

Filsafat Al-Farabi sebagai Kritik Ideologi

Nunu Burhanuddin

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bukittinggi, Sumatera Barat
email: nunuburhanuddin7@gmail.com

Received: September 11, 2017 | Accepted: January 3, 2018

Abstract

The scientific heritage of Abu Nasr al-Farabi is known to the world of Islam around fifty years ago and hasn't been fully explored and researched. For about a thousand year or more, al-Farabi philosophy has been forgotten and most of his works and masterpiece was let alone and remain untouched and almost vanished. This condition seeks an effort to place al-Farabi work in Islamic constellation horizon proportionally and comprehensively. This research is aimed at investigating al-Farabi philosophy as one of the creative and original Muslim philosophical work ideology critic. "Ideology critic" in this context is an indication that a system function's properly and cover 'a thought' and influence the material at the thought it self. Some of al-Farabi's thought can be interpreted as a concept related to ideology critic it carries, just the emergence at the greatest Greek works translation project in Islamic world, the tendency of al-Farabi to logic matter built by Aristoteles as well as problems in the best country.

Abstrak

Warisan ilmiah Abu Nasr Al-Fârabî (w. 950 M.) disinyalir baru dirasakan menggema di dunia Islam pada lima puluh tahun terakhir serta belum memperoleh kajian dan penelitian yang layak. Selama kurun waktu satu millenium lebih, filsafat Al-Fârabî dilupakan begitu saja, karya-karyanya dibiarkan berserakan di mana-mana dan bahkan nyaris hilang. Kondisi ini menuntut adanya upaya reaktualisasi untuk mendudukan filsafat Al-Fârabî dalam konstelasi khazanah keislaman secara proporsional dan komprehensif. Penelitian ini dimaksudkan untuk mempelajari filsafat Al-Fârabî sebagai hasil kreativitas filosof Muslim yang orisinal melalui analisis kritik ideologi. Pada aras ini kritik ideologi dimaksudkan dengan berfungsinya ideologi (*wadhîfah al-Ideologia*), seperti berfungsinya sistem sosial-politik-budaya dan ekonomi yang melingkup penyusun sebuah pemikiran sehingga mempengaruhi materi pemikirannya itu sendiri. Beberapa pemikiran Al-Fârabî dapat dilihat sebagai konsep yang berkaitan erat dengan kritik ideologi yang dikembangkannya, seperti munculnya proyek penerjemahan karya Yunani di dunia Islam, persoalan kesatuan Filsafat dan agama, kecenderungan Al-Fârabî terhadap logika yang dibangun oleh Aristoteles, serta persoalan Negara utama.

Keywords: Islamic philosophy, ideological criticism, traditionalism, *al-Madīnah al-Fādhilah*.

Pendahuluan

Filsafat Islam merupakan salah satu bidang studi Islam yang keberadaannya telah menimbulkan *pro* dan *kontra*. Meski banyak kalangan terutama mereka yang berpikiran maju, rasional, kritis dan terbuka menerima pemikiran filsafat Islam, tetapi banyak pula kalangan yang menilai filsafat Islam secara sinis dan *apriori*. Yang disebut terakhir ini tampak pada kalangan orientalis seperti Ernest Renan yang meragukan orisinalitas (*al-ashâlah*) filsafat Islam dengan menilainya sebagai *carbon copy* pemikiran Yunani,¹ atau seperti tuduhan Duhem yang menduga filsafat Islam sebagai *photo copy* wacana Neo-Platonisme.² Kondisi ini diperparah dengan klaim kalangan tradisionalis yang mengharamkan pemikiran filsafat karena dianggap dapat melemahkan iman.

Memang, filsafat Islam disinyalir masih menyisakan sederet bongkahan kontroversi. Hal ini terjadi lantaran filsafat Islam disinyalir mengandung unsur-unsur dari luar, terutama Hellenisme.³ Kata *falsafah*, misalnya, dipinjam dari kata Yunani, *philosophia*, yang berarti kecintaan kepada kebenaran. Dengan sedikit perubahan, kata *falsafah* diindonesiakan menjadi “filsafat” (karena adanya pengaruh ucapan Inggris, “philosophy”). Dalam bahasa Arab, filsafat disebut *al-hikmah*, yang artinya “kebijak-sanaan” atau “*wisdom*” (Inggris).⁴ Dengan mengacu kepada arti leksikal tadi, maka filsafat Islam adalah rumusan pemikiran Muslim yang ditemplei begitu saja dengan konsep Yunani. Rumusan ini meski tampak sangat kaku, tetapi ia mungkin terjadi karena proses pembentukan ontologi filsafat Islam terkait dengan proses Arabisasi. Di sisi lain, kandungan unsur Yunani menjadi kendala bagi keberatan terhadap filsafat Islam. Sebab menurut Ibn Taimiyyah dan al-Suyuthi, orang-orang Yunani pada umumnya telah melakukan kemusyrikan. Dari berbagai unsur alam pikiran Hellenik, Neoplatonisme, misalnya, merupakan salah satu yang paling berpengaruh dalam sistem filsafat Islam. Neoplatonisme merupakan falsafah kaum pagan, sehingga rekonsiliasinya dengan suatu agama wahyu menimbulkan masalah besar.⁵

Jika filsafat Islam masih menyisakan kontroversi, maka keadaan serupa juga terjadi pada tradisi filsafat al-Farabi (w. 950 M). Tradisi filsafat Paripatetik ini

¹Oliver Leamen, Pengantar Filsafat Islam, ter. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), 8.

²Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbiq* (Kairo: Dar el-Ma’arif, tt), 11.

³Istilah “Hellenisme” diperkenalkan oleh ahli sejarah dari Jerman, J. G. Droysen. Istilah ini digunakan sebagai sebutan untuk masa yang dianggapnya sebagai periode peralihan antara Yunani kuno dan dunia Kristen.

⁴Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 219.

⁵Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin...*, 219.

kurang mendapat apresiasi dan nyaris terlupakan begitu saja. Menurut Ibrahim Madkour, tradisi filsafat al-Farabi disinyalir baru benar-benar dirasakan menggema pada lima puluh tahun lampau atau lebih. Tradisi tersebut belum memperoleh pembahasan, kajian dan penelitian yang layak. Selama kurun waktu yang cukup lama filsafat al-Farabi dilupakan begitu saja. Karya-karyanya dibiarkan berserakan di mana-mana, dan banyak dari karya-karyanya yang nyaris hilang. Bahkan, orang-orang yang hidup pada zamannya membiarkan begitu saja tanpa melakukan upaya kritik.⁶

Keadaan ini berlangsung selama hampir sepuluh abad, yakni dari abad 10 M sampai abad 19 M. Baru pada pertengahan abad sembilan belas, yakni antara tahun 1890 dan 1895 M., sebuah lembaga berkedudukan di Leiden, Belanda menerbitkan dua karya al-Farabi, yaitu *Al-Tsamrah al-Mardiyyah* dan *Arâ Ahl al-Madînah al-Fadhîlah*. Upaya ini kemudian pada tiga perempat abad ke-20 Masehi diikuti oleh *Dâirah al-Ma'ârif al-Utsmâniyyah* di Haidar Abad yang menerbitkan beberapa tulisan al-Farabi yang sebelumnya berserakan dimana-mana.⁷ Meskipun penerbitan itu terkesan tidak metodologis dan terburu-buru, tetapi upaya tersebut mampu membangunkan kesadaran umat Islam terhadap kepemilikan warisan filsafat al-Farabi. Ini terbukti dengan munculnya berbagai kajian, seminar, penelitian dan penerbitan karya-karya al-Farabi lainnya.

Di antara seminar dan penelitian tersebut dilakukan Istanbul, Turki pada tahun 1950, kemudian di Baghdad, Irak pada bulan Oktober tahun 1975, dan pada dasawarsa yang sama dilakukan di Cairo, Mesir. Ketiganya dilakukan dalam rangka memperingati Seribu Tahun wafatnya al-Farabi. Dari seminar yang diadakan di Irak kemudian terbit buku *Nahnu wa al-Turâts: Qirâah Mu'âshirah li Turâtsina al-Falsafiy* yang ditulis oleh Muhammad 'Abid Al-Jabiri dan diterbitkan pada tahun 1980 dan buku *Muallafât al-Farabi* yang ditulis oleh Husein Mahfudz dan Ja'far Ali Yasin. Dari hasil seminar yang diadakan di Cairo, pada tahun 1983 diterbitkan buku *Abu Nasr al-Farabi fi al-Dzikri al-Alfiyyah Liwafâtihî* yang merupakan kumpulan makalah dari penulis ternama seperti Ibrahim Madkour, Hassan Hanafi, Muhammad Al-Bahiy, Said Zayed, Madjid Fakhri, Muhammad Abdul Muiz Nasr, Louis Gardet, George Schats, dan Profesor Dauory. Sejak itu kajian tentang filsafat al-Farabi ramai dilakukan di berbagai tempat, di Timur maupun di Barat.

Di sisi lain para filosof pasca al-Farabi seperti Ibn Sina dan Ibn Rusyd tidak menaruh minat terhadap filsafat al-Farabi. Kedua filosof ini justru membuat kubu pemikiran yang berbeda; Timur dan Barat. Bahkan, Ibn Sina mempunyai fakultas khusus dalam filsafatnya, yakni mazhab Timur berikut murid-muridnya dari generasi ke generasi. Konon di antara murid-murid Ibn Sina disinyalir banyak yang mengambil pendapat-pendapat filosofis al-Farabi dengan tidak menyandarkan kepada al-Farabi.⁸ Keadaan-keadaan di atas tentunya menuntut

⁶Ibrahim Madkour, *Al-Farabi baina al-Ams wa al-Yaum* (Kairo: Haiah al-Misriyyah al-'Ammah, 1983), 1.

⁷Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyyah, *Al-Qâimah al-Jadidah li al-Mathbû'ah al-'Arabiyyah* (Kairo: Haidar Abad, 1973), 9.

⁸Ibrahim Madkour, *Al-Farabi baina...*, 6.

adanya upaya reaktualisasi untuk mendudukan filsafat al-Farabi dalam konstelasi khazanah keislaman secara proporsional.

Tulisan sederhana ini dimaksudkan untuk mempelajari filsafat al-Farabi sebagai hasil kreativitas filosof Muslim yang orisinal melalui pengkajian aspek ideologis yang membidani kelahiran filsafatnya.

Reaktualisasi Filsafat Al-Farabi: Sebuah Persoalan

Pada bagian ini terdapat dua istilah yang penting untuk diketahui secara jelas, yakni istilah *reaktualisasi* dan istilah tradisi (*turâts*). *Pertama*, Istilah *reaktualisasi* merupakan bentukan dari kata *actual* (bahasa Inggris) yang berarti sebenarnya atau sesungguhnya dan dari kata *actualize* yang berarti mewujudkan dan melaksanakan⁹. Dari kedua akar kata ini yang lebih tepat adalah kata *actualize* yang disusun dengan *re* dan *actualize* dan menjadi *reactualization*¹⁰ yang berarti menghidupkan kembali atau mewujudkan kembali. Dalam bahasa Arab kata ini mempunyai padanannya dengan *i'âdah al-bina* yang berarti “membangun kembali”.

Dalam tulisan ini istilah *reaktualisasi* bukan diambil dari konteks filsafatnya Aristoteles seperti disebutkan di atas, tetapi merupakan istilah teknis yang merupakan padanan dari kata *tajdid* atau *tajdîd al-fahm* (pembaharuan pemahaman) atau rekonstruksi (menghidupkan kembali). Sehingga makna dari reaktualisasi dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai upaya pembaharuan pemahaman yang dilakukan oleh penulis. Secara hermeneutis, upaya ini merupakan proses pemahaman *al-qâri'* (pembaca) terhadap *al-maqrû'* (teks) yang dalam hal ini berkaitan dengan tradisi filsafat al-Farabi.

Kedua, Istilah tradisi (*turâts*). Istilah ini ditemukan dalam Alquran sebanyak satu kali, yakni dalam surat al-Fajr ayat 19, “*Wata'kulûna al-turâtsa aklan lammâ*” (*dan kamu memakan harta pusaka dengan cara mencampurbaurkan [yang halal dan yang bathil]*).¹¹ Istilah *turâts* dalam ayat ini dimaksudkan dengan harta pusaka yang ditinggalkan seseorang untuk orang-orang yang hidup setelahnya.¹² Dapat dipahami, *turâts* dalam ayat ini terbatas pada kandungan materi *an sich*. Konotasi ini dikenal pada fase awal penyebaran agama Islam, zaman Nabi, sahabat, *tabi'ien* dan periode kodifikasi ilmu-ilmu Yunani pada masa pemerintahan Daulah Abbasiyyah.

Kemudian istilah *turâts* dalam kaitannya dengan konteks kemodernan dipahami sebagai warisan pemikiran, yang merupakan istilah baru yang sebelumnya tidak dipergunakan dalam pergumulan pemikiran manusia, karena *turâts* lebih diidentikkan dengan warisan-warisan atau harta pusaka yang bersifat material. Dengan demikian *turâts* dalam konteks kemodernan lebih ditekankan sebagai khazanah yang membedakan karakteristik antara manusia dengan makhluk

⁹John M. Echols & Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta, Gramedia, 1990), 10.

¹⁰Houghton Mifflin Company, *Roget II: The New Thesaurus: Expanded Edition* (New York: The Berkeley Publishing Group, 1989), 8-9.

¹¹Q.S. 89:19.

¹²Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Turâts wa al-Hadâtsah: Munâqasât wa Dirâsât* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991), 22.

lainnya. Sebab, manusia sebagai *rasional being* (makhluk berpikir), *homo sapiens* (makhluk yang berakal), *homo creator* (makhluk yang berkarya) atau *historicism being* (makhluk yang bersejarah) mengindikasikan bahwa manusia tidak bisa disamakan dengan makhluk lainnya.

Manusia berbeda dengan burung atau makhluk-makhluk lainnya. Burung, misalnya, sejak beribu-ribu tahun yang lalu hingga sekarang tidak mengalami perubahan yang monumental. Burung adalah hewan yang tidak bersejarah, tidak menyimpan peristiwa, tidak mengakumulasi pengalaman-pengalaman dan tidak pula mewarisi eksperimen-eksperimen. Sedangkan manusia adalah kebalikan itu semua, karena dengan fenomena sejarah, manusia telah melahirkan *turâts* yang terus mengawal laju perkembangan umat dari masa ke masa. Atas pertimbangan kesejarahan manusia ini, Sa'id Asymawi mendefinisikan *turâts* sebagai akumulasi kebudayaan, tradisi dan kebiasaan yang non material. Dalam visi yang serupa 'Abid al-Jabiri mendefinisikan *turâts* sebagai peninggalan rasionalitas dan spiritualitas yang mengintegrasikan manusia untuk menjadikan yang lebih dahulu sebagai pijakan untuk yang akan datang.¹³

Dari penjelasan kedua istilah tersebut, maka konsep reaktualisasi filsafat al-Farabi memiliki signifikansi dalam membangun kembali kesadaran Arab-Islam (*al-wa'y al-'Arabî al-Islâmi*) dengan mengurai setiap persoalan pada posisi kesejarahannya. Dalam hal ini tentunya yang sangat mendesak adalah bagaimana memikir ulang (*rethinking*) dan mengkritisi konsep *historisitas* filsafat al-Farabi yang melambangkan bendera kesadaran Arab dan umat Islam secara umum. Dengan kata lain, reaktualisasi ditujukan untuk menembus wilayah kesejarahan filsafat Islam sehingga ia menjadi suatu kesatuan yang tak terpisahkan dari peta politik, dan *setting* sosial, budaya, ekonomi serta keagamaan umat Islam pada abad pertengahan.¹⁴

Reaktualisasi Filsafat Al-Farabi: Analisis Kritik Ideologi

Adalah Muḥammad 'Abid al-Jabiri (1936-...), pemikir besar dari Maroko, yang telah melakukan analisis menarik tentang tradisi filsafat Islam. Sebagai seorang dekonstruksionis, al-Jabiri telah membongkar pemahaman keliru tentang Filsafat Islam. Ia membongkar pemahaman lama dan kemudian membangun pemahaman baru tentang filsafat Islam yang lebih segar dan konstruktif. Contoh pembacaan ini sebagaimana tertuang dalam bukunya *Nahnu wa al-Turâts: Qir'ah Mu'ashirah li Turâtsinâ al-Falsafî* (Kita dan Tradisi: Reaktualisasi Tradisi Filsafat Islam). Di antara beberapa filosof yang menjadi kajian buku tersebut adalah Abu Nasr al-Farabi. Dalam pada ini, al-Jabiri menganalisis struktur bangunan yang mapan dari filsafat al-Farabi dengan cara mempelajari hubungan-hubungan antara elemen-elemen yang membuat dan menyatukan bangunan pemikiran tersebut. Dalam pembahasan itu, didapatkan model-model pemikiran, yakni model kritik

¹³Muḥammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Turâts wa al-Ḥadâtsah...*, 24.

¹⁴Muḥammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu wa al-Turâts: Qir'ah Mu'ashirah li Turâtsina al-Falsafiy* (Beirut: Markaz al-Inma, 1988), 35.

ideologi dan kritik *epistemologi*. Satu dari dua model ini akan dijelaskan secara rinci sebagai representasi aplikasi metodologinya.

Istilah *ideologi* merupakan bentukan dari kata *idea* (bahasa Yunani) yang berarti ide dan *logos* (ilmu). Dari akar kata ini de Tracy menyimpulkan ideologi sebagai ilmu yang mempelajari ide-ide dalam pengertian paling luas, yakni segenap realita kesadaran, seperti kesadaran sosial-politik-ekonomi, baik sifat, hukum maupun interaksinya dengan aspek-aspek sejenisnya.¹⁵ Dari pengertian leksikal ini, ideologi didefinisikan dengan *weltanschauung* (pandangan dunia) yang memberikan kepada manusia norma-norma benar salah, pahala-siksa, boleh-dilarang, dalam pengertiannya yang sosiologis.

Dalam wacana pemikiran al-Jabiri, istilah *ideologi* menjadi sangat penting karena ia merupakan implikasi dari pemakaian metodologinya. Ia merupakan representasi dari elemen-elemen yang membuat dan menyatukan sebuah struktur bangunan. Hal ini sebagaimana dikatakannya, bahwa dalam tradisi filsafat Islam terdapat dua kategori kandungan substansi yang perlu diaktualkan, yakni substansi pengetahuan (*al-mâddah al-Ma'rifiyyah*) dan substansi ideologi (*al-madmûn al-ideôlogi*). Substansi pengetahuan dalam filsafat Islam bahkan dalam berbagai filsafat apapun, baik filsafat klasik maupun kontemporer tercermin dalam materi-materi pengetahuannya yang disinyalir hanya hidup sekali saja. Materi-materi pengetahuan filsafat Islam atau disebut juga produk-produk filsafat Islam tersebut bersifat *statis*, terbelenggu oleh zaman dan waktu tertentu dan tidak dapat diaktualkan kembali. Sebab sebagaimana dalam tabiatnya, sebuah teori ilmu pengetahuan senantiasa berkembang dan mengalami perubahan. Jika ia hidup maka ia hanya hidup sekali saja dan jika ia mati maka ia mati sekali dan untuk selamanya.¹⁶

Sedangkan kandungan ideologi sangat berbeda dari substansi pengetahuan. Substansi ideologi adalah ideologi itu sendiri. Sebagaimana dikatakan al-Jabiri, substansi ideologi terutama berkaitan dengan bagaimana berfungsinya ideologi (*al-wadhîfah al-Ideôlogia*), seperti berfungsinya sistem sosial-politik dan ekonomi yang melingkup penyusun sebuah pemikiran sehingga mempengaruhi materi pemikirannya itu sendiri.¹⁷ Di samping itu ideologi memiliki orientasi *futuristik* dimana ia akan hidup pada masa-masa mendatang sebagaimana ia hidup pada masanya. Tetapi, tentunya watak futuristik dari ideologi tersebut berada dalam bentuk mimpinya (*fi sûrah al-hilm*). Sedangkan tabiat mimpi itu sendiri tidak mengenal ruang waktu dan zaman.

Jika kita melacak persoalan “kritik ideologi”, tampak sekali bahwa al-Jabiri mendapat *ilham* dari teori “Kuasa” Michael Foucault.¹⁸ “Kuasa” bagi Foucault

¹⁵Ma'an Zeyat, *Al-Mausû'ah al-Falsafiyah al-'Arabiyyah*, vol. 1 (Kairo: Ma'had al-Inma al-Arabiyy, tt.), 158.

¹⁶Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu...*, 48.

¹⁷Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahnu...*, 48.

¹⁸Foucault lahir di Perancis tahun 1926 dan wafat tahun 1984. Ia memperoleh bimbingan intensif dari George Canguilhem, G. Dumezil, dan J. Hyppolite. Pada tahun 1948 ia memperoleh gelar *Licence* dalam bidang filsafat, tahun 1950 memperoleh gelar *Licence* bidang psikologi dan pada

sama dengan serba banyak relasi kuasa yang bekerja di salah satu tempat atau waktu.¹⁹ Lebih lanjut, fungsi kuasa berlangsung dimana-mana. Di mana saja terdapat susunan, aturan-aturan, sistem-sistem regularis, di mana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dan dengan dunia, maka di situlah kuasa sedang bekerja. Sebagai contoh boleh disebut hubungan-hubungan *sosial-ekonomi-politik*, hubungan yang menyangkut keluarga, seksualitas, media komunikasi, pendidikan dan ilmu pengetahuan.²⁰ Dari sini kemudian diperoleh benang merah bahwa kuasa disinyalir dapat memproduksi pengetahuan, dan serentak juga dikatakan bahwa tidak ada kuasa tanpa pengetahuan.²¹

Dengan asumsi fungsi ideologis (*al-wadzîfah al-Ideôlogia*) dalam filsafat Islam dan secara khusus filsafat al-Farabi, maka al-Jabiri ingin mengatakan bahwa terbentuknya tradisi filsafat al-Farabi tidak terlepas dari elemen-elemen *sosial-politik-budaya-ekonomi* yang membentuknya. Untuk membuktikan kebenaran asumsi itu, maka kritik ideologi ini akan dilihat dalam beberapa pemikirannya, sebagai berikut:

Kritik Ideologi Kaitannya dengan Proyek Penerjemahan Karya Yunani

Terjadinya proses penerjemahan naskah-naskah Yunani ke dalam bahasa Arab pada masa Khalifah al-Ma'mun adalah merupakan persoalan besar yang sarat dengan muatan ideologis. Sekilas, seolah-olah kita menemukan semacam rangkaian “unsur kebetulan” (*anâshir al-shudfah*) berupa inisiatif Khalifah, ilmu falak yang dimiliki Yunani, perolehan dasar-dasar logika dan pemikiran filosofis. Di samping itu secara kebetulan pula menemukan buku-buku dan penjelasan-penjelasan yang memungkinkan mereka melakukan upaya pemaduan antara masalah-masalah Yunani dan akidah Islam. Lalu, setelah mengamati unsur-unsur kebetulan tersebut, timbul pertanyaan; mengapa unsur-unsur kebetulan itu terulang secara sistematis? Pertanyaan ini bukan berarti kita mengingkari suatu “kebetulan”, akan tetapi terulang-ulangnya “kebetulan” secara sistematis memberi arti adanya suatu undang-undang, adanya motivasi dahsyat yang menggerakkan proses tersebut.²²

Menurut al-Jabiri, kerja ilmiah yang dilakukan Khalifah al-Ma'mun merupakan bagian dari strategi umum yang dilakukan Daulah Abbasiyyah. Pada saat itu para petinggi dan kaum Aristokrat Persia yang mengagumi keluarga *Ahlul Bait* menginsyapi kekalahan mereka ketika menghadapi Daulah Umayyah sebagai kekalahan ideologis. Daulah Umayyah saat itu memegang kendali ideologi (yaitu: *Dîn al-Islam*) yang mampu membangun kekuatan materi dan melemahkan berbagai atraksi konfrontatif yang dimiliki kabilah-kabilah. Maka, untuk mengembalikan supremasi kekuasaannya seperti pada masa Dinasti Sasanid, kaum Aristokrat Persia

tahun 1952 memperoleh diploma dalam psikopatologi. Foucault dikenal sebagai pemiliik teori *episteme* dan teori *arkeologi* yang banyak dilirik oleh para pemikir elit seperti Arkoun dan al-Jabiri.

¹⁹K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*, vol. 2 (Jakarta: Gramedia, 1996), 319.

²⁰K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX...*, h. 320.

²¹Kuasa memproduksi pengetahuan sebagaimana pengetahuan berguna bagi kuasa. Ini sesuai dengan adagiumnya Francis Bacon (*Science is Power*).

²²Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 61.

melakukan penyerangan terhadap sumber kekuatan Arab dengan membangun kembali ideologi yang sempat terkubur, yakni ideologi *gnostik*, suatu ideologi yang didasarkan kepada keyakinan kepada sumber lain dari pengetahuan selain akal.²³ Sumber pengetahuan alternatif ini adalah *‘irfan* atau disebut *ilham ilahi* yang disinyalir tidak terputus meski risalah kenabian terputus.²⁴ Inilah yang dilakukan oleh kaum Aristokrat Persia untuk menaburkan benih keraguan terhadap agama Islam sekaligus untuk meruntuhkan supremasi kekuasaan dan Daulah Abbasiyyah.

Daulah Abbasiyyah merasakan sinyal dari serangan ideologis tersebut dan kemudian membentengi negaranya dengan rasionalitas Mu’tazilah yang mengukuhkan pendirian bahwa *akal* merupakan sumber pengetahuan yang paling otoritatif. Dan untuk memperkuat posisi rasionalitas itu, Khalifah al-Ma’mun melakukan penerjemahan karya-karya filsafat Yunani.²⁵ Sehingga menjadi jelas bahwa suburnya penerjemahan naskah Yunani didasarkan atas suatu upaya konfrontasi terhadap ideologi gnostik, Mazdakiyyah, Manawiyyah, dan lain-lain.

Kritik Ideologi Kaitannya dengan Kesatuan Filsafat dan Agama

Persoalan kesatuan Filsafat dan agama dapat ditelusuri melalui pertanyaan filosofis; apakah pemaduan itu merupakan *hasil* atau *sebab*? Dengan kata lain, apakah proyek penerjemahan filsafat Yunani menjadi motivasi bagi upaya “harmonisasi”, ataukah memang ada motivasi lain yang dimiliki oleh Daulah Abbasiyyah untuk menterjemahkan warisan-warisan Yunani dan melakukan harmonisasi dalam pemikiran Islam?²⁶

Jawaban dari pertanyaan ini dapat dikembalikan kepada al-Farabi sendiri. Ia adalah orang yang mempelajari filsafat Yunani dan mentransformasikannya ke dalam bahasa Arab. Tidak diragukan bahwa al-Farabi mendapat didikan secara islami, memegang teguh agama Islam dan dijejali dengan *ruh* peradaban Arab-Islam dan hidup pada masa paling cemerlang secara politik, sosial, dan budaya.²⁷ Di sini kita berhadapan dengan suatu pribadi yang memiliki segenap kualifikasi material, spiritual dan intelektual sehingga kita perlu menaruh perhatian sempurna terhadap kerja tersebut. Dalam konteks ini kita perlu menyadari sepenuhnya bahwa pembaca naskah-naskah Yunani tersebut bukanlah al-Farabi secara pribadi, akan tetapi Peradaban Islam (*al-Hadlârah al-Islamiyyah*) itu sendiri dengan segenap dimensinya, baik sosial, politik, sejarah, spiritual maupun pemikiran yang menjelma dalam pribadi seorang al-Farabi.

Ketika al-Farabi membaca naskah Plato dan Aristoteles, maka apakah pembacaan itu sebenarnya, motivasi apa yang mendorongnya, serta apa tujuan

²³Kaum Aristokrat Persia melakukan penyerangan ideologi dengan mempropagandakan tradisi al-Zarathustra, al-Manawiyyah dan al-Mazdakiyyah.

²⁴Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 36.

²⁵Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 36.

²⁶Muhammad ‘Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 60.

²⁷Said Zayed, *Al-Farabi wa al-Tawfiq: Dirasah li Kitabih ‘Al-Jam’u baina Ra’y al-Hakîmain*, dalam *Abu Nasr Al-Farabi fi al-Dzîkr al-Alfyyah li Wafatihî* (Kairo: Haiah al-Misriyyah al-‘Ammah, 1983), 139.

dari pembacaan tersebut? Jawaban pertanyaan ini dapat dirujuk pada bukunya *al-Jam'u baina Ra'y al-Hakimain: Aflâtûn wa Aristoteles*. Abu Nasr al-Farabi menulis:

Pada saat ini saya melihat orang-orang berselisih dan berdebat tentang baru dan kekalnya alam. Saya pun melihat bahwa diantara dua filosof besar terdahulu (Plato dan Aristoteles) terdapat perbedaan dalam menetapkan Sang Pencipta, adanya sebab-sebab dari Yang Maha *Awwal*, persoalan jiwa dan akal, kebebasan dalam melakukan hal-hal baik dan buruk, serta perbedaan dalam berbagai masalah kenegaraan, moral dan logika. Maka, dalam tulisan ini saya bermaksud untuk menengahi di antara dua pendapat tersebut dan memberi penjelasan yang memadai untuk mendapatkan titik kesepakatan di antara keduanya, dan sekaligus menghilangkan keraguan di kalangan orang-orang yang menganalisis pemikiran kedua filosof tersebut.²⁸

Dari kutipan di atas, jelas terdapat motivasi dan tujuan al-Farabi dalam menjamak dua pendapat pendahulunya, yakni terjadinya pertentangan masyarakat dalam bidang pemikiran, perselisihan pendapat seputar *hadîts* dan *qadîm*-nya alam, masalah metafisika, kenegaraan, moral dan logika. Sedangkan tujuannya adalah mensintesis pendapat-pendapat yang ada pada zamannya, yakni menyatukan pandangan keagamaan, filsafat, politik, kemasyarakatan dan menghilangkan keraguan serta mewujudkan kerjasama di antara masing-masing individu dan kelompok.²⁹ Pada saat terjadi pergolakan yang dahsyat antara berbagai kekuatan dan kepentingan yang berbeda itu nampak tidak adanya kekuatan yang mampu memaksakan ideologinya, sehingga satu-satunya *solusi* untuk meredam gejala tersebut adalah mengharmoniskan di antara kekuatan-kekuatan yang berselisih.

Abu Nasr al-Farabi mengetahui bahwa Plato lebih dulu dari Aristoteles, dan ia merupakan filosof Ketuhanan yang menjadi guru Aristoteles. Meskipun Aristoteles berbeda dengan gurunya dengan menyatakan *qadîm*-nya alam,³⁰ al-Farabi menempatkan kedua filosof itu dalam posisi dan pendapat yang sama dan tidak bertentangan. Hal itu dilakukan al-Farabi setelah menganalisis *Ontologi Aristoteles* karya Aristoteles yang dinilai al-Farabi sebagai bantahan terhadap buku Aristoteles lainnya.³¹

Dengan demikian permasalahannya bukan sekedar pembacaan terhadap teks Plato dan Aristoteles, akan tetapi terletak pada kritik ideologi dan penempatannya pada kerangka pemikiran umum. Dalam konteks ini kritik ideologi yang diberikan al-Farabi tidak menunjukkan pada upaya penipuan oleh filosof Turki itu, sebab ia selalu bersikap jujur di antara kawan dan lawannya. Kritik tersebut didasarkan kepada kondisi kedua filosof Yunani tersebut dimana mereka hidup dan berada dalam problematika yang sama.³²

²⁸Abu Nasr Al-Farabi, *Al-Jam' baina Ra'y al-Hakimain: Aflâtûn wa Aristoteles*, ed. Albert Nasri Nadir (Beirut: Dar al-Masyriq, 1960).

²⁹Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 63.

³⁰Oliver Leamen, *An Introduction...*, 37.

³¹Dalam buku '*Tobico*' dan '*Al-Sama' wa al-'Álam*', Aristoteles memakai kata-kata '*qidâm al-'Álam*' dalam konteks pengujian analogi. Lihat, Said Zayed, *Al-Farabi wa al-Tawfiq...*, 164.

³²Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 64.

Hanya saja yang menjadi persoalan, mengapa al-Farabi lebih *interest* dengan Aristoteles, tidak pada Plato atau filsafat Alexandria yang diklaim sebagai *ruh* bagi filsafat Timur dan tidak berbeda jauh dengan akidah Islam? Hal ini jelas menunjukkan bahwa seandainya al-Farabi merupakan Filosof *nâqil* yang sekedar melakukan pemindahan *an sich*, sebagaimana disangkakan oleh Renan dan Duhem, maka al-Farabi tidak akan melakukan upaya *harmonisasi*, melainkan akan mengambil satu jenis pemikiran yang tidak menuntut upaya takwil.

Kritik Ideologi Kaitannya dengan Logika Aristoteles

Persoalan lain dibalik keterlibatan yang intens terhadap filsafat Aristoteles adalah karena para filosof Islam, khususnya al-Farabi terkesan dengan logikanya. Lalu, ada apa sebenarnya dibalik logika Aristoteles? Menurut al-Jabiri, bahwa fase al-Farabi dalam peradaban Islam adalah mirip dengan fase yang alami oleh Aristoteles dalam peradaban Yunani. Fase yang dialami Aristoteles adalah fase dimana terjadi perubahan peradaban Yunani dari *mitos* ke *logos*, dari agama khurafat ke agama akal dan dari komunitas masyarakat kabilah ke masyarakat kota sampai komunitas imperium.

Begitu juga fase yang dialami al-Farabi merupakan peralihan dari *mitos* ke *logos*, dari penyembah berhala ke agama Tauhid, dari agama fitrah pada saat munculnya agama Islam ke agama rasionalitas Mu'tazilah, serta dari komunitas suku-suku ke masyarakat Mekkah sampai ke komunitas negara Daulah Islamiyyah.³³ Untuk memperjelas sisi ideologis keterlibatan al-Farabi terhadap logika Aristoteles dapat dilihat dari tabel berikut:

Struktur masyarakat Yunani	Masyarakat kabilah	Masyarakat kota	Masyarakat imperium
Struktur masyarakat Islam	Masyarakat kabilah	Masyakarot kota (Mekkah-Madinah)	Masyarakat daulah
Sistem politik Yunani	Sistem suku	Sistem kota	Sistem daulah (Alexander the Great)
Sistem politik Islam	Sistem suku (<i>'ashabiyyah</i>)	Sistem kota (mekkah-madinah)	Sitem daulah (Khalifah al-Ma'mun)
Pemikiran Yunani	Mitos (agama dewa/khurafat)	Logos (dominasi akal)	
Pemikiran Islam	Mitos (jahiliyyah/penyembah beralah)	Logos (agama tauhid-rasionalitas Mu'tazilah)	

Tabel: Analogi al-Jabiri tentang Persamaan Peradaban Yunani dan Peradaban Islam

Perkembangan dunia Islam yang tengah memasuki wilayah *logos* ini membutuhkan ilmu-ilmu *kauniyyah*, seperti ilmu-ilmu yang dimiliki Aristoteles. Sebagaimana hal yang sama pula dialami oleh para filosof Yunani, seperti Thales dan Phitagoras yang mentranformasikan ilmu-ilmu dari Mesir sebelum munculnya

³³Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Nahnu...*, 64.

Plato dan Aristoteles.³⁴ Hal itulah yang mendorong al-Farabi untuk mentransformasikan pemikiran Yunani ke dalam pemikiran Arab, terutama logika Aristoteles.

Bukan hanya sampai di situ, keterlibatan al-Farabi terhadap logika Yunani bahkan disinyalir melampaui *Categories* karya Aristoteles dan *Isagogy* karya Porphyry. Perhatikan naskah-naskah al-Farabi yang membahas masalah logika, seperti *Al-alfâz al-Musta'malah fi al-Manthiq* (istilah-istilah logika), *Al-Fusûl al-Khamsah* (Lima Pasal logika), dan *Risâlah fi al-Manthiq* (Pengantar Logika). Dari keseluruhan naskah tersebut, terlihat betapa al-Farabi menguasai masalah yang pada masa itu hanya dikuasai oleh segelintir orang Kristen yang mampu berbahasa Latin. Bahkan, karena alasan teologis, para logikawan Kristen enggan menelaah bagian pertama dari karya Aristoteles, *Analytica Priora*. Praktis, al-Farabi merupakan pemikir pertama yang menelaah bagian pertama dari karya Aristoteles itu.³⁵

Kritik Ideologi Kaitannya dengan Negara Utama

Persoalan Pemimpin Utama

Abu Nasr al-Farabi adalah filosof Muslim yang paling banyak disibukkan dengan masalah sosial dan politik. Ia memaparkan masalah-masalah kemasyarakatan dalam beberapa karangannya yang menunjukkan ketertarikannya terhadap problem yang dihadapi masyarakatnya.³⁶ Di antara karya-karyanya yang spesifik berbicara tentang problem tersebut adalah, *Al-Siyâsah al-Madînah* (Politik Negara) dan *Arâ Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (Beberapa Pemikiran Tentang Negara Utama). Kedua buku ini menempatkan al-Farabi sebagai filosof yang berpikir sistematis tentang teori-teori politik, dan bahkan kedua bukunya itu merupakan buku paling masyhur yang berkaitan dengan masalah-masalah politik.³⁷

Dalam buku tersebut al-Farabi berpendapat bahwa negara berikut segenap komponennya saling terkait, seperti tubuh dengan anggota badan lainnya. Jika satu anggota tubuh merasakan sakit maka anggota-anggota yang lain akan merasakan hal yang sama, merasa panas dan tidak bisa tidur. Penderitaan yang dirasakan oleh salah seorang anggota masyarakat harus diadukan kepada anggota-anggota yang lainnya, karena kesenangan individual tidak dibenarkan jika diketahui ada di dalam masyarakat yang 'sakit'. Maka, sebagaimana tubuh yang masing-masing mempunyai fungsi dan tugasnya, masyarakatpun harus mempunyai fungsi dan kerja tertentu. Sebab, kebahagiaan masyarakat tidak akan tercapai kecuali jika pembagian kerja di antara individu-individunya yang dibagi secara memadai sesuai

³⁴Shalah Abdul 'Alim Ibrahim, *Adwâ' 'ala al-Falsafah al-Yunâniyyah* (Kairo: Dar el-Thiba'ah al-Muhamadiyyah, 1984), 30.

³⁵Majid Fakhri, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, ter. Zaimul 'Am (Bandung: Mizan, 2001), 46.

³⁶Imam Sukardi, "Negara dan Kepemimpinan dalam Pemikiran Alfarabi", dalam *Jurnal al-A'raf*, Vol. XIV, No. 2 (2017), 285.

³⁷Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyyah...*, 87.

kemampuan masing-masing dan diramu dengan semangat tanggung jawab dan saling tolong menolong.³⁸

Tentunya kerja-kerja sosial itu bergraduasi sesuai tingkat dan tujuan akhirnya, dimana yang paling tinggi dan mulia adalah hal-hal yang berhubungan dengan pimpinan masyarakat dan kepentingannya. Pimpinan bagaikan jantung terhadap tubuh, karena ia merupakan sumber kehidupan, pangkal keharmonisan dan undang-undang. Tugasnya tidak hanya berkaitan dengan politik semata, tetapi juga berkaitan dengan moral. Karena ia adalah teladan yang menjadi ukuran dan kebahagiaan individu tersimpul di dalam menyamakan diri dengannya.³⁹

Abu Nasr al-Farabi membangun pemikirannya pada pimpinan negara dan menggantungkan semua kepentingan kepadanya. Dalam buku *Arâ al-Madînah al-Fâdlilah* al-Farabi menulis satu pasal tersendiri dengan judul *Fî Khishâl Râis al-Madînah al-Fâdlilah* (Tentang Kondisi-kondisi Pimpinan Negara Utama). Dalam judul tulisan itu, al-Farabi menetapkan kualifikasi yang dimiliki pimpinan, yakni harus keturunan orang baik, potensi anggota tubuhnya benar-benar sempurna, sempurna pemahaman dan ilustrasinya, cerdas, tangkas, kuat ingatan, baik ucapannya, cinta kepada ilmu pengetahuan, jujur, amanah, pembela keadilan, optimis, besar hati, dan menjauhi kelezatan jasmani.⁴⁰ Syarat dan kualifikasi itu ditambah lagi dengan satu kriteria yang menjauhkan dari model kualifikasi yang diajukan Plato, yaitu bahwa pimpinan negeri itu harus bisa naik ke derajat *'aql al-fa'âl* (akal aktual)⁴¹ yang dari padanya wahyu dan ilham diambil.

Eksistensi Yang Pasti (*Necessity*) dan Tidak Pasti (*contingency*)

Untuk menjelaskan persoalan bagaimana seorang pemimpin negeri dapat mencapai akal aktual yang dari padanya ia dapat memperoleh ilham, maka al-Farabi terlebih dahulu memecahkan persoalan eksistensi yang pasti (Tuhan) sekaligus membedakan dengan eksistensi lainnya yang tidak pasti atau *contingency* (baca: makhluk). Dari perbedaan ini kemudian al-Farabi menjelaskan bagaimana yang tidak pasti (makhluk) dapat berhubungan dengan yang pasti (Tuhan).

Untuk itu al-Farabi menjelaskan mengenai *wujûd* Allah melalui penalaran logis dengan term *wâjib al-Wujûd* dan *mumkin al-wujûd* sehingga dapat menyelesaikan dua persoalan mendasar, yakni persoalan penciptaan (*musykilât al-khulq*) dan persoalan wahyu (*musykilât al-wahy*). Segala sesuatu di alam ini muncul karena suatu

³⁸Abu Nasr al-Farabi, *Al-Madînah...*, 54-55; Ibrahim Madkour, *Fî al-Falsafah al-Islâmîyyah...*, 88; Muhammad Abdul Muiz Nasr, *Al-Farabi wa Nudzûm al-Hukm fî al-Qarn al-'Isyrîn*, dalam *Abu Nasr Al-Farabi...*, 139.

³⁹Abu Nasr Al-Farabi, *Al-Madînah...*, 55-56; Al-Farabi, *Tahshîl al-Sa'adah...*, 16-43; Ibrahim Madkour, *Fî al-Falsafah...*, 89.

⁴⁰Abu Nasr Al-Farabi, *Al-Madînah...*, 59-60.

⁴¹*'Aql al-fa'âl* adalah satu kualifikasi yang dekat dengan Islam. *'Aql al-fa'âl* adalah salah satu dari akal sepuluh yang (i) mengelola alam, (ii) sebagai titik yang menghubungkan antara hamba dengan Tuhan, (iii) sebagai hukum dan undang-undang yang dibutuhkan bagi kehidupan moral dan sosial. Kualifikasi ini cukup menjadi bukti kesuburan imajinasi Al-Farabi dari pada pendahulunya.

sebab di luar dirinya sendiri. Segala sesuatu (*mawjûdât*) hanya dapat ada apabila disebabkan oleh sesuatu yang lain, sehingga jelaslah bahwa keberadaannya adalah tidak pasti atau tergantung pada sesuatu yang lain.

Sedangkan *Wujûd* yang keberadaannya bersifat harus atau *wâjib al-Wujûd* (Allah), jika dengan begitu saja dianggap tidak ada, maka anggapan itu akan mengarah kepada pertentangan dengan dirinya sendiri. Perbedaan yang pasti atau *wâjib al-Wujûd* (*necessity*) dan yang tidak pasti atau tergantung (*contingency*), memang dirancang oleh para filosof, seperti al-Farabi dan Ibn Sina, untuk mempertentangkan antara Tuhan, pencipta segala sesuatu dengan apa yang telah ia ciptakan (*makhlûq*).⁴²

Hubungan Yang Pasti (*Necessity*) dan yang Tidak Pasti (*Contingency*)

Untuk menopang pemikirannya, al-Farabi memperkuat argumen di atas dengan argumen kesempurnaan Tuhan melalui akal dan *wujûd*. Dua persoalan ini kemudian bertemu dalam teori pancaran (*fikrah al-fa'idl*) atau yang dikenal dengan emanasi. Silsilah emanasi ini secara ontologi berakhir pada akal *hayulani* (*al-'aql al-hayûlaniy*) dan secara episteme berakhir pada akal aktual (*al-'aql al-fa'âl*).

Akal Materil merupakan akal pada derajat terendah, dan ia bersifat *qadîm* sekaligus *hâdîts*. Dikatakan *qadîm* karena ia terpancar dari Yang *Qadîm* (Allah) dan dikatakan *hâdîts* karena pancaran ini dapat sempurna setelah melalui perantara. Sedangkan Akal Perolehan merupakan akal pada derajat tertinggi dan terkuat dayanya dan akal inilah yang dimiliki oleh para filosof. Akal perolehan telah bergelimang dalam keabstrakan sehingga ia dapat menangkap cahaya yang dipancarkan Tuhan ke alam materi melalui Akal Yang Sepuluh.

Imajinasi: Jalur Hubungan Nabi dengan Akal Fa'âl

Bagi al-Farabi, hubungan dengan akal *fa'âl* walau jarang terjadi dan khusus bagi orang-orang tertentu saja, tetapi hubungan itu akan mudah diraih melalui dua jalur, yakni jalur akal dan jalur imajinasi atau jalur analisa dan ilham. Karena melalui penalaran dan analisa manusia akan mampu naik ke posisi akal sepuluh, serta melalui studi dan kajian jiwanya akan meningkat ke derajat *al-'aql al-mustafad* (akal limpahan) dimana ia akan menerima cahaya-cahaya ilahi.⁴³ Tentunya, tidak semua manusia mampu melakukan hubungan ini, hanyalah jiwa-jiwa yang suci yang mampu menembus tabir-tabir ghaib dan mempersepsi alam cahaya. Al-Farabi menulis:

Jiwa-jiwa yang suci tidak disibukkan oleh arah bawah dari arah atas, indra lahir tidak akan menenggelamkan indra batinnya. Pengaruhnya bisa menjalar dari tubuhnya sampai benda-benda alam dan apa yang ada di dalamnya, serta ia menerima berbagai pengetahuan dari ruh dan malaikat dengan tanpa melalui pendidikan dari manusia.⁴⁴

⁴²Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Nahwu...*, 73; Oliver Leamen, *An Introduction...*, 38-39.

⁴³Abu Nasr Al-Farabi, *Al-Madinah...*, h. 46.

⁴⁴Abu Nasr Al-Farabi, *Tsamrah al-Mardliyyah...*, h. 75; Ibrahim Madkour, *Fî al-Falsafah...*, 92.

Dari teks di atas dapat diambil kesimpulan bahwa al-Farabi telah memecahkan problem kesatuan antara langit dan bumi, antara alam ilahi dan alam manusia, dan sekaligus mengukuhkan logika keberadaan Tuhan.⁴⁵ Konsep kesatuan ini ditempuh dengan dua jalur, yakni *jadal al-Shâid* (dialektika Askendal/menaik) dan *jadal al-Nâzil* (dialektika descendal/menurun). Dialektika menaik dilakukan melalui abstraksi fakta empiris oleh panca indera untuk membentuk sintesa melalui potensi jiwa (*al-quwwah al-Nafsiyyah*) dan potensi pikir (*al-quwwah al-‘aqliyyah*). Dari proses ini kemudian akan sampai kepada derajat *al-‘aql al-mustafad* (akal limpahan) dimana ia memperoleh berbagai pengetahuan dari ruh dan malaikat dengan tanpa melalui pendidikan dari manusia. Dengan demikian ia mampu menembus tabir-tabir ghaib dan mempersepsi alam cahaya yang memungkinkan untuk merepresentasikan kerajaan langit kepada kerajaan manusia di bumi. Sedangkan dialektika menurun mengekspresikan pengetahuan yang turun dari Allah kepada alam dan manusia, melalui akal faal turun ke potensi imajinasi, daya persepsi sehingga lahir ide-ide dan gagasan-gagasan riil.⁴⁶

Dari dua jalur dialektika ini pula, berbagai problema yang sering dihadapi oleh para Mutakkalimin, misalnya, seperti masalah *al-Jabr* (keterpaksaan) dan *al-Ikhtiar* (usaha) atau masalah *al-wa’du* (janji) dan *al-wa’id* (ancaman) langsung terpecahkan. Artinya, selama manusia memfungsikan segenap potensi jiwa dan akalunya, maka ia akan mampu menembus tabir-tabir dan ketetapan ilahi. Sebaliknya ia akan memperoleh representasi segala sistem yang ada di langit dan dimanifestasikan pada tata sistemik di bumi. Dalam konteks ini persoalan manusia dari *mukhayyar* (memiliki kemampuan) dan *musayyar* (terpaksa) berpindah ke persoalan yang lebih mendalam, yakni persoalan apakah manusia ini ‘*âlim* (pandai) atau *jâhil* (bodoh).

Dari sinilah al-Farabi meletakkan konsep Negara Utama (*al-Madînah al-Fâdlilah*) sebagai lawan dari Negara Bodoh (*al-Madînah al-Jâhiliyyah*). Negara Utama, jelas dipimpin oleh seorang pimpinan utama yaitu Nabi, dan negara selanjutnya dipimpin oleh pemimpin yang memperoleh bias dari pimpinan utama seperti filosof dengan ciri-ciri dan kualifikasi sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya.

Kesimpulan

Dari gambaran di atas dapat disimpulkan bahwa warisan ilmiah al-Farabi dengan berbagai lingkaran konsentriknya merupakan sekelumit peninggalan rasionalitas dan spiritualitas yang mengintegrasikan manusia untuk menjadikan yang lebih dulu sebagai pijakan untuk yang akan datang. Beberapa pemikirannya mengajarkan kepada kita tentang penyelesaian dan pepaduan fungsi-fungsi ideologis yang dihadapinya. Oleh karenanya, interaksi dengan filsafat al-Farabi bukan sekadar kembali ke akar, tetapi juga berarti menatap masa depan yang lebih baik. Sebab, tradisi filsafat al-Farabi bukanlah merupakan simbol eksklusivisme,

⁴⁵Eksistensi Tuhan ditempuh dengan logika (*wajib dan mumkin*) melalui solusi dan pemecahan masalah penciptaan dan masalah pewahyuan.

⁴⁶Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Nahwu...*, 73-74.

tetapi lebih merupakan *partner* bagi dialog pemikiran yang konstruktif yang selanjutnya diapresiasi dalam konteks empiris yang sarat dengan benturan-benturan dan tantangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul ‘Alim, Shalah Ibrahim. 1984. *Adwâ’ ‘ala al-Falsafah al-Yunâniyyah*. Kairo: Dar el-Thiba’ah al-Muhamadiyyah.
- Al-Farabi, Abu Nasr. *Al-Ĵam’ baina Ra’y al-Ĥakîmain: Aflâtûn wa Aristoteles*. Beirut: Dar al-Fikr, 1960.
- _____. *Tahshîl al-Sa’âdah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- _____. *Tsamrah al-Mardliyyah*. Istanbul: Makatabah el-Waqf, t.t.
- _____. *Mabâdi Ârâ Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1959.
- _____. *Ihshâ al-‘Ulûm*. Istanbul: Makatabah el-Waqf, 1949.
- Al-Hadidi, Khalid. *Falsafah ‘Ilm Tashnîf al-Kutûb*. Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah 1969.
- Al-Jabiri, Muḥammad ‘Abid. *Al-Turâts wa al-Hadâtsah, Munâqasât wa Dirâsât*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1991.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Prancis*, Jakarta: Gramedia, t.t.
- Dairah al-Ma’arif al-Utsmaniyyah. *Al-Qûimah al-Jadîdah li Mathbû’ah al-‘Arabiyyah*. Haidar Abad: Dairah al-Ma’arif, 1973.
- Echols, John M. & Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta, Gramedia, 1990.
- Edward, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York-London: MacMillan Publishing Co. Inc & The Free Press, 1972.
- Fakhri, Majid. *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, ter. Zaimul ‘Am. Bandung: Mizan, 2001.
- Houghton, Mifflin. *Roget II: The New Thesaurus: Expanded Edition*. New York: The Berkeley Publishing Group, 1989.
- Leamen, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy (Pengantar Filsafat Islam)*, ter. M. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali, 1989.
- Madkour, Ibrahim. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah: Manhaj wa Tathbiqih*. Kairo: Dar el-Ma’arif, t.t.
- _____. *Al-Farabi baina al-Ams wa al-Yaum*. Kairo: Haiyah al-Misriyyah al-Ammah, 1983.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- Nasr, Abdul Muiz. *Al-Farabi wa Nudzûm al-Ĥukm fî al-Qarn al-‘Isyrîn*. Kairo, Haiyah al-Misriyyah al-Ammah, 1983.
- Nasr, Syed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1968.
- Sukardi, Imam. “Negara dan Kepemimpinan dalam Pemikiran Alfarabi”, dalam *Jurnal al-A’raf*, Vol. XIV, No. 2, 2017.

Zeyat, Ma'an. *Al-Mausû'ah al-Falsafiyah al-'Arabiyyah*. Kairo: Ma'had al-Inma al-Arabiy, 2007.

Zayed, Said. *Al-Farabi wa al-Tawfiq: Dirâsah li Kitâbihi 'Al-Jam'u baina Ra'y al-Hakâmain*. Kairo: Haiah al-Misriyyah al-'Ammah, 2001.