa. Jiwa manusia disebut sebagai *al-nafs al-nathiqah*, yang berasal dari alam ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam *khalq*, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak. Jiwa diciptakan tatkala jasad siap menerimanya.

Jiwa manusia mempunyai daya-daya, sebagai berikut:

- (1) Daya gerak (*al-muharrakah*, *motion*), yaitu:
 - a. Makan (*al-ghadziyah*, *nutrition*)
 - b. Memelihara (*murabiyyah*, *preservation*)
 - c. Berkembang (*al-maulidah*, *reproduction*)
- (2) Daya mengetahui (*al-mudrikah*, *cognition*), yakni:
 - a. Merasa (*al-hasah*, *sensation*)
 - b. Imajinasi (*al-mutkhayyilah*, *imagination*)
- (3) Daya berfikir (*Al-nathiqah*, *intellection*), yakni:
 - a. Akal praktis (*al-'aql al-'amali*, *practical intellect*)
 - b. Akal teoritis (*al-'aql al-nazhari*, *theoretical intellect*)

Daya teoritis terbagi pada tiga tingkatan, yaitu:

- 1) Akal potensial (*al-'aql al-hayulani*, *material intellect*) baru mempunyai potensi berfikir dalam arti: melepaskan arti-arti atau bentuk-bentuk dari materinya.
- 2) Akal Aktual (*al-'aql bi al-fi'l*, *actual intellect*) telah dapat melepaskan arti-arti dari materinya, dan arti-arti itu telah mempunyai wujud dalam akal yang sebenarnya, bukan lagi dalam bentuk potensi, tetapi dalam bentuk aktual.
- 3) Akal perolehan (*al-'aql al-mustafad*, *acquired intellect*) telah dapat menangkap bentuk semata-mata yang tidak dikaitkan

dengan materi dan mempunyai kesanggupan mengadakan komunikasi dengan akal ke-10.¹⁴

'Aql bi al-quwwah (potensi) tidak dapat menjadi *'aql bi al-fi'li*, *'aql bi al-fi'li* tidak dapat menjadi *'aql al-mustafad* kecuali dengan pertolongan *'aql al-fa'al* yang terpisah darinya. Dengan kata lain, *'aql al-fa'al* menyinari *'aql bi al-quwwah* yang menaik ke *'aql bi al-fi'li*, dan *'aql bi al-fi'li* disinari oleh *'aql fa'al* yang menaik menjadi *'aql al-mustafad*.¹⁵

F. Keabadian jiwa.

Al-Farabi membagi jiwa menjadi jiwa *khalida* dan jiwa *fana*. Jiwa *khalidah* adalah jiwa yang mengetahui kebaikan dan memperaktekkannya, serta mampu melepaskan diri dari determinasi tubuh. Jiwa ini abadi, tidak hancur saat tubuh hancur. Jiwa yang telah menaik pada tingkat *akal mustafad* termasuk dalam kategori ini. Jiwa *fana* kebalikannya, yaitu jiwa yang bodoh, tidak mampu menggapai kesempurnaan karena terbelenggu oleh ikatan materi. Jiwa tipe ini akan hancur bersamaan dengan hancurnya tubuh. Namun, ada varian lain dari jiwa, yakni jiwa yang mengetahui kebaikan namun menyangkalnya, maka jiwa seperti ini tidak akan hancur, tetapi kekal, meskipun kekal dalam kesengsaraan.¹⁶

14 Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, h. 39-40
 15 Ibid., h. 40
 16 Ibid., h. 40



**RASIONALITAS
KENABIAN**

Salah satu teori penting dalam filsafat Islam yang membedakannya dengan pemikiran filosofis pra-Islam adalah teori kenabian. Karena itu, tidak keliru bila Mulyadhi Kertanegara menyatakan bahwa, teori kenabian adalah “khas Islam”.¹ Menurutnya, teori kenabian merupakan:

”Wujud tanggungjawab moral mereka (para filosof Muslim) untuk menjelaskan secara rasional dogma-dogma ajaran Islam yang mereka anut, dan di sini juga kita melihat kontribusi mereka yang signifikan pada khazanah keilmuan Islam karena teori-teori tersebut merupakan kreasi-kreasi mereka yang orisinal.”²

Sebagai gambaran awal, filsafat kenabian yang dikemukakan oleh al-Farabi ditopang oleh dua gugus argumen yakni, emanasi yang terkait erat dengan hirarki akal, dan imajinasi.

Pada bab ini, pertama akan dibedah terlebih dahulu tentang alasan mengapa al-Farabi menyusun filsafat kenabian. Selanjutnya, eksplorasi akan masuk ke inti persoalan, yakni filsafat kenabian yang akan mengupas doktrin tentang akal dan imajinasi.

A. Mengapa Teori Kenabian?

Menurut Ibrahim Madkour, al-Farabi adalah orang yang pertama mengemukakan teori kenabian,³ dalam arti bahwa, al-Farabilah

1 Mulyadhi Kertanegara, *Menyibak Tirai Kegaiban: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 103

2 Ibid., h. 104

3 Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1996), 86-87

filosof yang secara sadar menyusun sebuah dasar filosofis, dan argumen rasional tentang kenabian secara detil.

Mengapa al-Farabi menyusun filsafat kenabian? Menurut Harun Nasution, "filsafat ini dikemukakan al-Farabi untuk menentang aliran yang tidak percaya kepada nabi atau rasul (wahyu) sebagaimana yang dibawa oleh al-Razi dan lain-lain di Zaman itu."⁴ Seperti diketahui, ada sejumlah filosof yang mengingkari eksistensi kenabian, seperti Ahmad ibn Ishaq al-Ruwandi (w. akhir abad ke-3 H), dan Abu Bakar Muhammad ibn Zakaria al-Razi (865-965 M).

B. Dasar Epistemologis⁵

Al-Farabi melihat bahwa, pada awalnya, semua individu memiliki kemampuan akal yang sama. Hal tersebut dikarenakan semua individu memiliki akal potensial. Akal, sebagai bagian dari fakultas jiwa, memiliki kecenderungan (*hai'ah*) untuk memikirkan alam materi. Lalu, kecenderungan itu mewujud menjadi aktualitas di alam materi. Oleh sebab itu, menurut al-Farabi, akal aktual bukan sebuah substansi immaterial, tetapi semacam kemampuan dalam materi, seperti kemampuan-kemampuan jiwa rendah.⁶

Perubahan akal potensial menjadi akal aktual menjadikan seseorang memperoleh pengetahuan tentang konsep-konsep atau bentuk-bentuk universal. Aktualisasi tersebut terjadi karena akal aktif mengirimkan cahaya kepada akal-akal manusia, yang kemudian menjadikannya mampu melakukan abstraksi dari benda-benda yang bisa ditangkap panca indra, kemudian tersimpan dan mewujud dalam ingatan (akal) manusia. akhirnya, proses abstraksi ini melahirkan sesuatu yang *intelligible* (bentuk atau wujud yang hanya bisa dikenali atau diserap oleh akal [*intellect*]) atau konsep-konsep universal. Al-Farabi menyatakan bahwa, bentuk-bentuk yang mewujud dalam

⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 2008), h. 20

⁵ Penjelasan tentang bagian ini disarikan dari buku: Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003), h. 36-40

⁶ Ibid., h. 36

akal muncul dengan cara abstraksi dari benda-benda inderawi, bukan mengalir dari akal aktif—akal aktif berfungsi mengasah sensitivitas indrawi dan akal potensial manusia menjadi “lebih cemerlang”. Al-Farabi mengilustrasikan proses abstraksi melalui analogi potongan lilin yang menerima bentuk-bentuk bukan dengan cara dicetaki permukaannya, melainkan dengan merembesi totalitasnya, sehingga lilin tersebut berubah menjadi bentuk, misalnya bentuk seekor kuda.⁷

Selanjutnya, proses abstraksi membuat sesuatu yang *intelligibles* sebagai eksisten aktual, sebuah konsep tentang realitas yang bisa dipahami akal. Inilah yang disebut akal aktual. Akal aktual dipahami al-Farabi sebagai sebuah konsep ontologis baru dan merupakan entitas tersendiri. Lalu, bagi al-Farabi, segala sesuatu yang dapat dipahami oleh akal dapat direnungkan oleh akal aktual melalui visualisasi indrawi. Dengan kemampuan seperti ini, ia pun dapat mengenali dirinya sendiri. Akal menjadi *self-entellegible* (dapat dipahami oleh dirinya sendiri), sekaligus *self-intellective* (merenungi dirinya sendiri). Karenanya, ia akan menjadi sebuah bentuk orisinal, yang disebut sebagai akal perolehan (*'aql mustafad*). Dalam pandangan al-Farabi, akal perolehan dengan akal aktif memiliki persamaan, yaitu *self-intellective* dan *self-intellegible*. Meskipun demikian, ada perbedaan antara akal aktif dengan akal perolehan, yaitu akal aktif memiliki hirarki lebih tinggi daripada akal perolehan karena ia mutlak terpisah, dan *intelligibles* padanya lebih sederhana, tidak plural. Tampak, al-Farabi menekankan bahwa, *intelligibles* merupakan produk dari abstraksi materi, menjadi konsep baru yang merupakan entitas immaterial dan mandiri. Disinilah titik perbedaan pandangan al-Farabi dengan Aristoteles maupun Alexander.

Bagi Alexander, ketika *intelligibles* telah diabstraksikan dari materi oleh akal potensial, mereka mencapai level *habitus*, dalam keadaan diam. Akal *in habitu* kemudian dapat merenungkan *intelligible* yang tidak lagi berada di dalam materi, tetapi dalam keadaan diam di dalam pikiran itu sendiri. Ketika benar-benar merenungkan mereka, ia menjadi akal *in actu*, dan dalam level ini ia dapat mengetahui dirinya sendiri, bukan sebagai akal tetapi sebagai *intelligible*. Alexander

7 Ibid., h. 37

mengatakan dengan tegas bahwa intelligible ini—baik benda-benda materil maupun objek-objek matematis—dapat musnah, sebab mereka tidak memiliki wujud yang nyata. Oleh karena itu, bagi Alexander, keadaan ini tidak memungkinkan adanya *'aql mustafad* dalam terminologi al-Farabi.⁸

Kelemahan mencolok dari pemikiran Alexander adalah, dia tidak dapat memastikan apakah akal kita dapat mengetahui akal aktif atau tidak? Di satu sisi, Alexander mengatakan bahwa, akal manusia *in habitu*, ketika ia menjadi operatif dan merenungkan *intelligible* yang terpisah menjadi satu dengan mereka. Tetapi, ia menyatakan juga bahwa, akal yang merenungkan diri kita yang merenungkan akal abadi datang kepada kita dari luar dan bukan bagian dari pikiran kita. konsekuensinya, diri kita dapat musnah. Di sisi lain, secara kontradiktif, Alexander menegaskan bahwa, *intelligible* yang diabstraksikan dari materi dapat musnah, tetapi pada saat yang sama, ia menyatakan pula bahwa, hanya pikiran manusia yang dapat merenungkan Tuhan sehingga ia mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan yang tertinggi, memperoleh kekekalan, dan seperti Tuhan, menjadi *self intellectualive*.

Dari deskripsi di atas, jelaslah bahwa, meskipun bingkai teoritis al-Farabi memakai kerangka pikiran Alexander, namun masih ada gugus pikiran lainnya yang berkontribusi dalam pembentukan teori al-Farabi tentang status pikiran manusia dan *intelligibles*, terutama dari neo-platonisme. Asumsinya jelas bahwa ketika akal manusia mencapai wujudnya yang layak—setelah melalui proses abstraksi dengan materi—ia memperoleh status yang selayaknya sebagai *intelligible* murni. Ia menjadi *self-operatif* sesuai dengan *intelligibles*. Oleh karena itu, baik *intelligibles* ini maupun akal potensial berada dalam tahap pertengahan antara akal aktif yang tersendiri dan bentuk-bentuk materil yang diabstraksikan. Pandangan ini persis dengan doktrin Simplicius dari neo-platonisme yang melihat bahwa, ketika diaktualkan, akal potensial kembali—melalui akal *in habitu*—pada kegiatannya yang layak untuk direnungkan dan diserap. Namun, perolehan ini bukanlah sesuatu yang murni, melainkan sebuah *intelligibles* dari dunia fenomena, sebagai suatu proses peningkatan

8 Ibid., h. 38

daya pikir manusia yang meningkat satu tahap lebih tinggi.⁹

Dapat disimpulkan bahwa, bagi al-Farabi, pikiran manusia dapat mencapai kesempurnaannya ketika ia menjadi *'aql mustafad* sebagaimana dipaparkan di atas. Meskipun lebih rendah derajatnya daripada akal aktif yang telah menghasilkannya,, *'aql mustafad* merupakan aktivitas murni yang tidak lagi membutuhkan fakultas-fakultas jiwa rendah untuk aktivitasnya. Dalam tahap ini, ia dapat dibandingkan dengan akal aktif dan, bahkan, mampu merenungi akal aktif. Dalam sejumlah kasus, akal aktif dapat menjadi bentuk dari *'aql mustafad* dalam eksistensi seorang filosof sempurna atau imam (nabi). Kasus ini jarang dan sedikit. Apa yang sesungguhnya terjadi dalam kasus ini? Sebenarnya, yang terjadi adalah hanya sebagian atau derajat tertentu dari akal aktif—disebut juga sebagai *ruh al-quds* (ruh suci—yang terlibat, sementara sebagian lainnya tetap transenden bagi manusia.¹⁰

C. Nabi dan Kenabian

Percaya pada para nabi dan kenabian adalah salah satu pilar keyakinan (rukun iman) dalam doktrin Islam. Setelah beriman kepada Allah sebagai satu-satunya Tuhan, selanjutnya kaum Muslim diwajibkan percaya bahwa Allah telah mengutus manusia-manusia pilihan sebagai aktor historis penyampai pesan-pesanNya. Penganut Islam yakin, pengutusan tersebut dalam rangka misi keselamatan umat manusia. Dan utusan-utusan itu disebut nabi atau rasul.

Secara etimologis, kata nabi berasal dari bahasa Arab *nabiyy*, dan berakar-kata dari *naba'a* (bersuara pelahan, berbisik, mengagungkan, tinggi) atau *anba'a* (memberi kabar/berita.)¹¹ Dari akar kata *anba'a*,

9 Ibid., h. 39

10 Ibid., h. 39

11 Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-ʿĀlam*, al-Mathba'ah al-Kātsūlikiyyah (ed.), (Beirut: Dar El-Mashreq, 1973), h. 784. Kata *naba'a* memunyai makna lebih luas lagi dalam bahasa Inggris, seperti meramal, mengatasi, menarik diri, menasehati, dan banyak lagi, lih. J. Milton Cowan (ed.), *Hans Webr: A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut & London: Librairie du Liban & MacDonald-Evans, 1980), h. 937; lih. juga Nanang Tahqiq dan Media Zainul Bahri, "Nabi Muhammad: Sang Penutup para Nabi," 2010: 6, artikel tidak diterbitkan.

lahir istilah *nubū'ah* dan *nubuwwah*. Keduanya berarti 'pengabaran atau pemberitaan tentang hal gaib atau hal akan datang melalui ilham dari Allah.'¹² Sedangkan orang yang mendapatkan berita disebut *nabiyy* (jamak: *anbiyā'*, *nabiyyūn*, *anbā'*, *nubā'*) karena itu, secara terminologis, *nabiyy* adalah 'seseorang yang memperoleh berita tentang hal gaib atau hal yang akan datang melalui atau berdasarkan ilham dari Allah.'¹³

Bagi para filosof, termasuk al-Farabi, nabi adalah seorang yang dianugerahi bakat intelektual luar biasa sehingga dengan bakat tersebut, ia mampu mengetahui sendiri semua hal tanpa bantuan pengajaran oleh sumber-sumber eksternal. Selanjutnya, bagaimana menjelaskan secara filosofis rasionalitas kenabian?

Fazlur Rahman mengutip penjelasan al-Farabi tentang kenabian sebagai berikut:

"Pemimpin sejati—dari suatu negara yang baik—adalah pemimpin yang tidak dikendalikan oleh manusia lain dalam hal apapun. Sebaliknya, ia benar-benar telah memperoleh (sendiri) semua pengetahuan dan hikmah (*gnosis*). Ia tidak membutuhkan siapapun untuk mengarahkan dirinya dalam masalah apapun. Ini hanya terjadi dalam kasus seorang manusia yang telah dianugerahi kemampuan-kemampuan alamiah luar biasa yang mencapai kontak dengan akal aktif. Tahap ini hanya dicapai setelah manusia terlebih dahulu telah mencapai akal aktual, kemudian akal perolehan. Karena dengan pencapaian akal perolehanlah, kontak dengan akal aktif dapat dicapai sebagaimana telah ditunjukkan dalam kitab tentang jiwa. Manusia inilah yang dianggap benar-benar Raja oleh orang-orang kuno dan tentangnyalah dikatakan bahwa wahyu telah datang kepadanya. Wahyu datang kepada manusia ketika ia telah mencapai derajat ini, yakni ketika tidak ada lagi perantaraan antara ia dan akal aktif. Dengan demikian, akal

12 Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lām*, h. 784.

13 Ibid.; Nanang Tahqiq dan Media Zainul Bahri, "Nabi Muhammad: Sang Penutup para Nabi."

aktual menjadi semacam materi dan substratum bagi akal perolehan dan akal perolehan dengan sendirinya juga menjadi materi dan substratum bagi akal aktif.“

Kutipan dari al-Farabi di atas telah menunjukkan pendapat al-Farabi tentang wahyu kenabian pada level intelektual. Ada beberapa point penting dari pendapat al-Farabi tersebut:

Pertama, pada dasarnya nabi adalah manusia biasa. Yang membedakannya dengan manusia lainnya adalah pada bakat intelektualnya yang sangat luar biasa dibanding manusia biasa lainnya.

Kedua, akal para nabi pun berbeda dengan para filosof atau mistikus. Akal nabi tidak membutuhkan pengajar eksternal dan berkembang dengan sendirinya dengan bantuan Ilahi, termasuk saat melewati tahapan-tahapan aktualisasi yang dilewati oleh akal biasa.

Ketiga, pada akhir aktualisasi tersebut, akal nabi mampu menjalin kontak dengan akal aktif, yang pada saat yang bersamaan berarti menerima fakultas spesifik kenabian.¹⁴

Sebetulnya, menurut Mulyadhi Kertanegara, al-Farabi membagi kenabian menjadi dua level, yaitu level rendah dan level tinggi.¹⁵ Dalam kenabian level rendah, emanasi akal aktif bergerak *via* kecakapan rasional, lalu memasuki kecakapan imajinatif seseorang yang belum utuh mengembangkan akalnya. Hasilnya, pengetahuan yang diperoleh adalah tentang peristiwa-peristiwa spesifik-individual, baik di masa lalu, kini, maupun masa depan, di luar yang indrawi sekaligus mampu memberikan penjelasan figuratif dan kebenaran teoritis. Sedangkan kenabian pada level yang lebih tinggi. Emanasi akal aktif bergerak melalui akal yang memang dikembangkan secara penuh. Yang berujung pada terjadinya kontak antara akal individual dengan akal aktif tersebut. kemudian, emanasi memasuki kecakapan imajinatif sehingga mampu menangkap peristiwa-peristiwa khusus.¹⁶

14 Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian*, h. 50

15 Mulyadhi Kertanegara, *Menyibak Tabir Kejabilan*, h. 105

16 *Ibid.*, h. 105

D. Imajinasi, Daya Khayal

Secara panjang lebar, al-Farabi mengulas tentang kenabian pada level intelektual. Menurutny, seperti dijelaskan oleh Fazlur Rahman, ada keidentikan antara nabi, filosof dan mistikus pada level intelektual. Namun, selain keidentikan, ada pula perbedaan. Perbedaan antara nabi dengan filosof dan mistikus adalah kemampuan imajinasi. Inilah yang menjadi dasar dari proses psikologis wahyu. Dalam pandangan para filosof, fakultas imajinatif mampu menampilkan kebenaran universal dalam bentuk citra-citra indrawi dan mode-mode verbal yang khusus dan sederhana yang kemudian ditangkap oleh akal para nabi.¹⁷

Daya visualisasi dan simbolisasi merupakan fungsi khas fakultas imajinatif. Setiap datum, baik yang berupa imajinasi intelektual, indrawi, maupun emosional mewujudkan menjadi simbol-simbol yang bukan hanya jelas, kuat, namun juga mampu menggerakkan (memaksa untuk bertindak). Rahman memberikan contoh, ketika fakultas selera kita berada dalam keadaan siap, untuk menerima sebuah kesenangan misalnya, namun organ-organ kita yang lain tidak cukup kuat untuk bergerak, maka fakultas imajinatif kerap menggerakkan simbol-simbol yang hidup dan citra-citra kesenangan yang kemudian berefek menggerakkan organ-organ terkait. Contoh lainnya, meskipun jiwa emosional kita tidak dalam keadaan siap menangkap suatu objek kesenangan, sedangkan kondisi psikologis murni kita dalam keadaan siap kearah itu, fakultas imajinatif sanggup menyuguhkan citra-citra yang cocok yang dapat membawa emosi itu sendiri ke dalam tindakan dan menggerakkan organ tubuh kita. sebetulnya, al-Farabi, juga Ibn Sina, memberi contoh bahwa imajinasi mampu menggerakkan selera seksual dengan memberi sugesti berupa citra-citra yang cocok dalam pikiran.¹⁸

Problem selanjutnya adalah bagaimana proses visualisasi intelektual kebenaran keagamaan? Jelas, imajinasi mengungkapkannya dengan bahasa kiasan karena ia tidak mampu menangkap yang universal dan

17 Fazlur Rahman, *Kontroversi kenabian*, h. 56

18 *Ibid.*, h. 57

immaterial sebab ia bukan fakultas immaterial. Meskipun demikian, imajinasi tidak selalu mampu menjalankan fungsinya dalam keadaan jaga karena ia pun terlibat sebagai perantara dari fakultas *perceptual* dan fakultas *intelektual*. Karenanya, suatu tindakan dan perbuatan merupakan sebuah pembagian dan penggabungan antara perolehan citra-citra indrawi dari fakultas *perceptual* dan imajinasi yang kemudian melayani pikiran untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan praktis. Dalam kondisi tidur, jiwa mengambil jarak dari dunia *indrawi* dan tidak menjalankan fungsi bagi pikiran. Dengan kata lain, jiwa terbebas dari ikatan citra-citra indrawi. Nah, dalam kasus manusia biasa, pengambil jarakan jiwa hanya terjadi dalam mimpi. Sedangkan dalam manusia-manusia langka yang memiliki jiwa murni dan imajinasi yang kuat, pengambil jarakan tersebut dapat dilakukan dalam keadaan jaga.¹⁹

Rahman mengutip sejumlah teks kunci al-Farabi dalam *al-madinah al-Fadhilah* sebagai berikut:²⁰

“...ketika fakultas imajinatif menjadi sangat kuat dan sempurna dalam diri seorang manusia, dan sensasi-sensasi yang datang dari dunia luar atau jiwa rasional tidak dapat mengalahkannya sehingga imajinasi menjadi satu-satunya inra yang mengatur pikiran seseorang, kondisi dan keterlibatannya dalam keterjagaan seperti kondisi jiwa-jiwa manusia ketika dilepaskan dalam keadaan tidur. Dalam situasi dan kondisi seperti itu, jiwa imajinatif memvisualisasikan bentuk-bentuk *intelligible* hasil limpahan oleh akal sehat dalam bentuk kesan-kesan dan simbol-simbol perseptual.”

“Ketika kesan-kesan dan simbol-simbol ini mewujud dalam *sensus communis*, fakultas visual dipengaruhi oleh dan menerima kesan-kesan empiris. Kesan-kesan ini kemudian ditransmisikan melalui sinar visual ke udara di sekelilingnya yang dipenuhi cahaya, mewujud di udara, lalu kembali dan

19 Ibid., h. 57

20 Ibid., h. 58-59

membentur serta mempengaruhi fakultas visual di mata untuk ditransmisikan kembali pada imajinasi melalui *sensus communis*.”

“Karena keseluruhan proses ini saling terkait, apa yang semula diberikan oleh akal aktif kepada manusia dalam wujud *intelligible* dapat dipahami secara *perceptual*. Dalam kasus-kasus yang di dalamnya fakultas imajinatif melambangkan kebenaran-kebenaran dengan simbol-simbol yang sangat indah dan sempurna serta dapat diindra, manusia yang melihatnya lalu berseru, 'sungguh, Tuhan Mahaagung dan Mahabesar; apa yang telah kusaksikan adalah sesuatu yang mengagumkan yang tidak ditemukan di seluruh wilayah eksistensi.’”

Bukanlah hal mustahil ketika kekuatan imajinasi manusia mencapai kesempurnaan, limpahan bentuk-bentuk *intelligible* dari akal aktif juga dapat diperoleh dalam keadaan terjaga. Pengetahuan tentang simbol-simbol indrawi, fakta-fakta masa kini dan masa depan, atau juga simbol-simbol bentuk *intelligible immaterial* yang lebih tinggi dapat dilihatnya dengan sempurna. Oleh karena itu, tidak mustahil jika ia lalu menjadi nabi yang memberikan kabar-kabar tentang alam ilahi, berkat bentuk-bentuk *intelligibles* yang diterimanya. Ini adalah derajat tertinggi kesempurnaan yang bisa dicapai seorang manusia dengan kekuatan imajinatifnya.”

Dari penjelasan di atas, menurut Rahman, ada dua hal penting yang dapat disimpulkan dari pendapat al-Farabi: *pertama*, nabi dianugerahi kekekuatan imajinasi yang sedemikian rupa sehingga ia dapat menangkap kembali kebenaran intelektual dengan visualisasi dalam simbol-simbol visual dan akustik dalam keadaan terjaga. *Kedua*, meskipun simbol-simbol tersebut bersifat pribadi, kenyataan tersebut tidak memengaruhi kesahihan objektivitasnya. Alasannya, hal tersebut terjamin oleh fakta bahwa, kebenaran tertinggi sebagai inspirasi intelektual—yang memunculkan simbol-simbol—terjadi pada level yang dari kemungkinan kepalsuan atau kekeliruan secara *ex hypothesy* dikecualikan, dan karenanya tidak menjadi soal apakah

simbol-simbol tersebut subjektif atau objektif.²¹

Untuk meringkaskan kajian tentang doktrin tentang akal dan imajinasi sebagai basis teori kenabian ini, saya kutipkan paparan dari Mulyadhi Kertanegara. Dalam pandangan al-Farabi, kenabian merupakan interaksi antara akal dan kemampuan meniru (*mimetic*) dari daya imajinasi. Dengan kata lain, kekhasan kenabian bukan pada isi intelektualnya namun pada simbolisasi atau imitasi dari kebenaran yang memiliki kebenaran yang sama dengan yang dicapai secara demonstratif dalam filsafat. Jadi, selain daya intelektual yang memungkinkan nabi mampu menangkap *ma'qulat* (entitas-entitas abstrak) dari emanasi akal aktif, nabi pun memiliki imajinasi yang mempunyai daya *mimetic* yang kuat, yang berfungsi untuk visualisasi, simbolisasi *ma'qulat* ke dalam simbol-simbol konkrit. Dengan kemampuan tersebut, para nabi mampu mengkomunikasikan kebenaran dengan perantaraan citra indrawi ke hadapan publik nonfilosofis (umat).²²

21 Ibid., h. 59

22 Mulyadhi Kertanegara, *Menyibak Tirai Kejabilan*, h. 105-106



**UTOPIA POLITIK
DAN TASAWUF RASIONAL**

Al-Farabi dapat dikatakan sebagai filosof “yang lengkap”. Maksudnya, al-Farabi secara sistematis melakukan eksplorasi filosofis yang meliputi bidang-bidang kajian utama filsafat, mulai dari yang teoritis (metafisika dan epistemologi) sampai dengan yang praktis (politik). Dan luarbiasanya, al-Farabi mampu mengorkestrasikan pandangan metafisika dan epistemologinya untuk kemudian menjadi alas-pijak bagi filsafat politiknya. Karenanya, tak seorang pun dapat menyangkal bahwa, filsafat politik al-Farabi sangat kokoh dan ketat secara filosofis karena berakar pada pandangan metafisika dan epistemologinya.

Seyyed Hossein Nasr menyebut al-Farabi sebagai pendiri filsafat politik Islam (*the founder of islamic political philosophy*).¹ Karya monumentalnya, Kitab *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah* bukan hanya mempengaruhi para filosof setelahnya, seperti Ibn Rusyd, tetapi juga para teolog (mutakallimun). Menariknya, karya besarnya tersebut ditopang secara konseptual oleh karyanya yang lain dalam konteks filsafat praktis dan etika, seperti *Tahshil al-Sa'adah*, yang menjadikan al-Farabi sebagai satu-satunya filosof yang memiliki otoritas utama di bidang tersebut dalam filsafat Islam.²

Salahsatu kontribusi intelektual al-Farabi dalam wilayah kajian filsafat adalah teori politiknya tentang kota (negara) utama dan raja-filosof (*the philosopher-king*) yang dituangkannya dalam dua *masterpiece*-nya, yaitu *al-Siyasah al-Madaniyah* dan *Ara al-Madinah al-Fadhilah*. Selanjutnya, yang perlu digarisbawahi juga bahwa,

1 Seyyed Hossein Nasr, “Theology, Philosophy, and Spirituality”, dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations*, (New York: Crossroad Publishing Company, 1991), h. 412

2 Ibid.

filsafat politik al-Farabi sangat dipengaruhi oleh pemikiran Plato.³ JWM Bakker menyebutkan, sumber inspirasi filsafat politik al-Farabi berasal dari karya Plato, yakni *Politeia* dan *Nomoi*. Hal ini masuk akal karena karya politik Aristoteles tidak tersedia dalam terjemahan Arab.⁴ Namun, menurut Hossein Ziai, al-Farabi dipandang bukan saja mengadopsi pemikiran politik Plato, tetapi juga secara kreatif mengharmonisasikannya dengan epistemologi Aristotelian, prinsip-prinsip ontologi dan kosmologi dalam batas bingkai agama Islam.⁵ Singkatnya, seperti disimpulkan Nasr bahwa, al-Farabi menyelaraskan ide raja-filosof Plato dengan ide kenabian dalam tradisi monoteistik.⁶

A. Sosialitas Manusia dan Pembagian Kota

Al-Farabi mengupas tentang kemampuan praktis manusia, yakni kehendak (*will*) dan hasrat (*desire*). Hasrat dipahami oleh al-Farabi sebagai kesukaan manusia pada rangsangan indrawi atau khayali. Ia berlaku umum pada manusia dan hewan. Sedangkan kehendak, yang memerlukan pertimbangan dan pemikiran khusus berlaku pada manusia.⁷

Tujuan tertinggi dari kehendak dan kebebasan memilih manusia adalah kebahagiaan. Kebahagiaan dimaknai sebagai terlepasnya jiwa dari hegemoni material, dan menyatu dengan alam kawruhan. Seperti halnya Plato, al-Farabi meyakini bahwa, alam kawruhan merupakan alam yang tinggi, adi luhur.⁸

Sebagaimana Aristoteles, al-Farabi mempercayai bahwa, manusia memiliki kodrat sosial. Artinya, individu mempunyai watak sosial

³ Diane Collinson, Katelyn Plant, dan Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, h.29

⁴ JWM, Bakker, *Sejarah Filsafat dalam Islam*, (Yogyakarta: Kanisius, 1978), h. 37

⁵ Hossein Ziai, "Islamic Philosophy (falsafah)", dalam Tim Winter (Ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), h. 63

⁶ Seyyed Hossen Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", h. 412-413

⁷ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2002), h. 52

⁸ *Ibid.*, h. 52

yang takkan mampu memenuhi semua kebutuhan dan tidak mampu menggapai kebahagiaan tanpa sosialitas. Dengan kata lain, setiap orang membutuhkan orang lain untuk bertahan hidup dan mencapai kesempurnaan serta kebahagiaan. Karenanya, al-Farabi menolak cara hidup *soliter* (mengucilkan diri). Artinya, al-Farabi berpandangan bahwa, kesempurnaan dan kebahagiaan manusia hanya terpenuhi dengan melakukan hubungan dan kerjasama sosial dengan manusia lainnya. Kerjasama sosial tersebut memiliki tiga bentuk, yaitu: (1) kerjasama antar penduduk dunia pada umumnya (*ma'murah*), (2) kerjasama dalam suatu komunitas (*ummah*), (3) kerjasama antarsesama penduduk kota (*madinah*).⁹

Selanjutnya, al-Farabi melihat bahwa, kota adalah tempat terbaik bagi manusia untuk mencapai kesempurnaannya. Kota yang di dalamnya kebahagiaan menjadi mudah digapai karena sikap kooperatif para penduduknya. Al-Farabi pun mengkonstruksi suatu pandangan politik tentang kota utama (*madinah al-fadhilah*).

Al-Farabi membagi kota menjadi beberapa bentuk:

Pertama, kota kebodohan (*al-madinah al-jahiliyah*), yang terbagi menjadi:

1. Kota kebutuhan dasar atau kemestian (*al-madinah al-dharuriyah*), para penduduk kota ini tidak peduli pada watak sejati kebahagiaan. Mereka berkumpul hanya sekedar untuk menanggung kebahagiaan material dan memenuhi kebutuhan primer. Di kota ini, orang yang dipandang terbaik adalah mereka yang memiliki kemampuan manajemen untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar.
2. Kota jahat (*al-madinah al-nadzalah*), kota yang penduduknya puas dengan mencukupkan diri pada kekayaan dan kepemilikan materil. Mereka menghabiskan kekayaannya hanya untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan badani. Jadi, kota tipe ini merupakan kota "kebutuhan dasar" yang ekstrem.
3. Kota rendah (*al-madinah al-khassah*), kota yang penduduknya yang berorientasi pada kenikmatan dan kesenangan. Mereka

mementingkan hiburan dan hura-hura.

4. Kota kehormatan atau timokrasi, kota yang penduduknya berorientasi pada gengsi dan kehormatan publik. Setiap penduduk berusaha agar mereka mendapatkan penghargaan, pujian baik melalui kata-kata maupun perbuatan, dan kemuliaan diri. Sebetulnya, ada yang "baik" dalam tipe kota ini, yakni penghargaan terhadap kelebihan orang lain. Artinya, sudah ada orientasi prestasi. Karenanya, al-Farabi menyebut bahwa, kota ini adalah salah satu "yang terbaik" di antara kota-kota jahiliyah. Bahkan, ia mendekati karakteristik kota utama. Sayangnya, kelebihan yang mereka miliki tersebut tidak secara spesifik mengerucut pada kelebihan yang mengantarkan pada kebahagiaan. Karena sikap berlebihan dalam melihat kehormatan tersebut, kota tipe ini jatuh pada kategori kota tiran.
5. Kota tiranik atau despotik (*al-madinah al-taghallub*), penaklukan dan dominasi menjadi dambaan para penduduknya. Warga kota bekerjasama untuk satu tujuan: kekuasaan. Jadi, motif penduduk kota yang menghiasai kota ini adalah cinta kekuasaan. Kecintaan yang ekstrem terhadap kekuasaan membuat karakter penduduk kota ini keras, tak segan menumpahkan darah, memperbudak orang lain. Kebutuhan-kebutuhan mereka dipenuhi dengan cara eksploitsai dari orang yang ditaklukkannya. Karena sang pemimpin yang berkuasa di kota tiran ini adalah mereka yang memiliki kelebihan dalam kekuatan dan kelicikan.
6. Kota demokratis (*al-madinah al-jama'iyah*), yaitu kota yang setiap penduduknya mendapatkan keleluasaan dan dibiarkan melakukan apapun yang dikehendakinya. Penduduknya setara dan hukum mereka menyatakan bahwa, sama sekali tidak ada orang yang lebih baik daripada orang lain. Penduduknya leluasa melakukan apapun yang dikehendakinya. Dan tak ada, apakah dia itu penduduk atau bukan penduduk, dapat mengklaim berwewenang kecuali bila ia bekerja untuk memperbesar kemerdekaan mereka.

Mereka memerintah berbuat demikian mengikuti kehendak mereka yang diperintah, dan penguasa mengikuti kehendak yang dikuasainya. Menurut al-Farabi, kota demokratis merupakan kumpulan sempurna dari tujuan kota-kota jahiliah. Al-Farabi menyatakan bahwa, kota demokratis adalah kota yang paling terpuji dan bahagia di antara kota jahiliah lainnya. Semua orang menyukainya karena setiap kehendak dapat disalurkan di kota ini. Saking memikatnya, banyak orang yang bermigrasi ke kota ini. Karenanya, kota ini sangat majemuk; banyak ditemukan berbagai ras, kecenderungan yang beragam, dengan pendidikan dan proses pendewasaan yang beragam pula. Di dalamnya antara kebaikan dan keburukan terakomodasi secara sempurna. Secara jujur al-Farabi mengatakan bahwa, dari kota demokratis ini dapat muncul pribadi-pribadi bijak. Nah, pertanyaan yang muncul kemudian adalah, mengapa kota demokratis masih termasuk kota jahiliyah, bukan kota utama, padahal tipe kota ini mampu melahirkan orang-orang bijak? Al-Farabi berargumen bahwa, meskipun kota demokratis memungkinkan untuk tumbuh dan lahirnya orang-orang bijak, namun orang bijak tidak mungkin menjadi penguasa di kota demokratis. Alasannya, karena orang bijak, jika ia memerintah, akan mengarahkan tindakan-tindakan rakyat menuju ke kebahagiaan, padahal penduduk kota demokratis menginginkan penguasa yang memudahkan mereka menyalurkan kehendak dan keinginannya. Bukan pemimpin yang mengarahkan (yang di dalamnya mengandung perintah dan larangan). Oleh sebab itu, menurut al-Farabi, penduduk kota demokratis tidak akan mengangkat orang bijak sebagai pemimpin, penguasa mereka. Jadi, meskipun al-Farabi mengkategorikan kota demokratis sebagai salahsatu bentuk kota jahiliyaah, namun ia yakin, kota demokratis akan menjadi semacam transisi menuju kota utama.

Kedua, kota pembangkang atau kota korup atau kota fasiq (*al-madinah al-fasiqah*). Para penduduk kota ini pada dasarnya mengenal Tuhan dan kehidupan akhirat, tetapi gagal mengamalkannya. Mereka enggan berperilaku-praktis sesuai dengan apa yang mereka ketahui dan yakini. Mereka lebih memilih keburukan dibanding kebaikan dalam kesehariannya.

Ketiga, kota sesat (*al-madinah al-dhalalah*), yakni kota yang para penduduknya mengerti tentang pandangan yang benar dan perbuatan yang baik, namun kemudian sesat.

Keempat, kota *error* atau kota yang berubah (*al-madinah al-mubaddilah*), yaitu kota yang didalamnya begitu nyaman dengan pandangan-pandangan yang keliru tentang Tuhan atau intelek aktif. Pemimpin kota ini pada lazimnya adalah nabi palsu yang menggunakan tipu daya dan kelicikan untuk meraup dan mewujudkan tujuan-tujuannya.

Kelima, kota utama, yaitu kota yang penduduknya mengenal hakikat Tuhan, intelek aktif, kehidupan akhirat, dan bersandar pada tata nilai kebajikan.

B. Kota Utama

Lalu, bagaimana gambaran utuh kota utama ini? Al-Farabi menjelaskan beberapa elemen penting kota utama. Jika dipilah secara sistematis, ada dua unsur yang dapat menjadi pintu dalam memahami kota utama al-Farabi, yaitu kota utama sebagai tatanan organik, dan raja-filosof.

(1) Tatanan Organik.

Menurut al-Farabi, penduduk kota utama terbagi dalam kelompok-kelompok atau semacam kelas sosial. Diferensiasi kelas tersebut didasarkan pada kelebihan-kelebihan, kecenderungan alamiah, dan kebiasaan-kebiasaan dari masing-masing individu yang tergabung di dalamnya. Berdasarkan pertimbangan tersebut, suatu kelompok sosial menjadi kelompok yang layak diperintah atau

yang memerintah. Pembagian tersebut bersifat hirarkis layaknya fungsi organ tubuh. Ada yang posisinya tinggi, sedang, dan rendah. Nah, masing-masing kelompok memainkan peran sosialnya demi keseimbangan, harmoni dari kota utama.

(2) Raja-Filosof.

Bagaimana karakter pemimpin dalam kota utama? Seperti telah digambarkan sepintas di atas bahwa, teori politik al-Farabi sangat dipengaruhi oleh pemikiran politik Plato yang memadankan negara dengan tubuh manusia. Tubuh manusia memiliki fungsi masing-masing: kepala, tangan, kaki dan seterusnya. Dari semua organ tubuh, kepala adalah anggota tubuh paling penting. Hal ini disebabkan, semua tindakan manusia dikendalikan oleh kerja otak (kepala). Sedangkan otak dikendalikan oleh hati. Nah, dalam konteks negara, bagi al-Farabi, yang terpenting adalah pimpinannya. Dan secara hirarkis dibantu oleh yang lain, sebagaimana jantung dan organ lainnya mendukung kerja otak. Karenanya, al-Farabi memfokuskan perhatian dalam membedah tentang penguasa.

Secara umum, al-Farabi membuat kualifikasi penguasa ideal. Menurutnya, penguasa haruslah orang yang paling unggul, baik dalam intelektual maupun moral. Di samping daya-daya profetik yang dianugerahkan Tuhan, ada sejumlah kualitas yang harus dimiliki oleh seorang penguasa: (1) kecerdasan, (2) ingatan yang baik, (3) pikiran yang tajam, (4) cinta pada pengetahuan, (5) sikap moderat dalam hal makanan, minuman, dan seks, (6) cinta pada kejujuran, (7) kemurahan hati, (8) kesederhanaan, (9) cinta pada keadilan, (10) ketegaran dan keberanian, (11) kesehatan jasmani, (12) kefasihan berbicara.

Al-Farabi mensyaratkan, kepala negara mempunyai akal tingkatan ketiga (*'aql al-mustafad*) agar mampu menjalin komunikasi dengan akal kesepuluh (*'aql fa'al*, akal aktif). Dengan keunggulan pikiran tersebut sang kepala negara menunaikan tugasnya dengan baik, dan membina kota utama. Jika tidak ada nabi yang menjadi kepala negara, maka dapat digantikan oleh orang yang dipandang memiliki sifat nabi, yaitu filosof. Rakyat harus bekerja sesuai dengan kemampuan

masing-masing untuk kepentingan bersama. Inilah ciri negara ideal.

Memang, tidak mudah mencari pemimpin dengan kategori yang diajukan oleh al-Farabi tersebut. Namun, jika ternyata terdapat lebih dari satu orang, maka yang dipilih satu saja. Yang satu lagi menunggu giliran. Namun, jika tidak ada seorang pun yang memiliki kualifikasi tersebut maka pimpinan negara dapat dipikul secara kolektif antara warga negara yang termasuk kelas pemimpin. Misalnya berupa presidium, yang diketuai oleh seorang yang memiliki kebijaksanaan dan kearifan, dan beranggotakan seorang pencinta keadilan, seorang pemikir yang handal, seorang orator, seorang ahli perang dan seterusnya.

Apakah fungsi utama pemimpin dalam kota utama? Al-Farabi membandingkan fungsi pemimpin kota utama (wilayah politik) dengan Sebab Pertama, *the First cause* (wilayah metafisika). Pemimpin adalah penyebab bagi penyempurnaan wujud yang dipimpinnya demi mendapatkan kebahagiaan. Pada dasarnya, kebahagiaan dicapai melalui lenyapnya keburukan-keburukan (alamiah atau disengaja). *Nah*, pemimpin berperan mengelola kota agar semua bagian kota terjadi harmoni: saling terkait, serasi, teratur sehingga membuat seluruh penduduknya mampu bekerjasama untuk menyingkirkan berbagai keburukan, guna merengkuh kebaikan. Secara langsung maupun tidak langsung, al-Farabi menekankan bahwa fungsi kepala negara memiliki fungsi pedagogis, yakni sebagai guru, penuntun dan pengelola karena tidak semua orang secara fitri mengetahui cara mencapai kebahagiaan, dan tidak semua orang mengerti tentang hal-hal yang harus diketahui. Mengapa fungsi pemimpin sebagai pendidik mendapatkan perhatian khusus oleh al-Farabi? Hal tersebut dikarenakan, mendidik dan menyempurnakan seluruh penduduk kota merupakan tujuan kota utama itu sendiri.

Mendidik di sini dimaksudkan oleh al-Farabi, dalam *Tahsil al-Sa'adah*-nya, adalah memperkenalkan kebajikan-kebajikan teoritis kepada penduduk. Dengan demikian, penduduk kota utama diharapkan memiliki pengetahuan teoritis yang handal sehingga mampu menjalani kehidupan kontemplatif dan filosofis.¹⁰ Kebajikan

¹⁰ Yarnani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 67

dan pengetahuan teoritis di atas terkait dengan kebahagiaan. Menurut al-Farabi, tidak setiap manusia memiliki pengetahuan tentang kebahagiaan yang sejati dan bagaimana mendapatkannya. Sebagian, atau bahkan kebanyakan, orang membutuhkan guru atau pembimbing. Sebagian membutuhkan sedikit bimbingan, dan sebagian lainnya memerlukan banyak bimbingan. Ironisnya, meskipun seseorang mengetahui kebahagiaan dan cara meraihnya, entah tahu sendiri atau karena diajarkan oleh orang lain, namun tidak selalu ia akan berbuat sesuai dengan pengetahuannya itu bila tidak ada rangsangan atau dorongan dari luar dirinya. Karenanya, tipe orang seperti ini membutuhkan pembimbing yang membuatnya mampu berperilaku sesuai dengan apa yang diketahuinya.

Problem selanjutnya, tidak semua manusia memiliki kapasitas untuk membimbing manusia lain, atau kalau pun memiliki kapasitas tersebut tetapi mereka tidak mempunyai kapasitas dalam menyampaikan nasehat kepada orang lain. Sebagian manusia memiliki kedua kapasitas tersebut, atau salahsatunya, atau hanya memiliki sedikit, atau bahkan tidak memilikinya sama sekali. Ada pula orang-orang yang tidak membutuhkan bimbingan dan nasihat, dan pada saat yang sama memiliki dua kapasitas di atas. Ada pula orang yang membutuhkan bimbingan dan nasihat, namun memiliki kapasitas membimbing dan menasehati. Ada pula orang yang membutuhkan bimbingan dan nasihat sekaligus tidak memiliki kapasitas memberikan bimbingan dan nasihat. Berdasarkan kategorisasi yang didasarkan pada kapasitas kepemimpinannya, al-Farabi membagi tiga golongan manusia: *pertama*, pemimpin tertinggi yang memiliki kapasitas memandu dan menasehati, tidak memerlukan bimbingan dan nasehat. *Kedua*, penguasa subordinat, yakni pemimpin yang sekaligus dipimpin, karena ia memiliki kapasitas membimbing dan menasehati, tetapi masih memerlukan bimbingan dan nasehat. *Ketiga*, objek kekuasaan, yang dipimpin secara penuh karena tidak memiliki kapasitas memimpin, dan membutuhkan bimbingan dan nasehat. Kategorisasi ini digunakan oleh al-Farabi juga untuk menjelaskan struktur pejabat negara.

C. Eskatologi Politik.

Menariknya, al-Farabi memberikan muatan eskatologis dalam teori politiknya. Dalam pertimbangan al-Farabi, pada dasarnya, kebahagiaan manusia ditentukan oleh pembauran dengan intelek agen yang didapat ketika seseorang telah sampai pada tahap akal perolehan (akal mustafad). Karena itu, hanya warga kota utama saja yang mampu menggapai kebahagiaan, tetap hidup setelah mati sebab mereka telah mengaktualkan jiwa intelektual mereka yang terpisah dari badan.¹¹ Menurutnya, ada dua kemungkinan nasib negara bukan-utama secara eskatologis. Kepala dan warganegara jahil, yang sadar membuat kejahatan dan selalu bernafsu kenikmatan semu, jiwanya akan menderita selama-lamanya sesudah kematian. Namun, bagi mereka yang tak pernah mengetahui kebahagiaan yang sejati, setelah wafat, akan lahir kembali sebagai binatang dan akhirnya akan musnah tanpa bekas. Jiwa-jiwa orang yang berpengetahuan tidak kekal, hanya jiwa-jiwa orang baik saja yang hidup abadi.¹²

Teori politik al-Farabi ini memadukan utopianisme platonik dengan doktrin politik Islam. Dalam teori politik Islam, seorang imam-khalifah harus memegang teguh hukum syariah yang diwahyukan oleh Allah sebagai panduan. Istilah wahyu di sini mengingatkan kita pada pemikiran Plato, terutama tentang pencerahan intelektual aktif. Al-Farabi adalah filosof muslim pertama yang meringkaskan konsep ini dari metafisika emanasionis dan kosmologi Plotinus atau pun Proclus. Di atas pondasi inilah al-Farabi membangun utopia politiknya.

D. Tasawuf Rasional

Selain sebagai filosof, al-Farabi, yang hidup sezaman dengan Junaid al-Baghdadi (w. 911 M) dan al-Hallaj (w. 922 M), pun mempraktekkan kehidupan asketis (*zuhud*). Karena itu, tidak salah

11 Debra L. Black, "al-Farabi", h. 240

12 JWM, Bakker, *Sejarah Filsafat dalam Islam*, h. 39

jika Ibn Khalikan menggolongkan al-Farabi sebagai *zahid*. Perilaku asketis al-Farabi tersebut mempengaruhi produk pemikirannya. Bahkan, secara terang-terangan, Nasr menyatakan bahwa, "al-Farabi telah tertarik kepada kehidupan spiritual sejak muda dan mempraktekkan (cara hidup) sufi."¹³ Karena itu, selain menyusun kerangka berfikir filosofis, al-Farabi pun menyelipkan ajaran-ajaran kesufian. Namun, sudah barang tentu, ajaran tasawufnya pun memiliki muatan filosofis. Lalu, bagaimana pandangan tasawuf al-Farabi?

E. Kekhasan Tasawuf al-Farabi

1) Tasawuf Eudemonistik.

Pandangan sufistik al-Farabi bermula dari pertanyaan, bagaimana manusia meraih kebahagiaan. Tema kebahagiaan telah menyita perhatian al-Farabi sehingga ia menyusun dua buku tentang hal tersebut, yakni *Tahsil al-sa'adah* (meraih kebahagiaan) dan *al-Tanbih al-sa'adah* (membangun kebahagiaan).

Sebelum menjelaskan pandangan al-Farabi tentang kebahagiaan lebih jauh, saya akan kemukakan terlebih dahulu teori Aristoteles tentang *eudaimonia* (kebahagiaan) yang menjadi dasar dari teori etikanya, sebab al-Farabi tampak memakai kerangka analisis yang sama dengan Aristoteles. Menurut Aristoteles, seperti dijelaskan Franz Magnis Suseno, kita hendaknya hidup dan bertindak sedemikian rupa sehingga kita mencapai hidup yang baik, yang bermutu. Hidup kita akan menjadi baik bila kita mampu menggapai tujuan akhir hidup kita.¹⁴ Apakah yang dimaksud dengan tujuan akhir hidup kita? Tujuan akhir adalah tujuan yang dikejar karena dirinya sendiri, dan bukan sesuatu yang lain. Maksudnya, tujuan akhir merupakan sesuatu yang jika kita telah mendapatkannya maka kita tidak mencari lagi sesuatu yang selainnya. Menurut Aristoteles, tujuan akhir itu adalah kebahagiaan.

Al-Farabi mengamini pandangan Aristoteles di atas. Bagi

13 Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy and Spirituality," h. 413

14 Franz Magnis Suseno, *13 Model Pendekatan Etika: Bunga Rantai Teks Etika dari Plato sampai dengan Nietzsche*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), h. 39

al-Farabi, kebahagiaan, yang dicari oleh setiap individu, adalah kebahagiaan yang jika kita mendapatkannya maka kita tidak akan mencari kebahagiaan tipe yang lain.¹⁵ Bagaimana gambaran kebahagiaan yang dipikirkan oleh al-Farabi tersebut? Sebagaimana dikutip Madkour, Al-Farabi mendeskripsikan kebahagiaan sebagai, "...jika jiwa manusia menjadi sempurna di dalam wujud dimana ia tidak membutuhkan, dalam eksistensinya, kepada suatu materi."¹⁶ Hal tersebut dapat digapai dengan tindakan kehendak yang terdiri dari dua bentuk, yakni tindakan fikir dan tindakan fisik. Tidak semua orang mampu mencapai martabat kebahagiaan. Hanya jiwa yang suci dan bersih saja yang mampu meraihnya. Jiwa yang suci dapat menembus alam ghaib, melampaui alam materi menuju alam kesaksian yang hakiki dan keindahan abadi. Inilah yang disebut sebagai *ittishal* (berhubungan dengan Allah).¹⁷ Konsep *ittishal* berbeda dengan konsep *hulul* al-Hallaj. Al-Farabi tidak mencampurkan hamba dengan Tuhan. Dia hanya menekankan pada peningkatan derajat ke alam atas, dan hubungan antara manusia dengan *'aql fa'al*. memang harus diakui bahwa dalam *Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, al-Farabi yang menyebutkan bahwa, ketika manusia mencapai tingkat kebahagiaan, "maka akal fa'al bertempat di dalam dirinya." Menurut Madkour, ungkapan ini tidak boleh dibaca secara literal (harfiah), tetapi dibaca secara alegoris. Alasannya, al-Farabi sering menekankan bahwa, akal mustafad memiliki watak, tugas dan martabat yang berbeda dengan *'aql fa'al*. dan al-Farabi kerap mengungkapkan tentang adanya hirarki, terutama tingkat perbedaan antara Allah dengan alam manusia. oleh sebab itu, peleburan makhluk dengan khaliq, akal manusia dengan akal fa'al menjadi tidak mungkin.¹⁸

2) Spiritualitas yang berasas pada Rasio.

Tasawuf yang digagas oleh al-Farabi adalah tasawuf yang tidak hanya menekankan spiritualitas sebagai sebuah olah batin,

15 Ibrahim Madkour, h. 32
 16 Ibid., h. 32
 17 Ibid., h. 34
 18 Ibid., h. 40

peperangan terhadap determinasi jasad, pengasingan diri dari gemuruh hiruk-pikuk kemewahan dunia, atau metode purifikasi jiwa semata, tetapi tasawuf teoritis yang berpondasikan studi dan analisis mendalam. Menurut Ibrahim Madkour, bagi al-Farabi, kesucian jiwa tidak akan sempurna hanya dengan jalur tubuh dan amaliah badan, tetapi lebih substansial, kesempurnaan jiwa harus direngkuh melalui jalan akal aktivitas berfikir. Amalan jasmani tidak sebanding di hadapan keutamaan rasional-teoritis. Jadi, kesempurnaan jiwa diraih dengan mendidik jiwa disertai dengan meninggikan akal.¹⁹

Pada titik peninggian akal tersebutlah tasawuf al-Farabi tampak berpijak pada pandangan psikologi (tentang jiwa dan fakultas-fakultasnya) dan epistemologi, terutama tentang doktrin akalnya. Seperti telah dikemukakan pada bab tentang doktrin akal, al-Farabi melihat bahwa, setiap individu memiliki akal potensial yang jika diaktifkan secara maksimal akan mencapai derajat akal perolehan (*mustafad*), yang berarti bahwa sang individu mampu berkomunikasi dengan akal kesepuluh, yang dalam bahasa teologis disebut sebagai malaikat Jibril. Menariknya, bukan saja pemikiran psikologi dan epistemologi yang menopang tasawuf al-Farabi, tetapi juga teori kosmologi dan metafisika pun menjadi penyangga bangun pikir tawusuf al-Farabi. Bagi al-Farabi, seperti dipaparkan Madkour, hirarki kosmologi-metafisisnya melihat bahwa, masing-masing tingkatan langit bersifat spiritual. Karena itu, semakin akal berfikir secara universal, meluas menaiki tangga-tangga langit, maka semakin individu terbebas dari yang material, fisik, dan bersua dengan entitas-entitas rasional.²⁰

19 Ibid., h. 30-31
20 Ibid., h. 31-32



PENUTUP

Pada penghujung pembahasan buku ini, saya mencoba meringkaskan seluruh paparan yang telah dikemukakan sebelum sebagai sebuah rangkuman.

A. Obat dari Pembusukan Peradaban

Pembusukan peradaban terjadi ketika sebuah peradaban kehilangan titik keseimbangannya. Titik keseimbangan peradaban itu berada di tengah, antara dua kutub ekstrem: materi-spirit. Dua kutub ekstrem tersebut mencerminkan kodrat manusia: tubuh dan jiwa. Karena itu, ketika peradaban hanya berpihak pada salahsatu kutub itu, maka terjadi reduksi terhadap kemanusiaan. Efek lanjutannya, akan lahir praktek-praktek dehumanisasi.

Abad modern yang lahir dari rahim budaya Eropa menekankan dimensi lahir, kulit luar manusia. Penekanan tersebut menciptakan sahara eksistensi manusia modern dimana manusia modern mengalami dahaga eksistensi. Kehausan eksistensi tersebut dikarenakan manusia modern kehilangan perspektif tentang dirinya yang utuh, holistik, yang berjiwa sekaligus berjasad. Pemuasan pada satu sisi saja, jasad, mengakibatkan jiwa merana, ringkih, dan sakit. Manusia modern yang rapuh itu hanya dapat diobati dengan mengembalikan kesadaran manusia tentang dirinya sebagai sebuah totalitas. Dalam konteks ini, filsafat mengambil peran penting! Filsafat memang tidak menghasilkan roti, tetapi filsafat bekerja masuk, *bak* siluman, ke ruang paling dalam di sudut-sudut diri manusia; menyuntikkan kesadaran tentang hakekat diri, dari mana berasal dan kemana akan menuju.

B. Sintesis Kitab dan Hikmah

Dalam wilayah yang lebih luas, filsafat merupakan pilar peradaban, produk nalar yang menjadi alas kebudayaan. Meskipun demikian, filsafat kadang tidak diperhitungkan eksistensinya, karena, bersama agama, filsafat memfungsikan diri sebagai *software* dari bangun besar peradaban.

Kaum Muslim mewarisi harta karun intelektual Yunani berupa khazanah filsafat yang kemudian dibaca, diinterpretasi, dan direkonstruksi secara cerdas dan kreatif sampai memuncak pada suatu sintesis agung dengan doktrin Islam secara sempurna. Sintesis *kitab dan hikmah!*

Al-Farabi adalah salahsatu pemikir yang melakukan sintesis tersebut. Ia adalah salahsatu matarantai yang menghubungkan filsafat Yunani dengan filsafat Islam. Dialah yang merancang, sekaligus membangun piramida pemikiran filsafat di dunia Islam.

C. Filosof yang Zabid

Al-Farabi lahir dari keluarga militer. Berkah keluarga militer menjadi akses masuk ke pusat kekuasaan. Ia hidup secara bersahaja, meskipun menjadi intelektual istana, namun ia hidup secara asketis (*zuhud*).

Karakter utama filsafat al-Farabi adalah: teosentrik yang bersifat ekletisme-sinkretis. Karya-karya al-Farabi meliputi banyak subjek, mulai dari karya-karya filsafat, seperti metafisika, sampai musik. Interpretasinya terhadap gagasan-gagasan Aristoteles membuat dikenal sebagai salahsatu komentator Aristoteles yang paling otoritatif. Tak salah jika al-Farabi dijuluki sebagai Guru Kedua (*mu'allim al-tsani*). Walaupun begitu, filsafat al-Farabi lebih berciri *neoplatonis*.

D. Argumen Ketuhanan dan Jiwa Manusia

Pengaruh neoplatonisme terlihat dalam pandangan al-Farabi tentang metafisika, yang disebutnya sebagai *al-ilm al-ilahi*. Neoplatonisme, yang berporos pada ide emanasi, berguna untuk menjelaskan bagaimana “yang banyak” berasal dari “yang tunggal”. Dan lapangan metafisika ini pula, al-Farabi sukses memecahkan distingsi: *mahiya* dan *wujud*; *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*. Pijakan pandangan ketuhanan al-Farabi sendiri didasarkan pada elaborasi cerdasnya tentang *wajib al-wujud* (eksis dengan sendirinya, tidak bergantung kepada yang lain) dan *mumkin al-wujud* (yang eksis karena yang lain, memiliki ketergantungan pada eksistensi yang lain). Sedangkan untuk menjelaskan bagaimana dari *wajib al-wujud* Yang Esa muncul wujud yang plural, al-Farabi memakai kerangka berfikir emanasi.

Sedangkan, pandangan psikologi-filosofis al-Farabi bersejajaran dengan ide Aristoteles yang memandang manusia sebagai hewan yang berfikir. Menurut al-Farabi, jiwa manusia memiliki sejumlah daya, salahsatunya adalah daya berfikir. Inilah aspek esensial manusia yang membedakannya dengan hewan. Pandangan inilah yang menjadi salahsatu argumen al-Farabi tentang kenabian. Dan al-Farabi mengkategorisasi jiwa dari sudut abadi atau tidaknya. Menurutnya, ada jiwa yang abadi (*nafs al-khalidah*) dan jiwa yang punah (*nafs al-fana*). Jiwa abadi adalah jiwa yang mengetahui kebenaran dan mempraktekkannya, sedangkan jiwa punah adalah jiwa yang bodoh, yang terikat pada materi, dan tidak mampu mencapai kesempurnaan. Jiwa seperti ini akan hancur bersamaan dengan hancurnya tubuh. Ada jiwa jenis lain, yaitu jiwa yang mengetahui kebenaran namun tidak mempraktekkannya. Jiwa ini kekal, namun kekal dalam kesengsaraan!

E. Logika, "Alat" Penggapai Kebenaran

Al-Farabi adalah tokoh pertama yang memperkenalkan penggunaan logika dalam tradisi intelektual Muslim. Al-Farabi melihat logika sebagai ilmu tentang peraturan (pedoman) yang dapat menegakkan pikiran dan menunjukkan kepada kebenaran. Bagi al-Farabi, logika adalah "alat", bukan "jalan" untuk mencapai kebenaran.

Lalu, menurut al-Farabi, logika merupakan tata bahasa universal yang mengandung aturan berfikir yang wajib diikuti agar dapat berfikir lurus dalam bahasa apapun.

Logika menjadi alat para filosof dalam seni berfikir demonstratifnya. Seni berfikir demonstratif merupakan pembahasan dari Kebenaran Tunggal, yang dibahasakan juga dengan seni berfikir nondemonstratif dalam agama. Jadi, kebenaran filsafat dan agama tidak bertentangan, hanya cara penyajiannya saja yang berbeda.

Selain fokus pada kajian logika, al-Farabi pun melakukan proyek filosofis yang mensejajarkannya dengan Aristoteles, yakni membuat klasifikasi ilmu. Menariknya, al-Farabi tidak memasukkan alkhemi dan ilmu-ilmu esoterik dalam klasifikasi ilmu. Sikap ini ditiru oleh para filosof rasionalis pasca al-Farabi.

F. Kenabian itu Alamiah

Di zamannya, al-Farabi menghadapi tantangan intelektual, yakni munculnya sejumlah tokoh yang meragukan dan mempertanyakan dasar rasional kenabian. Karena itu, al-Farabi menyusun sebuah argumen untuk mempersembahkan sebuah pertanggungjawaban rasional tentang kenabian. Bagi al-Farabi, kenabian merupakan peristiwa alamiah. Seseorang menjadi Nabi karena memang memiliki kapasitas-kapasitas tertentu yang tidak dimiliki oleh orang para umumnya (awam), dalam hal ini tingkat akal dan kemampuan imajinatif. Para Nabi adalah individu-individu yang telah mampu menyempurnakan tingkat akalnya sampai tingkat *akal mustafad* sehingga mampu berkomunikasi dengan *akal fa'al* (malaikat jibril).

Kesempurnaan tersebut ditopang oleh daya imajinatif yang kuat sehingga mampu mengkomunikasikan kebenaran dengan bahasa yang mudah dipahami oleh orang awam.

G. Raja-Nabi atau Filosof

Al-Farabi sebagai pendiri filsafat politik Islam (*the founder of islamic political philosophy*). al-Farabi menyelaraskan ide raja-filosof Plato dengan ide kenabian dalam tradisi monoteistik. Dengan kata lain, teori politik al-Farabi ini memadukan utopianisme platonik dengan doktrin politik Islam tentang imam. Bagi al-Farabi, negara atau kota utama adalah kota dimana kebenaran mendominasi kehidupan masyarakatnya. Kota ini bersifat organik. Artinya, setiap bagian kota dan warganya laksana tubuh manusia dimana puncak kontrolnya adalah oleh akal. Akal merupakan cermin dari kebenaran. Karena itu, kota utama dipimpin oleh orang yang mengerti kebenaran, yakni Nabi. Jika Nabi tidak ada, para filosoflah yang menggantikan perannya. Mengapa nabi dan filosof? Sebab, pemimpin kota utama memiliki tugas pedagogis, yakni menyampaikan kebenaran kepada rakyatnya sekaligus membimbing mereka untuk menggapai kebahagiaan dengan mengikuti kebenaran tersebut.

Doktrin politik al-Farabi memiliki nuansa eskatologis karena ada implikasi keakhiratan, pasca kematian dari berbagai jenis kota. Pandangan ini memiliki pondasi utama dalam psikologis-filosofisnya seperti telah diungkapkan di atas tentang jiwa yang kekal dan jiwa yang punah.

H. Kebersihan Jiwa dan Ketajaman Nalar

Selain sebagai filosof, al-Farabi pun termasyhur sebagai seorang asketis, zahid, yang mempraktekkan jalan spiritual (sufi). Pandangan sufistik al-Farabi dibingkai oleh bangun fikir

etika Aristoteles. Karena itu, kita temukan bahwa, al-Farabi melakukan eksplorasi filosofis tentang kebahagiaan yang menjadi perhatian dari Aristoteles juga. Oleh sebab itu, tasawufnya dapat disebut tasawuf-eudaimonistik, artinya tasawuf yang memiliki kecenderungan untuk menjadikan kebahagiaan sebagai orientasi wacananya. Al-Farabi mencoba menggambarkan spiritual sebagai langkah pembersihan dan pendidikan jiwa yang ditopang olah olah pikir sehingga terjadi sintesis sempurna: kesucian jiwa dengan ketajaman nalar.

I. Kita dan Al-Farabi

Al-Farabi adalah salahsatu filosof dari jaman keemasan (*golden age*) intelektual Islam. Al-Farabi merupakan anak zamannya! Ide-ide al-Farabi lahir dari sebuah era dimana kaum Muslim memiliki kepercayaan diri yang sangat tinggi untuk memungut hikmah yang terserak dalam lingkungan-lingkungan budaya yang plural.

Kepercayaan diri itu lahir dari keyakinan yang kokoh bahwa, hanya ada satu sumber kebenaran, yakni Allah. Karena itu, tidak mungkin terjadi kontradiksi kebenaran. dengan kata lain, kebenaran yang terhistoriskan dalam lingkungan-lingkungan budaya yang tersebar di semua sudut bumi merupakan penampakan kebenaran dengan wajah lokalnya. Keyakinan ini mengantarkan kaum Muslim untuk bersikap inklusif, terbuka dalam menyambut cahaya-cahay kebenaran yang terpancar dari cermin-cermin budaya yang majemuk. Kaum Muslim klasik tanpa ragu mengambil "hikmah" dari Yunani, Persia, India, Cina dan yang lainnya untuk kemudian dirumuskan ulang dengan membingkainya dalam koridor doktrin asasi Islam.

Kepercayaan diri, keyakinan, dan keterbukaan untuk memungut hikmah sangat dibutuhkan dalam membangun kembali tradisi intelektual, yang dibangun dengan semangat untuk menyampaikan kebenaran Ilahiah, bukan didorong oleh motif-motif material atau proyek temporal *an sich*. Kunci untuk itu adalah, seperti sering

digemakan oleh Nurcholish Madjid, yaitu: *mukhafadzatub 'ala qadimil shalih wa al akhdu bi al-jadidi al-ashlah*, "memelihara yang lama yang baik, dan merengkuh yang baru yang lebih baik". []

Daftar Pustaka

- Sayyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, New York: the State University of New York, 1993
- Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Manifestations*, New York: Crossroad Publishing Company, 1991
- Sayyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terj. J. Mahyudin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997
- Sayed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983
- Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut al-Farabi, al-Ghazali, dan Quth al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1998
- Debora L. Black, "Al-Farabi", dalam Sayed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003
- Yamani, *Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam*, Bandung: Mizan, 2002
- Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999
- Rev. Robert Hammond, *Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York: The Hobson Book Press, 1947
- Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994
- Nurcholish Madjid, "Warisan Intelektual Islam", dalam Nurcholish Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994
- George F. Hourani, *Reason and Tradistion in Islamic Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985
- Diane Collinson, Katryn Plant, dan Robert Wilkinson, *Fifty Eastern Thinkers*, London: Routledge, 2000
- Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London dan New York: Kegan Paul International, T,Th
- Ismail R. Faruqi dan Lois Lamy al-Faruqi, *Atlas Kebudayaan Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2003
- Oliver Leaman, *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abu Bakar, Bandung: Mizan, 2005
- Majid Fakhry, *Al-Farabi Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oxford: Obeworld Publications, 2002

- Peter s Groof and Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2008
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2009
- Mulyadhi Kertanegara, *Menyibak Tirai Kegaiban: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003
- Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1996
- Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 2003
- Louis Ma'lūf, *Al-Munjid fī al-Lughab wa al-A'lām*, al-Mathba'ah al-Kātsūlikiyyah (ed.), Beirut: Dar El-Mashreq, 1973, h. 784.
- J. Milton Cowan (ed.), *Hans Wehr: A Dictionary of Modern Written Arabic*, Beirut & London: Librairie du Liban & MacDonald-Evans, 1980,
- Nanang Tahqiq dan Media Zainul Bahri, "Nabi Muhammad: Sang Penutup para Nabi," 2010: 6, artikel tidak diterbitkan.
- JWM, Bakker, *Sejarah Filsafat dalam Islam*, (Yogyakarta: Kanisius, 1978), h. 37
- Hosein Ziai, "Islamic Philosophy (falsafah)", dalam Tim Winter (Ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2002
- Franz Magnis Suseno, *13 Model Pende4katan Etika,:Bunga Rapai Teks-Teks Etika dari Plato sampai dengan Nietzsche*, Yogyakarta: Kanisius, 1997
- Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*, Bandung: Mizan, 2011.
- Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazim dan Saleh Baqir, Bandung: Mizan, 2003
- Muhsin al-Mawli, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, Jakarta: Paramadina,1996,
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2005
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina,2001

Biografi Penulis

— M. Subhi Ibrahim.



Lahir di Serang, 1 Januari 1978. Program sarjana diselesaikannya pada jurusan Tafsir Hadits, fakultas Ushuluddin di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2001), dan menamatkan S-2 pada program magister ilmu filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta (2004). Saat ini, ia menjabat sebagai ketua Program Studi Falsafah dan Agama Universitas Paramadina. Ia pun sempat menjadi direktur eksekutif Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina (2008-2010). Tulisan- tulisannya dipublikasikan di berbagai media nasional dan lokal, seperti Republika, Koran Tempo, SINDO, Radar Banten dll. Sejumlah buku (*co-author*) yang memuat tulisannya: *"30 Untaian Hikmah Ramadhan: Berantas Kemiskinan dan Kelaparan,"* (Jakarta: Tim Koordinasi Kampanye Bangkit Indonesia dan PP. Pemuda Muhammadiyah, 2006), *"Bayang-Bayang Fanatisme: Esai-Esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid,"* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), *"Doa Anak Kecil,"* (Jakarta: Penerbit Republika, 2007), *"Negara Kesejahteraan dan Globalisasi: Pengembangan Kebijakan dan Perbandingan Pengalaman,"* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008), *"Korupsi Mengorupsi Indonesia: Sebab, Akibat, dan Prospek Pemberantasan,"* (Jakarta: Gramedia, 2009), *"Mengenal Islam Jalan Tengah: Buku Daras Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi,"* (Jakarta: Dian Rakyat, 2012). Ia dapat dihubungi via email: mohammad.subhi@paramadina.ac.id, dan telpon selular: 085711337514.