

**ITTISHÂL AL-WUJÛD**  
**Telaah Hermeneutis atas Ajaran Mistik Al-Fârâbî**

Iswahyudi\*

***Abstract:** Al-Fârâbî had mystical doctrines which are different from those of other philosophers, such as Shuhrawardi, al-H{allâj, al-Bust}ami, as well as Ibn 'Arabî. Al-Fârâbî's mystical doctrines indeed are unique but very few researchers who had seriously studied them. In that context, this paper seeks to discuss mystical doctrines of Al-Fârâbî. Discussion is directed to the basic assumptions, their structures, and their relevances for contemporary religious life. This study found that the basic assumptions underlying mystical Al-Fârâbî are the view of wujûd and man's relationship with God. According to Al-Fârâbî an attempt to obtain happiness is by tapping soul of nâmiyah (plant life) and soul of h}assiyah (animal spirit) in order to achieve soul of nât}iqah (soul of thinking). Through soul of nât}iqah, someone will be able to reach a gifted reason ('aql al-mustafâd). With the attainment of the gifted reason, someone will be in touch with 'Aql Fa'âl (Tenth Intellect), as a reason in wujûd rûh}iyah which serves as an intermediary between the nature of rûh}iyah with the nature of mâdiyah. Al-Fârâbî is theoretical mystics rather than practical one. Instead of the sufism of subjugation, the sufism of Al-Fârâbî is of awareness and of theoretical one.*

Al-Fârâbî memiliki ajaran mistik yang berbeda dengan filosof lain, seperti Shuhrawardi, al-H{allâj, al-Bust}ami, dan juga Ibnu 'Arabî. Ajaran mistik Al-Fârâbî sesungguhnya unik namun sangat sedikit para peneliti yang mengkajinya secara serius. Dalam konteks itulah, tulisan ini berupaya membahas ajaran mistik Al-Fârâbî. Pembahasan diarahkan kepada asumsi dasar, konstruksi ajaran, dan implikasi ajaran mistik Al-Fârâbî, serta relevansinya bagi kehidupan keberagamaan kontemporer. Kajian ini menemukan bahwa asumsi dasar yang melandasi ajaran mistik Al-Fârâbî adalah pandangannya tentang *wujûd* dan hubungan manusia dengan Tuhan. Menurut Al-Fârâbî, usaha untuk memperoleh kebahagiaan dilakukan dengan cara menekan jiwa *nâmiyah* (jiwa tumbuh-tumbuhan) dan jiwa *h}assiyah* (jiwa binatang) agar dicapai jiwa *nât}iqah* (jiwa berpikir). Melalui jiwa *nât}iqah*, seseorang akan bisa mencapai akal terlimpah ('*aql al-mustafâd*). Dengan pencapaian akal terlimpah, seseorang akan bisa

---

\*Program Doktor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya.

berhubungan dengan 'Aql Fa'âl (Akali Kesepuluh), sebagai akal dalam wujud *rûh}iyah* yang bertugas sebagai perantara antara alam *rûh}iyah* dengan alam *mâdiyah*. Ajaran mistik Al-Fârâbî adalah ajaran mistik penalaran bukan sekedar tindakan praktis. Tasawuf Al-Fârâbî adalah tasawuf kesadaran bukan penundukan dan bercorak teoritis.

**Keywords:** mistik Islam, filsafat Islam, Alfârâbî, tasawuf.

## Pendahuluan

Al-Fârâbî<sup>1</sup> selama ini dikenal sebagai seorang filsuf Muslim pasca al-Kindi. Al-Fârâbî populer dengan sebutan "guru kedua" setelah Aristoteles. Al-Fârâbî membangun sistem filsafatnya yang khas, yaitu penggabungan empat sumber sekaligus; Plato, Aristoteles, Neo Platonisme dan Islam. Dari Plato, ia mengambil konsepsi "Yang Esa", dari Aristoteles tentang prinsip gerak merindu alam materi pada sebab efisien (*The Unmoved Mover*), dan dari Neo Platonisme, Al-Fârâbî tertarik pada relasi "Yang Satu" dengan "yang banyak". Semua konsepsi tersebut ia hubungkan dengan ajaran Islam. Kesimpulannya adalah munculnya teori emanasi. Sebuah teori yang menjelaskan gradasi wujud akibat pelimpahan dari Yang Pertama (Allah). Wujud "terlimpah" adalah wujud yang hadir bukan karena kehendak Yang Pertama, tetapi kehadirannya merupakan kehadiran niscaya akibat wujud yang Wajib Ada (Allah).

Al-Fârâbî memiliki ajaran mistik yang berbeda dengan lainnya semisal Shuhrawardi, al-H{allâj, al-Bust}ami dan juga Ibnu 'Arabî. Ajaran mistik Al-Fârâbî sesungguhnya sangat unik namun, sangat sedikit para pengkaji yang memiliki konsentrasi di bidang ini.

*Pertama*, para filsuf sering dianggap berpikir liberal terutama tentang dasar-dasar agama. Para filsuf mempertanyakan doktrin-doktrin agama yang dianggap *qat}'î* (pasti) oleh kelompok ortodoksi Islam.<sup>2</sup> Akibatnya sering

---

<sup>1</sup> Alfârâbî lahir di Wasij, daerah Farab, Turkistan pada tahun 870 M/257 H. Nama lengkapnya adalah Abû Naşr Muḥammad bin Muḥammad bin Tarkham. Dari jalur bapak ia keturunan Persia, sementara dari jalur ibu ia keturunan Turki. Alfârâbî meninggal dalam usia 80 tahun pada Desember 950 M. Ia menimba ilmu dari berbagai guru. Dalam bidang bahasa, ia berguru kepada Abû Bakar al-Sarâj dan dalam logika belajar kepada Abu Bisyr Matta bin Yunus dan Yuhanna bin Jailan. Ia meninggalkan banyak karya. Hampir karya-karyanya tersebut diselesaikannya di Bagdad setelah kembalinya dari berguru kepada Yuhanna di Harran. Di antara muridnya yang terkenal beragama Kristen dalam logika adalah Yahya bin 'Adi. Lihat, Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Bandung: Rosda Karya, 2004), 65-66.

<sup>2</sup> Hal ini seperti pendapat Alfârâbî yang menyatakan bahwa Allah bukanlah Pencipta dan alam tidak dijadikan. Kritik paling tajam tentang masalah-masalah tersebut diajukan oleh al-Ghazali dalam tiga pendapat yang membuat para filsuf semisal Alfârâbî "kafir". Tiga pendapat tersebut adalah bahwa alam kekal, Tuhan tidak mengetahui hal-hal juz'iyat dan tidak ada kebangkitan jasmani di akherat. Lihat, al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1955).

disalahpahami bahwa filsuf hanyalah orang-orang yang ingin menghancurkan Islam atau telah merusak ajaran Islam. *Kedua*, ajaran mistik Al-Fârâbî diawali dari kepuasan dan kebahagiaan pikiran sebelum kebahagiaan yang lain. Ini artinya bahwa mistik Al-Fârâbî bukanlah ajaran mistik "penundukan" dan "kepasrahan total" dengan mematikan potensi kreatif akal. *Ketiga*, Al-Fârâbî ingin benar-benar mengesakan Tuhan. Ia juga ingin sungguh-sungguh membedakan Tuhan dengan makhluk dari segi apapun. Tuhan yang sangat suci tidak mungkin berhubungan langsung dengan manusia yang sangat hina. *Keempat*, membahas tentang ajaran mistik Al-Fârâbî akan menjadi anti tesa atas teorinya Sharazuri. Sharazuri, sebagaimana dikutip oleh Amroeni Drajat, mengelompokkan para sufi dan filsuf pada tiga tingkatan utama, yaitu; kelompok sufi murni yang tidak menggeluti filsafat seperti Yazîd al-Bustamî, al-Hallâj dan Ibnu 'Arabî; kelompok filsuf murni dan tidak menggeluti tasawuf seperti Al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ; dan kelompok yang menggeluti filsafat sekaligus sufi seperti Suhrawardi.<sup>3</sup> Kesimpulan Sharazuri adalah kesimpulan tendensius dengan pembelaan kuat pada Suhrawardi sehingga kurang membaca secara jeli pemikiran mistik dan perilaku sufi Al-Fârâbî. *Kelima*, mengelaborasi ajaran mistik Al-Fârâbî bisa pula menjadi alternatif ketiga dari pembagian tasawuf yang sudah mapan, yaitu tasawuf *falsafî* dan tasawuf *'amalî*.

Elaborasi panjang dalam latar belakang masalah di atas menghasilkan beberapa pertanyaan penting untuk dijawab, yaitu 1) asumsi dasar apa yang melandasi ajaran mistik Al-Fârâbî, 2) bagaimanakah konstruksi ajaran mistik Al-Fârâbî, 3) apa implikasi yang ditimbulkan dari ajaran mistik Al-Fârâbî serta relevansinya bagi kehidupan keberagaman kontemporer.

Secara teoritis, kajian ini akan memberi perspektif tentang ajaran mistik dari filsuf Al-Fârâbî. Secara praktis, penelitian ini dapat digunakan oleh siapapun dalam beberapa hal. *Pertama*, sebagai argumen untuk menolak asumsi bahwa filsafat menjerumuskan orang pada sikap liberal. *Kedua*, sebagai alternatif katagorisasi untuk menilai para pelaku tasawuf, dari katagori tasawuf *falsafî* dan tasawuf *'amalî* menjadi tasawuf dalam katagori lain. *Ketiga*, sebagai rujukan bagi upaya elaborasi-elaborasi mistik lain dalam sejarah maupun yang akan datang. *Keempat*, sebagai alat analisa untuk melihat implikasi yang ditimbulkan serta kontribusinya bagi peradaban umat Islam.

Kajian ini memakai data literer kepustakaan (*library reseach*). Data utamanya akan diambil dari buku, karya dan tulisan yang mengupas tentang mistik Al-Fârâbî seperti buku *Kitâbu Ârâ'u Ahli al-Madînah*,<sup>4</sup> *Tah}sjîlu al-*

<sup>3</sup> Amroeni Drajat, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta: LkiS, 2005), 219.

<sup>4</sup> Al-Fârâbî, *Ârâ'u Ahli al-Madînah* (Libanon: Dâr al-Mashrîq, 1986).

*Sa'adah*,<sup>5</sup> *al-Jam'u baina Ra'yi al-Hakimain*,<sup>6</sup> dan *Kitabu al-Millah*.<sup>7</sup> Kitab-kitab tersebut adalah karya Al-Fârâbî. Sedangkan tulisan-tulisan lain yang mendeskripsikan atau menganalisa tentang Al-Fârâbî, terutama masalah tentang ajaran mistik atau yang memiliki kaitan logis dengan tema tersebut, akan dijadikan sebagai sumber sekunder.

Kajian ini disusun menggunakan metode *diskriptif-analisis-kritis*. Yaitu sebuah metode yang akan mendeskripsikan berbagai informasi tentang ajaran mistik Al-Fârâbî. Deskripsi niscaya dilakukan agar setiap gagasan atau sistem pikiran yang melandasi setiap argumen mistik bisa dibaca secara sistematis sekaligus memudahkan dalam proses analisisnya. Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini, sebagai perspektif dalam analisis kritisnya adalah pendekatan hermeneutika filosofis. yaitu sebuah hermeneutika yang meruntuhkan objektivistik-metodologis menjadi subjektif-ontologis. Hermeneutika ini ini menyadari pentingnya dialog antara dua cakrawala yang berbeda (*the fusion of horizon*) antara cakrawala masa lalu dengan sekarang untuk kemudian memproduksi makna sesuai sasaran pembaca.<sup>8</sup> Hermeneutika filosofis yang akan diambil adalah hermeneutika filosofis milik Gadamer. Gadamer dipilih, bukan Heidegger atau Bultmann misalnya, karena dua alasan berikut. *Pertama*, Gadamer memiliki konsep yang tidak hanya bicara tentang eksistensi cara berada manusia, tetapi menjelaskan bagaimana tradisi memengaruhi banyak hal termasuk bahasa. *Kedua*, sebagai pembuka hermeneutika filosofis, Heidegger lebih membicarakan aspek ontologis sebuah pemahaman terhadap teks, dan banyak berargumen untuk menyerang aspek metodologis pemahaman sehingga hal-hal yang berkaitan dengan penafsiran ontologis secara praktis kurang tuntas. Sementara Bultmann membuat aplikasi ontologis spesifik pada bidang teologi,<sup>9</sup> sementara di luar teologi susah untuk diterapkan.

Konsepsi Gadamer, bila demikian, bagaimana diperlakukan untuk menjadi sebuah perspektif yang operasional bagi penelitian ini, terutama untuk melihat ajaran mistik Al-Fârâbî? Berikut adalah implikasi praksisnya:

*Pertama*, membaca pra andaian-pra andaian yang dimiliki oleh Al-Fârâbî. Pra andaian dilihat dengan menelisik relung sejarah yang menyelimuti kehidupan Al-Fârâbî.

*Kedua*, melihat dialektika pertemuan dua cakrawala, yaitu cakrawala referensial yang ditemukan oleh Al-Fârâbî; cakrawala filsafat dan cakrawala

<sup>5</sup> Al-Fârâbî, *Tahşîlu al-Sa'adah* (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1995).

<sup>6</sup> Al-Fârâbî, *Al-Jam'u baina Ra'yi al-Hakimain* (Libanon: Dâr al-Mashriq, 1986).

<sup>7</sup> Al-Fârâbî, *Kitabu al-Millah* (Libanon: Dâr al-Mashriq, 1986)

<sup>8</sup> Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critique* (London: Boston and Henley Roulledge & Kegan Paul, 1980), 3.

<sup>9</sup> M.Danial Balya, "Hermeneutika Teologis Rudolf Bultmann", dalam Nafisul 'Atho'-Arif Fahrudin, *Hermeneutika Transendental* (Yogyakarta: Ircisod, 2003), 112-129.

Islam. Cakrawala filsafat ditemukannya pada filsuf-filsuf seperti Plato, Aristoteles, Plotinus dan lain-lain. Sedangkan cakrawala Islam ditemukannya dalam al-Qur'an. Dari telusuran ini akan tampak asumsi-asumsi yang melandasi pemikiran mistik Al-Fârâbî.

*Ketiga*, menelisik produksi makna baru yang dimunculkan oleh Al-Fârâbî sebagai wujud subjektifitas pengarang. Subjektifitas tersebut akan menunjukkan posisi eksistensial Al-Fârâbî dalam domain hermeneutis tertentu. Di sini akan tampak ajaran mistik Al-Fârâbî secara utuh. Dari makna baru tersebut akan dapat dilihat pula implikasinya bagi keberagaman kontemporer.

Sangat sedikit tulisan atau karya ilmiah yang membahas tentang ajaran mistik Al-Fârâbî. Tulisan-tulisan tentang Al-Fârâbî lebih banyak difokuskan pada tema-tema metafisika atau tentang logika. Tulisan tersebut seperti karya Muhsin Mahdi, *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*<sup>10</sup>, 'Alî Abdul Wahid Wafî, *Al-Madînatu al-Fâdîlah*,<sup>11</sup> Must}afâ Ghalib, *al-Fârâbî*,<sup>12</sup> dan karya-karya lain yang setema. Karya Muhsin Mahdi mengelaborasi secara menarik tentang pendapat-pendapat Plato dan Aristoteles yang diadopsi oleh Al-Fârâbî, mulai dari logika hingga sistem metafisikanya. Buku tersebut dibagi ke dalam tiga bab. Bab pertama menjelaskan teori kebahagiaan Al-Fârâbî, bab kedua mendiskripsikan berbagai hal yang diambil Al-Fârâbî dari Plato dan bab ketiga, mengurai pendapat-pendapat Aristoteles yang diadopsi Al-Fârâbî. Karena kental nuansa diskriptif dan mencari asal usul, karya atau buku ini tidak mengelaborasi ajaran mistik dari akibat percampuran pendapat Plato dan Aristoteles tersebut.

Karya 'Ali Abdul Wafî hampir sama dengan karya Muhsin. Secara spesifik Abdul Wafî mengomentari karya Al-Fârâbî tentang konsep negara madinah. Dalam kata pengantarnya, Abdul Wafî menjelaskan bahwa keinginannya dalam mengarang buku itu adalah untuk mempermudah penjelasan tentang beberapa konsep dan istilah yang dipakai oleh Al-Fârâbî.<sup>13</sup> Karya ini sesungguhnya hanyalah kitab *sharh* (penjelas) dan tidak bersikap kritis atasnya. Lebih dari itu aspek-aspek yang bernuansa ajaran mistik kurang disinggung secara detil.

Sementara karya Must}afâ Ghalib, *al-Fârâbî*, adalah buku yang sangat bagus. Di dalamnya dibicarakan secara lengkap tentang latar belakang, pendidikan serta berbagai aspek yang berhubungan dengan filsafatnya. Di dalamnya juga diurai tentang keterpengaruhannya Al-Fârâbî pada ajaran Neo Platonisme. Penjelasannya tentang wujud dan juga hubungannya dengan alam, yang Esa dan yang banyak mendapat sorotan tajam dari Ghalib. Aspek-aspek yang memperlihatkan konsep mistiknya secara acak dan kurang tegas juga dibicarakan.

<sup>10</sup>Muhsin Mahdi, *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: The Free Press of Glencoe, 1962).

<sup>11</sup>'Ali Abdul Wahid Wafî, *al-Madînatu al-Fâdîlah* (Kairo: Nahdatu Mişra, tt).

<sup>12</sup>Must}afâ Ghalib, *al-Fârâbî* (Beirut: Dâr wa Maktabah al-Ĥilâl, 1979).

<sup>13</sup>Wahid Wafî, *al-Madînatu*, 5.

Namun, bila pembaca tidak kritis atau telah memiliki pengetahuan sebelumnya, maka pembaca tidak akan menemukan ajaran mistik tersebut. Kondisi demikian bisa dimaklumi, karena buku itu memang tidak diniatkan oleh pengarangnya untuk mengelaborasi sisi mistiknya.

Tulisan-tulisan lain lebih banyak menempatkan Al-Fârâbî sebagai bahasan umum pada saat menjelaskan metafisika Islam. Al-Fârâbî juga dibahas dalam bagian-bagian ketika mengulas Neo Platonisme Islam. Karya-karya semacam ini adalah karya-karya parsial. Hal ini disebabkan karena penulisnya berkeinginan menjelaskan tema-tema tertentu semisal metafisika Islam atau Neo Platonisme Islam tersebut. Akibatnya, bahasan Al-Fârâbî hanya sebagai *supporting ideas* (ide-ide pendukung) dari tema yang dibicarakan. Tidak banyak yang diharapkan dari karya-karya ini untuk mendapatkan informasi memadai tentang ajaran mistik Al-Fârâbî. Karya Herbert A Davidson, *al-Farabi, Avicenna & Averroes on Intellect*,<sup>14</sup> Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*,<sup>15</sup> Ian Ricard Netton, *Muslim Neoplatonist, an Introduction to The Thought of The Brethen of Purity*,<sup>16</sup> dan lain-lain.

Karya-karya lain tentang Al-Fârâbî lebih banyak dalam buku-buku filsafat Islam secara umum seperti Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam*,<sup>17</sup> Abu Rayyan, *Târikh al-Falsafî fî al-Islâm*,<sup>18</sup> Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*,<sup>19</sup> Abu Ahmadi, *Filsafat Islam*,<sup>20</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*,<sup>21</sup> Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam*,<sup>22</sup> dan karya-karya yang semisal. Secara umum, karya-karya tersebut membahas pemikiran tokoh tidak terlalu lengkap. Bisa dimaklumi karena buku-buku tersebut adalah ingin menjelaskan filsafat Islam dengan mengambil beberapa filsuf sebagai eksemplar. Bahasan-bahasan spesifik apalagi kritis kurang terlihat, terlebih bahasan tentang ajaran mistik Al-Fârâbî.

Diskripsi berbagai karya tentang Al-Fârâbî tersebut mempertegas posisi penelitian ini, yaitu ingin mengisi kekosongan bahasan kritis tentang ajaran mistik Al-Fârâbî serta kontribusinya bagi keberagaman kontemporer saat ini.

<sup>14</sup> Herbert A Davidson, *Al-Farabi, Avicenna & Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

<sup>15</sup> Parviz Morewedge (Ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, tt).

<sup>16</sup> Ian Ricard Netton, *Muslim Neoplatonist, An Introduction to The Thought of The Brethen of Purity* (London: George Allen & Unwin, 1982).

<sup>17</sup> Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam* (terj. Mulyadhi Kartanegara) (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987).

<sup>18</sup> Muhammad Abu Rayyan, *Târikh al-Falsafî fî al-Islâm* (Iskandariah: Dâr al-Ma'ârif, 1980)

<sup>19</sup> Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam* (terj. Tim Pustaka Firdaus) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).

<sup>20</sup> Abu Ahmadi, *Filsafat Islam* (Semarang: Toha Putra, 1982).

<sup>21</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo, 2004).

<sup>22</sup> Iswahyudi, *Pengantar Filsafat Islam* (Ponorogo: Ponorogo Press, 2011).

### Problem Teks

Segala sesuatu yang merajut menjadi unit sistemik dapat disebut sebagai teks. Dalam artian ini sebuah pemikiran bisa pula disebut teks. Pemikiran adalah kumpulan data-data faktual maupun konseptual yang diberi argumen logis menjadi sebuah proposisi sistemik sehingga secara rasional bisa dipertanggungjawabkan. Pemikiran tentang Tuhan misalnya, dikumpulkan dari data-data indrawi seperti bumi, langit dan lain-lain, atau merupakan konsepsi-konsepsi logis seperti Zat yang Esa, karena jika tidak Esa akan memunculkan kontradiksi antara dua keinginan Tuhan yang berbeda (tuhan A menginginkan malam, sementara tuhan B menginginkan siang). Data atau konsepsi tersebut kemudian didukung oleh argumen-argumen yang bisa berupa argumen *aqlî* maupun *naqlî*. Proposisi tentang tuhan akhirnya bisa terumuskan seperti "Tuhan adalah Zat yang Esa, tidak ada yang menyamai dan akal murni."

Pemikiran sebagai teks, tidak bisa dilepaskan dari problem teks pada umumnya. *Pertama*, Sebuah pemikiran tidak datang dalam hampa sejarah. Pemikiran hadir menampakkan dirinya sebagai anak sosial-kultural tertentu. Pengagasnya, di samping dipengaruhi oleh, meminjam Heidegger, *fore structure of understanding*,<sup>23</sup> juga memiliki "agenda" tersembunyi yang ingin disampaikan kepada objek atau subjek tertentu.<sup>24</sup> *Kedua*, watak sebuah teks, seperti diungkap Ricoeur, adalah otonom.<sup>25</sup> Ia otonom dari empat hal; otonom dari apa yang dikatakan produsen pemikiran (pengarang, untuk selanjutnya lebih sering digunakan istilah ini), otonom dari intensi pengarang, otonom dari situasi yang melingkupi pengarang dan otonom dari audiensi awal pengarang.<sup>26</sup> Asumsi paradigmatis akan otonomisasi teks atau pemikiran memberi implikasi pada beberapa hal berikut.

*Pertama*, adanya faktor ekstra linguistik yang memengaruhi sebuah pemikiran seperti kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik. *Kedua*, pentingnya menelusuri sejarah ide, suatu usaha mengidentifikasi proses terbentuknya pengetahuan dalam suatu rentang sejarah tertentu. Hal ini diperlukan untuk

---

<sup>23</sup> Yaitu pra-pemahaman yang telah eksis dalam benak seseorang dalam melihat objek. Ada tiga hal sebagai pra-pemahaman ini. Yaitu *fore having*, *foresight* dan *fore grasping*. *Fore having* adalah aksi memiliki lebih dahulu ide keseluruhan sebuah fenomena yang teliti termasuk sistem tempat sebuah fenomena berada. *Foresight* adalah aksi melihat lebih dahulu skema umum sebuah fenomena yang dilihat. Sedangkan *fore grasping* mengacu pada aksi memiliki lebih dahulu sistem konsep yang diartikulasikan dan berguna untuk menangkap setiap rincian fenomena yang diteliti. Lihat Ricard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 130-131.

<sup>24</sup> Amin Abdullah, "Al-Ta'wil al-'Ilmi: Ke Arah Paradigma Penafsiran Kitab Suci", dalam *Jurnal Media Inovasi*, No.2 Th.XI/2002, 27.

<sup>25</sup> Ahmad Norma Permata, "Hermeneutika Fenomenologis", dalam Nafisul Atho'-Arif Fahrudin, *Hermeneutika Transendenta*, 234-235.

<sup>26</sup> Ibid.

menjaga keutuhan koherensi dan kongruensi. *Koherensi* membicarakan keterkaitan dan relasi simbolik antara fakta sejarah dengan realitas, objek dan momen-momen kesadaran yang mengendalikan suatu individu atau kelompok tertentu untuk berperan sebagai subyek historis. Sementara *kongruensi* berupaya menegaskan pentingnya memperlakukan fakta-fakta tersebut sebagai bahan yang sama penting dan sejajar dengan subyektivitas pelaku sejarah.<sup>27</sup>

*Ketiga*, keberadaan pemikiran dalam bentuk tulisan atau karya menuntut adanya kesadaran pragmatik dalam studi bahasa.

Tidak mudah memahami sebuah teks, terutama tulisan (untuk selanjutnya kata-kata teks dimaksudkan dalam pengertian tulisan ini), dalam rentang yang berjarak antara produsen pemikiran (pengarang) dengan pembacanya. Kesulitan itu bisa dilihat dalam hal-hal berikut. *Pertama*, ketidaksamaan audiensi yang dituju dari sebuah teks. *Kedua*, perbedaan pengalaman antara pembaca dengan produsen pemikiran. *Ketiga*, masalah yang direspon memiliki tingkat kompleksitas yang berbeda. *Keempat*, intensi pemilik teks dengan intensi pembaca tidak selalu koheren dan *kelima*, historisitas yang melingkupi pembacaan atas teks dan pembuatan teks tidak memiliki titik kesamaan yang persis.

## Nalar Pembentuk Ajaran Mistik Al-Fârâbî

### 1. Latar Sosial-Kultural Alfârâbi

Alfârâbi lahir di daerah Wasij, daerah Farab Turkistan dari keluarga tentara. Ayahnya orang Persia dan ibunya keturunan Turki. Tahun 870 M/257 M, Alfârâbi dilahirkan.<sup>28</sup> Keluarganya adalah orang Shi'ah. Ia mendapatkan ilmu pengetahuan dari banyak guru baik muslim maupun non muslim dan banyak tempat. Ia belajar di kota Bagdad kepada Abu Bakar al-Sarraj dan Abu Bisr Matta bin Yunus. Yang pertama ahli tata bahasa Arab, sementara yang kedua, orang Kristen *maestro* logika dan filsafat. Al-Fârâbî juga pergi ke Harran untuk berguru kepada ahli logika dan filsafat Yuhanna bi Jilan. Abu Bisr Matta dan Yuhanna adalah dua orang intelektual yang bekerja di Aleppo, mengabdikan kepada raja Saifu ad-Daulah, seorang raja dari dinasti Hamdan. Pada Desember 950 M/ 335 H. Al-Fârâbî menghembuskan nafasnya yang terakhir dalam usia 80 tahun. Al-Fârâbî meninggalkan banyak murid. Salah satu muridnya yang paling terkenal dalam logika adalah Yahya bin 'Adi, seorang logikawan Kristen.

Kepintarannya dalam logika menyebabkan Al-Fârâbî dijuluki sebagai *al-Mu'allim al-Tsâni* (Guru Kedua) setelah Aristoteles. Tidak hanya dibidang logika, Al-Fârâbî menguasai beragam ilmu seperti matematika, kimia, astronomi, musik,

<sup>27</sup> Muhammad al-Fayyadl, "Intellectual History, Hermeneutika, Tradisi Islam", dalam *Jurnal Potensia*, Januari, 2003, 51.

<sup>28</sup> Abū Rayyan, *Al-Falsafat al-Islāmiyyah, Shakhshiyatuhū wa Madzāhibuhū* (ttj: MK. Iskandāriyah, tt), 367.

ilmu alam, bahasa, dan lain-lain.<sup>29</sup> Gelar Guru Kedua disebabkan ia membuat penjelasan menarik dan mudah dipahami tentang logika Aristoteles ke dalam dunia Arab. Pada perkembangan berikutnya, keterangan Al-Fârâbî ini diikuti oleh filsuf-filsuf lain dari Barat dan Eropa. Al-Fârâbî adalah filsuf produktif. Banyak karya dihasilkannya. Di antara karyanya adalah *al-Jam'u Baina Ra'yi al-H}âkimaini*, *'Uyûn al-Masâil*, *Ârâu Ahl al-Mâdinah*, *Tah}s}îlu as-Sa'âdah*, *Ih}s}âu al-Ulûm* dan *Agrâdu Mâ Ba'da al-T}bî'ah*. Hasil karya al-Fârâbî, sebagaimana komentar Amroeni Drajat, diklasifikasikan ke dalam dua hal; yaitu karya tentang logika dan non-logika. Karya logika ditunjukkan dengan komentar Al-Fârâbî atas *Organon* milik Aristoteles. Seperti diketahui, *Organon* Aristoteles terdiri dari banyak hal seperti *Isagog*, *The Categories*, *Hermeneutica* dan lain-lain. Sedangkan karya Al-Fârâbî non logika seperti bahasan tentang politik, psikologi, etika dan lain-lain.<sup>30</sup>

Bagdad dan juga Aleppo adalah pusat kebudayaan pada saat itu. Nuansa yang melingkupinya adalah nuansa kekuasaan Abbasiyah. Masa ini adalah masa penerjemahan yang besar atas karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab. Masa ini juga masa pencarian identitas golongan dan dalil-dalil keagamaan untuk memperkuat posisi politis tertentu. Awal kalinya, pencarian tersebut berkisar pada wilayah teologi, tentang Qadariyah (kebebasan kehendak manusia) dan Jabariyah (semua takdir Tuhan). Dua aliran besar itu dengan tendensius memiliki implikasi yang berbeda, seperti apakah tindakan kesewenang-wenangan Bani Umayyah bisa dibenarkan? Jawaban Qadariyah, lagi-lagi karena tendensi politik, menegaskan bahwa kesewenang-wenangan tersebut adalah takdir Tuhan. Sebaliknya, kaum Jabariyah, kesewenang-wenangan adalah tanggungjawab pribadi. Oleh karena itu, para pemimpin Bani Umayyah harus bertanggungjawab atas apa yang dilakukannya.<sup>31</sup> Dalam kondisi seperti ini pencarian argumen filosofis menjadi penting sebagai basis argumentasi. Filsuf-filsuf Yunani lalu sangat dibutuhkan, terutama bidang logika, untuk membantu perdebatan mereka.

Lebih dari itu, kota Bagdad adalah perkembangan lebih lanjut dari tradisi filsafat *Hellenistik* (semua hal yang berkaitan dengan Yunani). Filsafat ini menyebar setelah sekolah-sekolah filsafat di Athena Yunani, termasuk Akademia yang didirikan Plato, ditutup oleh seorang penganut Kristen Ortodok, pembenci hal-hal yang berkaitan dengan agama kuno penyembah benda-benda (pagan),<sup>31</sup> Kaisar Justinianus. Para pecinta filsafat hijrah dari Athena ke Jundisapur dan ke Iskandariah. Di dua tempat ini, filsafat *Hellenistik* berkebang pesat dan bercampur pula dengan agama lokal. Akibatnya, nuansa mistik berkembang pesat di dunia

<sup>29</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 66.

<sup>30</sup> Amroedi Drajat, *Suhrawardi*, 118-119.

<sup>31</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat*, 2-3.

<sup>31</sup> Sekolah-sekolah filsafat dianggap memiliki toleransi terhadap agama pagan.

daerah tersebut, terutama di Iskandariyah.<sup>32</sup> Agama Kristen yang saat itu sedang mengalami pergolakan identitas teologis juga terpengaruh dengan nuansa ini. Argumen-argumen teologis dalam menjelaskan Tuhan seperti Trinitas mendapat suntikan dari filsuf semacam Plotinus, Prorphyry dan Jamblichus. Mereka rata-rata adalah filsuf yang berhasil memadukan secara menarik antara filsafat Yunani, tradisi lokal dan juga agama.

Saat Islam masuk ke kota ini melalui Mesir tahun 641 M, teologi Kristen-Hellenistik tetap menjadi pusat filsafat dalam corak perpaduan yang menarik ini. Saat kekuasaan Bani Abbasiyah berkuasa (750-1258 M) dan melakukan penerjemahan serta penyebaran filsafat secara massif, corak perpaduan tersebut menarik minat filsuf Muslim juga sehingga dikemudian hari dikenal dengan Neoplatonisme Islam. Pertanyaan-pertanyaan teologis tentang bagaimana proses penciptaan alam semesta, dari sesuatu yang sudah ada atau dari yang bukan ada serta bagaimana memaknai ayat-ayat penciptaan yang seringkali ambigu, menarik minat para filsuf Muslim untuk menelitinya. Dipihak lain, kontak umat Islam dengan agama lain seperti Kristen dalam masalah teologi menjadi tantangan tersendiri.

Dari latar sosial ini dapat ditarik dua kesimpulan yang melingkupi kehidupan Al-Fârâbî. *Pertama*, Al-Fârâbî hidup dalam lingkungan yang penuh dengan tradisi filsafat yang beragam dan pertarungan teologi yang kuat. Lingkungan demikian sangat produktif untuk menyerap serta mengkonstruksi gagasan baru. *Kedua*, Al-Fârâbî hidup dalam situasi teologi Islam dalam pusaran teologi lain yang menuntut penjelasan rasional tentang eksistensi Tuhan hubungannya dengan manusia. Penjelasan rasional dibutuhkan, tidak saja karena akan menjadi uji ilmiah atas keberagamaan seseorang, tetapi juga kemantapan hati pengikutnya dan implikasi keagamaan yang dilakukan.

## 2. Dialektika Mistik Al-Fârâbî

Al-Fârâbî melakukan dialektika ajaran mistik dari berbagai sumber. Sumber-sumber tersebut adalah al-Qur'an, pendapat Aristoteles, Plato dan Plotinus. Sumber-sumber tersebut dipadukan sehingga membentuk pendapat yang saling mendukung. Saat membicarakan tentang wujud Allah Esa dari segala sifat, Al-Fârâbî mengutip.

*“Sesungguhnya jalan itu adalah jalan orang-orang yang mendzalimi manusia dan orang yang berusaha dengan cara yang tidak benar. Mereka akan mendapatkan siksa yang pedih.”*<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat*, 1-2.

<sup>33</sup> Q.S. al-Shūrā, 22: 42.

“Maha suci Tuhanmu, Tuhan yang mulia dari sesuatu yang mereka sifatkan.”<sup>34</sup>

Keesaan Allah bersifat mutlak. Ia Esa dari segalanya, termasuk Esa bila dihubungkan dengan makhluk-Nya. Bagaimana caranya? Ia meminjam Plotinus untuk menjelaskannya. Dari Esa hanya muncul satu yaitu akal pertama atau *nous*. Setelah itu, *nous* akan memancarkan banyak hal. Kemunculan *nous* dan setelahnya bukan dalam arti yang Esa menciptakannya. Karena bila ada penciptaan berarti ada maksud dari penciptaan tersebut. Apa maksud tersebut. Bagaimana bila maksud tersebut tidak ada? Pertanyaan tentang maksud akan menggiring pada pertanyaan apakah maksud tersebut sebagai sebuah kebutuhan bagi yang Esa. Bila tidak sebagai kebutuhan, kenapa ia diciptakan. Berbagai pertanyaan tersebut memang bersifat kontradiktif antara jawaban satu dengan yang lain. Bila penciptaan dibutuhkan berarti yang Esa memerlukan kepada yang selain-Nya, namun bila tidak dibutuhkan, kenapa ia diciptakan. Sebuah jawaban yang *blunder* (dijawab salah, tidak dijawab salah).

Untuk menjawab keEsaan ini, Al-Fârâbî menggunakan teori emanasi Plotinus. Yang Esa tetap Esa. Selain-Nya muncul karena bukan kehendak-Nya. Selain-Nya muncul akibat energi yang maha kuat dalam diri yang Esa sebab yang Esa memikirkan diriNya sendiri. Dengan kata lain, adanya Makhluk adalah akibat yang ditimbulkan oleh aktifitas yang Esa dan untuk kesenangan yang Esa itu sendiri. Dengan meminjam Aristoteles, Al-Fârâbî menjelaskan bahwa yang Esa tidak mengetahui dan tidak memikirkan makhluk. Yang Esa tidak memikirkan *juz'iyât* (partikular). Yang Esa hanya mengetahui secara *kullî*. Pengetahuan yang Esa adalah pengetahuan sebab, sedangkan pengetahuan manusia adalah pengetahuan akibat. *Juz'iyât* sama dengan akibat, sementara *kullî* sama dengan sebab.

Dalam konsep Islam, Allah ingin dinegasikan oleh Al-Fârâbî dari sesuatu yang tidak esa, tidak hanya ‘*aniah* dan *mâhiyah*,<sup>35</sup> tetapi juga jalinan hubungan Allah dengan makhluk. Yang pertama maha suci sementara yang kedua sangat kotor. Tidak mungkin yang suci berhubungan dengan yang kotor. Yang pertama maha sempurna sementara yang kedua tidak sempurna. Untuk menjembatani keduanya diperlukan akal pertama. Akal pertama berfungsi sebagai mediator antara makhluk dan Allah. Dengan demikian keduanya tidak berhubungan secara langsung.<sup>36</sup> Cara mistik yang dilakukan untuk berhubungan dengan akal pertama adalah meninggalkan dunia materi dan menuju dunia akal.

<sup>34</sup> Q.S. al-Shâffât, 37:180.

<sup>35</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 13

<sup>36</sup> Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*, 76.

Pada taraf meninggalkan dunia materi Al-Fârâbî dipengaruhi oleh ide Plato. Dunia materi bukanlah dunia sesungguhnya. Dunia sebenarnya adalah dunia ide. Manusia sempurna adalah manusia yang bisa meresapi dan mendapatkan dunia ide tersebut. Seseorang harus melakukan latihan dan pemikiran untuk mendapatkannya. Latihan dan pemikiran tersebut diorientasikan untuk mencapai budi baik. Bagi Plato ada dua budi; budi filosofis dan budi biasa. Yang pertama adalah dunia gaib non materi, dan yang kedua adalah dunia materi. Budi filosofis inilah puncak budi. Suatu budi yang ingin mencapai ide tentang yang baik. Konsep baik ditentukan dari tiga daya yang dimiliki oleh manusia sebagai daya potensial. *Pertama*, daya rasional. Ia berpusat di kepala. *Kedua*, daya emosi. Pusatnya di dada dan *ketiga*, daya hawa nafsu dengan perut sebagai pusat. Tiga daya ini berdialektika untuk mencapai dunia ide melalui empat konsep kebaikan. *Pertama*, menjaga dirinya dari perbuatan buruk dan tercela. *Kedua*, seseorang harus memiliki sikap berani. *Ketiga*, seseorang harus bersikap bijaksana. Bijaksana adalah tepat menentukan pilihan sesuai dengan kondisinya. *Keempat*, melakukan keadilan.<sup>37</sup>

Dialektika Al-Fârâbî dalam mengumpulkan berbagai pendapat dan argumen tentang Tuhan, alam dan manusia adalah dialektika reseptif kritis. Yaitu suatu dialektika yang membuka ruang berbagai pendapat dan berbagai sumber. Ia tidak membatasi sumber ilmu pengetahuan. Berbagai sumber ia pergunakan untuk menganalisa teks-teks kitab suci sehingga menjadi tafsir yang memuaskan pikiran. Di pihak lain, ia tidak menerima begitu saja berbagai pengetahuan tersebut, tetapi menyaringnya dan menyesuainya dengan paradigma al-Qur'an. Pandangan Aristoteles tentang Penggerak Pertama misalnya dirubah menjadi Tuhan sebagai sumber dari segalanya. Pandangan Plato yang meninggalkan dunia materi dan sosial diarahkan untuk berpijak pada materi dan bertindak sosial dan lain sebagainya.

Dialektika semacam ini memungkinkan munculnya keberagaman yang menakutkan, tidak saja dari sisi normatif tetapi juga dari sisi rasionalitas. Lebih dari itu, dialektika akan menghadirkan keberislaman yang bisa dipertanggungjawabkan ketika berhadapan dengan sistem teologi agama lain.

## **Struktur Mistik Al-Fârâbî**

### **1. Konsep Tuhan**

Al-Fârâbî menjelaskan bahwa Tuhan adalah Esa dari segalanya. Kehadirannya adalah *Wâjib al-Wujûd* (niscaya ada), yaitu suatu wujud yang wajib

---

<sup>37</sup> Charless H. Patterson, *Cliff-s Course Outlines: Western Philosophy*, Vol.I.600 B.C. to 1600 A.D (Lincoln, Nebraska: Cliff's Note, 1970), 23-24.

ada. Ia tidak bisa dikatakan tidak ada.<sup>38</sup> Mengatakan tidak ada pada wujudnya adalah kemustahilan. Ia ada dengan sendirinya. Tidak ada yang menjadikannya. Ia ada tanpa didahului oleh tiada. Wujud ini menyebabkan wujud-wujud selainnya menjadi ada. Wujud lain tergantung kepadanya. Ia ada untuk selamanya. Lawan dari *Wâjib al-Wujûd* adalah *mumkîn al-wujûd* (wujud potensial) yaitu wujud yang antara ada dan tidak adanya masih bersifat kemungkinan. Ada dan tidak adanya bukanlah suatu keharusan dan kewajiban. Semuanya digantungkan kepada *Wâjib al-Wujûd*. Ia membutuhkan *Wâjib al-Wujûd*, ia tidak bisa muncul dengan sendirinya. Artinya, kehadiran *mumkîn al-wujûd* bisa disebabkan oleh sebab lain yang sama-sama *mumkî al-wujûd*, tetapi runtutan sebab ini pasti akan berakhir pada *Wâjib al-Wujûd* sebagai sebab paling pertama. Kemestian adanya penyebab pertama adalah ketidakmungkinan adanya *daur* dan *tasalsul*.<sup>39</sup> *Daur* adalah putaran yang tidak ada ujung dan tidak diketahui awalnya. *Tasalsul* adalah kebersambungan terus menerus tiada henti. Proses harus dihentikan pada sebab yang tidak disebabkan oleh sebab. Sebab itu mesti sebab pertama yang hadir dengan sendirinya tanpa bantuan yang lain.

Tampak bahwa pendapat Al-Fârâbî memiliki kesamaan dengan pendapat pada umumnya yaitu Allah yang *qadîm* (*Wâjibu al-Wujûd*) dan alam sebagai *mumkîn al-wujûd* (*hjudûs*). Perbedaannya terletak pada pembagian Al-Fârâbî pada dua *Wâjibu al-Wujûd*; yaitu *Wâjibu al-Wujûd bi dzâtihî* dan *wâjibu al-wujûd bi ghairihî*. Yang pertama adalah sesuatu yang niscaya ada karena sendirinya, sementara yang kedua sesuatu yang niscaya ada disebabkan oleh yang niscaya ada karena sendirinya. Bila pendapat kebanyakan seperti teolog beranggapan bahwa alam sebagai wujud murni baharu, maka ditangan Al-Fârâbî, alam memiliki dua sisi, sebagai *mumkîn al-wujûd* dan sebagai *wâjibu al-wujûd bi ghairihî*.

Bagaimana kesimpulan dua wujud niscaya tersebut dipahami? Al-Fârâbî menjelaskan bahwa Tuhan (Allah) adalah '*aql* murni.<sup>40</sup> Aktifitasnya adalah berta'*aqul* (berpikir). Objek pemikirannya adalah substansi-Nya sendiri. Dari sini, Allah adalah '*Aqil* (Yang Berpikir), '*aql* (pikiran) dan *ma'qûl* (Yang dipikirkan). Allah karena aktifitas *ta'aqul* ini mengetahui segala hal dengan substansi-Nya, bukan dengan yang lain. Ia karena itu adalah '*Âlim* (Zat yang Mengetahui, '*ilm* (ilmu) dan *Ma'lûm* (Yang Diketahui).<sup>41</sup> Aktifitas Allah demikian ini menimbulkan energi besar. Energi besar tersebut menghasilkan akal

<sup>38</sup> T.J. De Boer, *Tārikh al-Falsafat fi al-Islām*, (Terj. Muhammad Abdul Hādī Abū Zaidah (Kairo: Maṭba'ah Lajnah al-Taḥfī wa al-Tarjamah, 1954), 162.

<sup>39</sup> Jonathan Barnes, "Metaphysics" dalam Jonathan Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to ARISTOTLE* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 67.

<sup>40</sup> Disebut akal murni karena Tuhan (Allah) bebas dari kebendaan. Aristoteles menyebutnya sebagai akal yang berpikir.

<sup>41</sup> Karena itu Tuhan adalah mengetahui objek pengetahuan yang paling utama melalui ilmu-Nya yang paling utama pula. Lihat, Abū Nasr Alfarābī, *Kitābu Arāī*, 48.

pertama yang dikenal dengan *nous*. Aktifitas *nous* adalah memikirkan 'Aql Murni dan dirinya sendiri. Dari aktifitas *nous* seperti ini memunculkan akal kedua dan planet.

## 2. Hubungan Manusia dengan 'Aql Murni

Sebagai 'Aql murni aktifitas Tuhan adalah berfikir (*berta'aqqul*). Yang dipikirkan adalah diri-Nya sendiri. Alasannya adalah karena rindu pada diri-Nya sendiri. Ia sangat puas atas keagungan dan kesempurnaan Zat-Nya. Karena itu, Ia mencintai dan merindukan Zat-Nya sendiri.<sup>42</sup>Selain-Nya muncul akibat dari aktifitas Tuhan ini.

Aktifitas Tuhan (Allah) yang merindu pada dirinya sendiri melalui berfikir menghasilkan sebuah pelimpahan wujud lain selain wujud diri-Nya. Pelimpahan itu terjadi karena aktifitas berpikir Tuhan menghasilkan daya energi sangat besar dan menghasilkan akal pertama. Untuk menjaga keesaan Tuhan, maka akal pertama yang keluar hanya satu, tidak ada yang mengiringi. Kenapa hanya satu?. Objek pengetahuan Allah hanyalah satu yaitu zat-Nya. Bila yang keluar banyak, berarti objek pengetahuan Allah juga banyak. Dari yang satu dan objek yang satu keluarlah wujud yang satu pula. Akal pertama tersebut walaupun satu sejatinya sudah mulai muncul kejamakan. Akal pertama, memikirkan Zat yang memunculkannya yaitu Tuhan dan memikirkan dirinya sendiri sebagai *mumkîn al-wujûd*. Dari sini tampak beda. Objek akal pertama sudah dua, yaitu Allah sebagai *Wâjib al-Wujûd* dan dirinya sebagai *mumkîn al-wujûd*. Akibat memikirkan Allah (*Wâjib al-Wujûd bi Dzatihi*), akal pertama mengeluarkan akal kedua. Dan akibat akal pertama memikirkan dirinya sebagai *wâjib al-wujûd bi ghairihi* menghasilkan dua hal yaitu, langit pertama (*as-samâ' al-'ula* atau *al-falak al-a'la*) dan jiwa sekaligus.

Akal kedua memikirkan *Wâjib al-Wujûd bi Dzatihi* dan dirinya sendiri. Dari memikirkan yang pertama menghasilkan akal ketiga. Dan akibat memikirkan yang kedua memunculkan langit kedua atau bintang-bintang tetap (*al-kawâkib as-sâbitah*) dengan jiwanya. Untuk selanjutnya dengan cara yang sama (memikirkan *Wâjib al-Wujûd bi Dzatihi* dan *wâjib al-wujûd bi ghairihi*) akal ketiga memunculkan akal keempat, akal keempat memunculkan akal kelima hingga akal yang kesepuluh. Proses ini berhenti sampai pada akal kesepuluh. Akal kesepuluh tidak menghasilkan lagi. Akal kesepuluh hanya menghasilkan bumi, ruh-ruh dan materi pertama pembentuk empat unsur dasar; api, udara, air dan tanah. Akal ketiga memunculkan planet Saturnus (*Zuhal*) dengan jiwanya. Akal keempat memunculkan planet Saturnus (*al-Musyitari*) dengan jiwanya. Akal kelima memunculkan planet Mars (*Marîh*) dengan jiwanya. Akal keenam memunculkan planet Matahari (*al-Syams*) dengan jiwanya. Akal ketujuh memunculkan planet

<sup>42</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 92.

Venus (*az-Zuharah*) dengan jiwanya. Akal kedelapan memunculkan planet Mercurius (*'Ut}arid*) dengan jiwanya. Akal kesembilan memunculkan bulan (*al-Qamar*) dengan jiwanya. Dan akal kesepuluh tidak melahirkan akal. Ia hanya melahirkan bumi, roh-roh dan materi pembentuk unsur yang empat; api, udara, air dan tanah. Dari sini wujud tidak berulang.<sup>43</sup>

Alfârâbi mengambil tingkatan akal menjadi sepuluh dari struktur ilmu astronomi yang berkembang saat itu. Menurut Aristoteles jumlah benda-benda angkasa ada tujuh. Al-Fârâbî menambahnya menjadi dua yaitu benda langit terjauh (*al-falak al-aqs}a*) dan bintang-bintang tetap (*al-kawâkib as-sâbitah*). Penambahan dua ini diambil Al-Fârâbî dari seorang ahli atronomi dan ahli bumi Mesir Caldius Ptolomaeus, ahli astronomi yang hidup sekitar pertengahan abad kedua Masehi. Kenapa jumlah planet sembilan sementara jumlah akal sepuluh. Seperti telah diketahui, akal pertama saat memancar dari Wujud Pertama tidak disertai planet (dari yang satu keluar satu). Planet muncul akibat akal pertama memikirkan dirinya sebagai yang *mumkin al-wujûd* setelah memikirkan Wujud Pertama sebagai *Wâjib al-Wujûd bi Dzâtihî* yang menghasilkan akal kedua. Akal satu hingga kesembilan mengurus benda-benda langit, sementara akal kesepuluh mengurus kehidupan bumi (termasuk manusia).<sup>44</sup>

### 3. Jalur Mistik *Ittis}âl al-wujûd*

Untuk masuk dalam dunia mistik Al-Fârâbî perlu memahami potensi akal dan jiwa manusia dalam menggapai ketersambungan wujud manusia dengan Tuhannya. Menurut Alfârabi, akal manusia memiliki beberapa tingkat.<sup>45</sup> *Pertama*, akal potensial (*al-aql al-hayûlânî*) yaitu akal yang masih berupa potensi untuk berpikir. *Kedua*, akal aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Akal ini adalah kelanjutan dari akal potensial. Akal aktual telah mampu melepaskan bentuk dari materinya. *Ketiga*, akal terlimpah (*al-'aql al-mustafâd*) yaitu akal yang telah dapat menangkap bentuk secara sempurna tanpa ada ikatan dengan materi sama sekali. Akal ini karena itu dapat berhubungan dengan akal kesepuluh.

Akal manusia tersebut memiliki kaitan erat dengan kekuatan jiwa yang dimilikinya. Bagi Al-Fârâbî, jiwa manusia memiliki tiga kekuatan dengan kekuatan yang berbeda. *Pertama*, kekuatan gerak (*al-muh}arrikah*) yaitu kekuatan untuk memenuhi kebutuhan dasar manusia seperti makan dan berkembang biak. *Kedua*, kekuatan untuk mengetahui (*al-mudrikat*). Kekuatan yang dimiliki manusia untuk merasa dan berimajinasi. *Ketiga*, kekuatan berpikir (*nât}iqah*).<sup>46</sup> Kekuatan pada diri manusia ini menyebabkan manusia bisa berpikir secara teoritis

<sup>43</sup> Abū Nasr Alfârâbî, *Kitabu Arâi*, 61-62.

<sup>44</sup> A. Hanafi, *Pengantar Teology Islam*, 94.

<sup>45</sup> Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 41.

<sup>46</sup> Ibid.

dan praktis. Seseorang yang mencapai tahapan ini akan memiliki kebahagiaan. Kebahagiaan inilah inti dari setiap segala aktifitas manusia. Bagi Al-Fârâbî, kebahagiaan itu terjadi ketika seseorang telah mampu berhubungan dengan Akal Kesepuluh. Kebahagiaan merupakan aspek esoteris agama yang setiap orang memiliki pengalaman berbeda. Bagi Ibnu ‘Arabî dan al-Hallaj misalnya, kebahagiaan terjadi di saat seseorang merasa bahwa dirinya telah menyatu dengan Tuhan atau Tuhan masuk ke dalam diri hamba (*Ittih}âd* dan *h}ulûl*). Hal ini berbeda dengan al-Ghazâlî, kebahagiaan muncul saat seorang hamba mengenal (*ma’rifah*) kepada Tuhannya. Ibnu ‘Arabî, Al-Hallaj dan orang-orang yang mengikutinya digolongkan kepada penganut tasawuf *falsafi*, sementara al-Ghazâlî dan pengikut-pengikutnya digolongkan kepada penganut tasawuf *sunni* atau tasawuf *‘amalî*. Bagaimana dengan Alfârâbî?

Kebahagiaan bagi Al-Fârâbî diperoleh melalui aktifitas berpikir dan bernalar. Ini artinya bahwa untuk mencapi hubungan dengan Akal Kesepuluh manusi perlu berpikir atau berimajinasi mulai tahap rendah hingga tahap tinggi. Berpikir tahap rendah adalah berpikir dengan masih mengikatkan diri pada materi. Sementara berpikir tingkat tinggi merupakan berpikir yang telah menghilangkan objek pikiran dari materi masuk pada substansi. Berpikir tingkat tinggi adalah berpikir substansi. Pola pikir Al-Fârâbî ini agaknya menyerupai gagasan Aristoteles tentang abstraksi (abstraksi fisik, matematis dan metafisis). Substansi yang paling tinggi adalah Akal Kesepuluh. Ini berarti substansi yang dimaksud Al-Fârâbî adalah substansi ketuhanan.

Di tingkat ketuhanan ini, menurut Al-Fârâbî, manusia atau filsuf telah bisa menyamai nabi. Perbedaannya terletak pada usaha memerolehnya. Manusia biasa atau filsuf perlu bersusah payah melalui pemikiran dan penalaran, sementara para nabi memerolehnya melalui ilham dari Tuhan. Bila nabi bisa mendapatkan hal-hal istimewa, filsuf atau manusia biasa juga bisa mendapatkannya.

Mengutip Aristoteles, Al-Fârâbî menjelaskan bahwa kebahagiaan terdiri dari tiga tingkatan.<sup>47</sup> Tingkatan *pertama* adalah kebahagiaan karena memeroleh kenikmatan lahiriyah seperti kelezatan makanan dan minuman serta kepuasan seksual dan lain-lain. Kebahagiaan seperti ini menurut Al-Fârâbî bukan hakikat kebahagiaan. Kebahagiaan tingkat pertama ini menggantungkan cara memerolehnya dari luar dirinya. Bila makanan itu habis atau tidak ada kebahagiaan itu juga hilang. Kebahagiaan ini juga bisa memberi efek lain yaitu ketidakbahagiaan bila makanan tersebut dikonsumsi terlalu berlebihan, akibat ingin memeroleh kebahagiaan terus menerus, akan mengakibatkan penyakit seperti stroke, penyakit jantung, diabetes dan lain-lain. Kebahagiaan bisa berubah menjadi ketidakbahagiaan. Tingkatan *kedua* adalah kebahagiaan kemuliaan seperti jabatan, posisi sosial, gelar akademik, gelar agama dan lain-lain. Seperti

<sup>47</sup> Alfârâbî, *Al-Jam’u Baina Ra’yi al-Hakimaini* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1968), 35-36.

kebahagiaan yang pertama, kebahagiaan kedua ini juga bukan hakiki. Kebahagiaan kemuliaan disebabkan oleh sesuatu di luar diri seseorang. Jabatan, posisi sosial dan lain sebagainya bisa hilang apabila orang lain menggantikannya.

Kebahagiaan hakiki akan terus menjadi sebuah kebahagiaan dan tidak berujung pada ketidakbahagiaan. Kebahagiaan hakiki tersebut adalah kebahagiaan berupa *h}ikmah*. Inilah tingkatan kebahagiaan *ketiga*, sebagai tingkatan tertinggi. *H}ikmah* diartikan dengan “kebijaksanaan”. Kata ini memiliki makna serupa dengan *philosophia*, cinta kebijaksanaan, akar kata filsafat. Kebahagiaan *h}ikmah* tidak digantungkan kepada sesuatu. Kebahagiaan ini bersifat intrinsik. Kebahagiaan *h}ikmah* adalah kebahagiaan ilahi yang tidak diikat oleh simpul-simpul kebendaan. Kebahagiaan tertinggi tidak memiliki harapan lain kecuali *ittis}âl wujûd* (ketersambungan eksistensial) dengan Akal Kesepuluh.

Pertanyaannya, bagaimana cara memperoleh kebahagiaan tertinggi tersebut?

*Pertama*, seseorang harus membersihkan jiwanya dari dari dua jiwa lain yaitu jiwa tumbuh-tumbuhan (*an-nafs an-nâmiyah*) dan jiwa penginderaan atau kebinatangan (*an-nafs al-h}assah*) menuju pada jiwa berpikir (*an-nafs an-nât}iqah*). Jiwa berpikir digunakan untuk berpikir dua hal yaitu yang praktis seperti pertukangan, pertanian, pemerintahan dan lain-lain serta yang teoritis seperti substansi keadilan, kejujuran dan lain-lain. Namun, antara yang praktis dan teoritis masih lebih tinggi yang teoritis.

*Kedua*, melakukan aksi-aksi kebaikan dalam kehidupan sosial seperti tidak berlebihan dalam makan dan minum, memperhatikan kesehatan, hidup bersih, hemat, berani, jujur, adil dan lain-lain. Aksi-aksi seperti ini harus dibiasakan sehingga membentuk akhlak yang inheren dalam diri seseorang.<sup>48</sup> Aksi atau tindakan seperti ini akan menjadikan manusia sebagai makhluk merdeka karena ia telah bisa membebaskan diri dari jiwa kebinatangan. Namun, tindakan yang baik, menurut Al-Fârâbî, mengutip Aristoteles, dilakukan secara tengah-tengah atau seimbang (*tawassut*).<sup>49</sup> Berani misalnya adalah tengah-tengah antara takut dan membabi buta tanpa perhitungan. Hemat adalah tengah-tengah antara pelit dan boros.

*Ketiga*, mengarahkan jiwa berpikirnya kepada berpikir teoritis yang paling tinggi dari akal potensial (*al-‘aql al-hayulânî*) dan akal aktual (*al-‘aql bi al-fi’li*) menuju pada akal terlimpah (*al-‘aql al-mustafâd*). Untuk mencapai akal terlimpah, seseorang perlu melakukan dua langkah. Langkah pertama, seseorang menangkap bentuk melalui panca indera atas materi. Menangkap bentuk artinya

<sup>48</sup> Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), 53.

<sup>49</sup> Majid Fakhri, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (England: Oneworld Publication, 2002), 94.

bisa menarik kesimpulan esensial dari materi. Seperti menarik materi kursi yang beraneka ragam (kursi lipat, kursi goyang, kursi dengan sandaran tangan, kursi tanpa sandaran tangan, kursi roda, kursi dengan sandaran untuk menulis dan lain-lain) sebagai “tempat yang digunakan untuk duduk”. “Tempat yang digunakan untuk duduk” adalah esensi dari semua kursi tersebut. Esensi inilah yang menjadi bentuk dan menyatukan dari berbagai kursi tersebut.

Langkah kedua setelah memisahkan konsep (bentuk) dari materi adalah meletakkan konsep tersebut dalam akal sehingga tidak lagi memiliki kaitan dengan materi. Inilah yang dimiliki oleh akal aktual (*al-‘aql bi al-fi’li*). Memisahkan bentuk dari materi adalah ibarat melepaskan konsep “tempat duduk” dari materi “wujud kursi”, atau seperti melepaskan konsep adil “sesuai kebutuhan” dengan materi “pemberian uang jajan Rp. 1.000,- untuk anak SD dengan Rp. 2.000 untuk anak SLTP”.

Al-Fârâbî tidak terlalu detil mengupas tentang laku-laku mistik kecuali tindakan-tindakan kebaikan untuk memperoleh kebahagiaan. Ibnu Sina yang datang kemudian melengkapi laku mistik lebih lengkap dalam *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*.<sup>50</sup> Ibnu Sînâ bahkan menjustifikasi adanya kelompok ‘*Arif* yang melakukan tindakan-tindakan menyalahi adat kebiasaan seperti minta hujan langsung turun hujan, minta kesembuhan langsung sembuh, minta agar bumi goncang langsung terjadi dan menjadikan burung tidak bisa terbang. Semua hal itu adalah rahasia yang diberikan Tuhan akibat *ittisjâl al-wujûd*.<sup>51</sup>

#### 4. Aspek-aspek Mistik Al-Fârâbî

Untuk melihat apakah pemikiran seseorang memuat nilai mistik atau tidak, tulisan ini meminjam pendapat Parviz Morewedge sebagaimana dikutip Iswahyudi<sup>52</sup> bahwa ada empat kategori untuk melihat apakah pemikiran seseorang dianggap sebagai ajaran mistik atau bukan. Empat hal tersebut adalah *pertama*, adanya kesatuan wujud (*the unity of being*); *kedua*, terdapat sosok mediator dalam hubungan dengan Tuhan (*the mediator figure*); *ketiga*, adanya cara memperoleh kebahagiaan atau keselamatan (*the way of salvation*); dan *keempat*, menggunakan bahasa simbolik atau kiasan dalam menyampaikan sebuah gagasan (*the language of symbolic allegory*).

---

<sup>50</sup> Ibnu Sînâ menjelaskan tiga tingkatan manusia. *Pertama*, *al-Zâhid* yaitu orang yang berpaling dari harta dan kesenangan-kesenangan dunia. *Kedua*, *al-‘Abid*, yaitu orang yang melakukan ibadah-ibadah sunnah siang dan malam serta berpuasa. *Ketiga*, orang yang memalingkan pikirannya kepada Yang Maha Suci dan Maha Perkasa secara kontinu karean pancaran (limpahan) dari cahaya Yang Maha Benar dalam kesendiriannya. Orang ini disebut *al-‘Arif*. Lihat Ibnu Sînâ, *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, Juz III (Mesir: Dâr Ihyâi Kutubi al-‘Arabiyah, 1947), 225-227.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>52</sup> Iswahyudi, *Kerancuan Ibnu Sina*, 304.

*Pertama*, kesatuan wujud (*the unity of being*). Kesatuan wujud Al-Fârâbî tampak dari konsep *ittis}âl al-wujûd*. Kesatuan ini memang tidak ekstrim sebagaimana *ittihâd*, penyatuan eksistensial makhluk dengan Tuhan. Penyatuan Al-Fârâbî masih memiliki garis demarkasi tegas antara makhluk dengan Akal Fa'al maupun demarkasi antara manusia dengan Wujud Pertama (Allah).

*Kedua*, sosok mediator (*mediator figure*). Mediator dalam laku mistik memainkan peran penting. Ia membimbing dan mengarahkan bagaimana pelaku mistik tersebut menyambungkan diri dengan Sang Maha Transenden. Dalam dunia tasawuf sunni, sosok mediator ini biasa dipanggil *shekh* atau *murshid*.<sup>53</sup>

Karena mistik Al-Fârâbî berbeda dengan mistik tasawuf sunni, maka posisi mediator bukanlah di alam materi seperti manusia dalam bentuk *murshid*, tetapi dalam dunia non materi. Mediator non materi tersebut bisa menghubungkan seseorang dengan *Wâjib al-Wujûd bi Dzâtihî* (Allah). Mediator tersebut disebut dengan *al-'Aql al-Fa'al*, Akal Aktif atau Akal Kesepuluh. Mediator ini berfungsi untuk mengurus dan memberi bentuk pada alam materi termasuk manusia.

*Ketiga*, cara memperoleh kebahagiaan (*the way of salvation*). Para mistikus Islam biasanya menyusun cara-cara memperoleh kebahagiaan dengan istilah *t}arîqah*, cara-cara khusus yang dilakukan secara rutin dan terus menerus untuk mendapat ridha Tuhan.<sup>54</sup> Puncak kebahagiaan bagi Al-Fârâbî adalah ketika *ittis}âl al-wujûd*, bagi al-Ghazâlî ketika *ma'rifah* dan bagi al-Bust}amî, al-H}allaj dan Ibnu 'Arabî ketika *ittih}âd*. Kebahagiaan puncak ini ditandai dengan terbukanya *hijab* (pembatas) antara manusia dengan Tuhan.

*Keempat*, bahasa simbolik dan alegoris (*the language of symbolic allegory*). Teks-teks mistik selalu ditulis dengan narasi alegoris. Karenanya, referensi atau rujukan yang dipergunakanpun di bawah jaringan simbolik. Simbol "cahaya" misalnya, selalu dihubungkan dengan simbol "matahari". "Cahaya" adalah simbol untuk mengungkap hasil emanasi yang muncul dari satu sumber yaitu realitas ultim (Tuhan), sedangkan "matahari" merujuk realitas ultim tersebut. Matahari memancarkan sinar dengan segala pluralitas produk yang dihasilkan.

Al-Fârâbî menulis dalam *As-Samrah al-Mardiyah* sebagaimana dikutip oleh A. Hanafi.

Pada dirimu dan dari dirimu ada tabir, apabila pakaianmu yang berupa badan. Karena itu berusaha untuk menghilangkan tabir dan telanjang, dan dalam keadaan demikian engkau dapat mencapai. Kalau engkau merasa sakit, maka celakalah bagimu, dan kalau engkau selamat, maka alangkah bahagiamu. Engkau dalam badanmu itu seperti tidak berada dalam badanmu, dan seolah-olah kamu berada di lembah alam malakut, kemudian engkau melihat apa yang tak pernah dilihat mata atau didengar dengan telinga atau

<sup>53</sup> Al-Ghazâlî, *Mîzân al-'Amal* (Mesir: Maṭba'ah Kurdistan al-'Ilmiyah, 1329), 79.

<sup>54</sup> R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1963), 28.

terlintas dalam hati manusia. Maka beratlah janji dengan al-Haqq (Tuhan), sampai engkau datang sendiri kepada-Nya.<sup>55</sup>

Seperti telah dijelaskan diawal, Al-Fârâbî sebagai pembuka pintu tasawuf model ini belum seaktraktif Ibnu Sina atau yang lain setelahnya.

### **Implikasi *Ittis}âl al-Wujûd***

*Pertama*, Al-Fârâbî bersama Ibnu Sînâ dikenal oleh kelompok Ghazâlian sebagai orang yang berpikir bid'ah. Dengan melihat tasawuf Al-Fârâbî kita bisa melihat bahwa liberalitas Al-Fârâbî bukanlah liberalitas yang keluar dari dimensi esoteris Islam. Kehidupannya yang asketis, menghindari kesenangan dunia adalah fakta liberalitas religius tersebut.

*Kedua*, tasawuf Al-Fârâbî adalah tasawuf kesadaran akal dan bukan ketundukan akal. Tasawuf model demikian memberi kepuasan akal dengan pemikiran rasional untuk mencari posisi relasional hamba dengan Tuhan. Di samping sebagai tasawuf kesadaran rasional, tasawuf Al-Fârâbî juga tasawuf menyadarkan nafsu atau jiwa biologis dan nafsu fitrah manusia, ingin mengetahui. Menyadarkan jiwa biologis artinya, tasawuf Al-Fârâbî menyadari bahwa aktifitas seperti makan, minum, seksual dan lain sebagainya adalah jiwa binatang yang rendah. Tasawuf Al-Fârâbî menyadari bahwa asal manusia adalah dari sesuatu yang bersifat ruh. Ruh tersebut adalah ruh ilahiyah yang suci. Seseorang harus kembali kepada ruh ilahiyah tersebut agar ia memperoleh kebahagiaan hakiki. Rasa ingin tahu manusia juga harus dipuaskan, terutama tentang hal-hal gaib seperti tentang konsep Tuhan. Pertanyaan-pertanyaan kritis karena itu menjadi absah. Tasawuf demikian berbeda dengan tasawuf yang dipegangi oleh Junaid misalnya. Ibrahim Madkour mengutip pernyataan Junaid dari Massignon.

Kami tidak mengambil tasawuf dari berbagai pendapat, tetapi dari lapar, meninggalkan dunia, memutuskan kebiasaan-kebiasaan dan hal-hal yang baik.<sup>56</sup>

*Ketiga*, tasawuf kesadaran rasional bisa mengikuti perkembangan atau kebutuhan kehidupan kontemporer. Konsep-konsep tawakkal, sabar, *raja'* dan *khawf* bisa dimaknai dengan pendekatan yang berbeda. *Keempat*, kebahagiaan yang didapat dari tasawuf kesadaran adalah kebahagiaan teoritis. Kebahagiaan ini adalah kebahagiaan substansial, yaitu kebahagiaan yang bisa diterapkan untuk berbagai tempat dan situasi. Bila diibaratkan dengan studi hukum Islam, kebahagiaan seseorang saat bisa menjalankan shalat menggunakan qunut adalah kebahagiaan praktis. Sementara kebahagiaan ketika ia menyadari kenapa ia harus qunut dan mengetahui kenapa orang lain tidak qunut adalah kebahagiaan teoritis.

<sup>55</sup> Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat*, 101.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 39.

Kebahagiaan teoritis karena itu adalah kebahagiaan asal dan kebahagiaan puncak. Kebahagiaan teoritis bisa diterapkan kepada pluralitas peristiwa.

*Kelima*, dengan model tasawuf demikian, melalui *ittis}âl al-wujûd*, Al-Fârâbî membentuk model atau aliran baru dalam studi ilmu tasawuf, yaitu tasawuf *ittihâdî*, tasawuf *ittis}âlî* dan tasawuf *ma'rifatî*. Tasawuf *ittihâdî* adalah tasawuf yang diikuti oleh mereka yang menyatakan tujuan tasawufnya untuk menyatu dengan Tuhan. Tokohnya adalah al-H}allaj, Ibnu 'Arabi, Yazid al-Bust}ami, dan lain-lain. Sementara tasawuf *ittis}âlî* adalah tasawuf yang menjelaskan bahwa tujuan tertinggi dalam laku hidup adalah mencapai kebahagiaan melalui ketersambungan wujud (*Ittis}âl al-wujûd*), tetapi mereka tidak melakukan penyatuan. Pengikut aliran ini adalah Al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ. Sementara tasawuf *ma'rifatî* adalah mereka yang mengikuti kitab suni dan sunnah rasul secara normatif dalam melihat relasi manusia dengan Tuhan. Aliran ini diusung oleh al-Ghazâlî, Junaid al-Bagdâdî dan Qushairî.

## Penutup

Kajian di atas mengarah kepada beberapa kesimpulan. *Pertama*, asumsi dasar yang melandasi ajaran mistik Al-Fârâbî adalah pandangannya tentang *wujûd* dan hubungan manusia dengan Tuhan. *Kedua*, ajaran mistik Al-Fârâbî tampak dari usaha untuk memperoleh kebahagiaan dengan cara menekan jiwa *nâmiyah* (jiwa tumbuh-tumbuhan) dan jiwa *h}assiyah* (jiwa binatang) menuju jiwa *nât}iqah* (jiwa berpikir). Melalui jiwa *nât}iqah*, seseorang akan bisa mencapai akal terlimpah (*'aql al-mustafâd*). Dengan pencapaian akal terlimpah, seseorang akan bisa berhubungan dengan *'Aql Fa'âl* (Akal Kesepuluh), sebagai akal dalam *wujûd rûh}iyah* yang bertugas sebagai perantara antara alam *rûh}iyah* dengan alam *mâdiyah*. Ajaran mistik Al-Fârâbî adalah ajaran mistik penalaran bukan sekedar tindakan praktis. Ajaran ini dilalui dalam beberapa tahap. *Pertama*, tahap meninggalkan jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa kebinatangan. *Kedua*, melakukan hal-hal yang utama seperti tidak boros, berlaku adil, jujur, mengurangi makan dan lain-lain. *Ketiga*, mengosongkan pikiran dari aspek materi menuju pada substansi. Bila tiga tahapan ini telah dilakukan, seseorang akan mengalami *ittis}âl al-wujûd* (ketesambungan wujud) dengan Akal Kesepuluh. Bila ini terjadi, ia ibarat nabi. Ia bisa mendapatkan informasi yang kebanyakan orang tidak mendapatkannya.

*Ketiga*, implikasi tasawuf Al-Fârâbî tampak dari beberapa hal berikut. *Pertama*, tasawuf Al-Fârâbî adalah tasawuf kesadaran bukan penundukan. Tasawuf Al-Fârâbî menyadarkan pikiran tentang posisinya berhadapan dengan Tuhan. *Kedua*, tasawuf Al-Fârâbî adalah tasawuf teoritis, karena itu kebahagiaan yang diperoleh juga kebahagiaan teoritis. Kebahagiaan teoritis adalah kebahagiaan ideal yang bisa menaungi berbagai pluralitas kebahagiaan praktis. *Ketiga*, tasawuf Al-Fârâbî menandakan adanya kekuarangan katagorial tentang tasawuf yang

dibuat oleh para pemikir sebelumnya, yaitu tasawuf *falsafî* dan tasawuf *sunni* sebaliknya. Tasawuf ini tidak bisa menampung tasawuf Al-Fârâbî. Melihat ini, maka tasawuf dibagi menjadi tiga; yaitu, *ittih}âdi*, *ittis}âlî* dan *ma'rifatî*.

### Daftar Rujukan

- Al-Ghazâlî. *Mîzân al-'Amal*. Mesir: Mat}ba'ah Kurdistan al-'Ilmiyah, 1329.  
 \_\_\_\_\_. *Tah}âfut al-Falâsifah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1955.
- Abdul Wâhid, 'Ali Wafi. *al-Madînatu al-Fâd}ilah*. Kairo: Nahd}atu Mis}ra, tt.
- Abu Rayyan, Muh}ammad. *Târikh al-Falsafî fi al-Islâm*. Iskandariah: Dâr al-Ma'ârif, 1980.
- Ahmadi, Abu *Filsafat Islam*. Semarang: Toha Putra, 1982..
- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. *Filsafat Islam* (terj. Tim Pustaka Firdaus). Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Al-Fârâbî. *Kitâbu Ârâi Ahli al-Madînat al-Fâd}ilah*. Beirut: Dâr al-Mashrîq, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Al-Jam'u baina Ra'yi al-H{akîmâîn*. Libanon: Dâr al-Mashrîq, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Tah}s}îlu al-Sa'adah*. Libanon: Dâr wa Maktabah al-H{ilâl, 1995.
- Ali, Yunasril. *Perkembangan Pemikiran Falsafî dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- 'Atho', Nafisul -Arif Fahrudin. *Hermeneutika Transendental*. Yogyakarta: Ircisod, 2003.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutic as Method, Philosophy and Critiqu*. London: Boston and Henley Rouledge & Kegan Paul, 1980.
- Davidson, Herbert A. *Al-Farabi, Avicenna & Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- De Boar, T.J. *Târikh al-Falsafat fi al-Islâm*. (Terj. Muhammad Abdul Hâdî Abû Zaidah. Kairo: Mat}ba'ah Lajnah al-Talîf wa al-Tarjamah, 1954.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam* (terj. Mulyadhi Kartanegara) (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987).
- Ghalib, Must}afa. *Al-Fârâbî*. Beirut: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1979.
- Iswahyudi. *Pengantar Filsafat Islam*. Ponorogo: Ponorogo Press, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Kerancuan Ibnu Sina: Analisis Kritis atas Metafisika Ketuhanan Ibnu Sina* (Thesis: Tidak diterbitkan).
- Mahdi, Muhsin. *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Free Press of Glencoe, 1962.
- Morewedge, Parviz (Ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. New York: State University of New York Press, tt.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, cet. VI. Jakarta: UI Press, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, cet. I. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

- Netton, Ian Ricard. *Muslim Neoplatonist, An Introduction to The Thought of The Brethen of Purity*. London: George Allen & Unwin, 1982.
- Nicholson, R.A. *The Mystics of Islam*. London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- Sînâ, Ibnu. *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*, Juz III. Mesir: Dâr Ihyâi Kutubi al-'Arabiyah, 1947.
- Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Bandung: Rosda Karya, 2004.