

HUBUNGAN WAHYU DENGAN AKAL AKTIF (AL-AQL AL FA'AL) DALAM PANDANGAN AL-FARABI



SKRIPSI

*Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Agama Pada Prodi Aqidah Dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah
Institut Agama Islam Negeri
(IAIN) Palu*

Oleh :

JURANA
NIM: 17.2.06.0028

**PRODI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PALU
2021**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul “**Hubungan Wahyu Dengan Akal Aktif (Al-Aql Al-Fa’al) Dalam Pandangan Al-Farabi**” oleh Jurana NIM: 17.2.06.0028. Mahasiswa Prodi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab Dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu. Setelah dengan seksama meneliti dan mengoreksi skripsi yang bersangkutan, maka masing-masing pembimbing memandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat ilmiah untuk diujikan.

Palu, 20 Februari 2021 M
8 Rajab 1442 H

Pembimbing I



Dr.H. Saude M.Pd.
NIP.19631231 199102 1 004

Pembimbing II



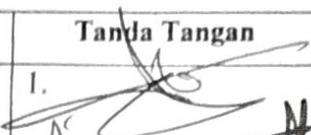
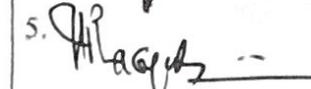
Hj. Nurhayati S. Ag., M. Fil. I
NIP.19690525 200312 2 001

HALAMAN PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi saudara Jurana NIM. 17.2.06.0028 dengan judul “Hubungan Wahyu Dengan Akal Aktif (Al-Aql Al-Fa’al) Dalam Pandangan Al-Farabi”, yang telah diujikan dihadapan dewan penguji Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu pada tanggal 01 Maret 2021 M, yang bertepatan dengan tanggal 17 Rajab 1442 H, dipandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi kriteria penulisan karya ilmiah dan dapat diterima sebagai persyaratan guna memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada jurusan Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah dengan beberapa perbaikan.

Palu, 22 Maret 2021 M
8 Syakban 1442 H

DEWAN PENGUJI

Jabatan	Nama	Tanda Tangan
KetuaSidang	Darlis, Lc., M.S.I.	1. 
PengujiUtama I	Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag	2. 
PengujiUtama II	Drs. Mansur Mangasing, M.Sos.I	3. 
Pembimbing I	Dr. Saude, M.Pd.	4. 
Pembimbing II	Hj. Nurhayati, S.Ag., M.Fil.I.	5. 

Mengetahui :

Dekan Fakultas
Ushuluddin Adab dan Dakwah



Dr. H. Lukman S. Thahir, M.Ag
NIP. 19650901 199603 1 001

Ketua Jurusan
Aqidah dan Filsafat Islam



Drs. Mansur Mangasing, M.Sos.I.
NIP. 19561231 198003 1 045

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Dengan penuh kesadaran, penyusun yang bertanda tangan dibawah ini, menyatakan bahwa skripsi ini benar adalah hasil karya penyusun sendiri. Jika dikemudian hari terbukti bahwa ia merupakan duplikat, tiruan, plagiat, atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar yang diperoleh karenanya batal demi hukum.

Palu, 20 Februari 2021 M
8 Rajab 1442 H

Penulis,



JURANA
NIM. 172060028

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ
وَالْمُرْسَلِينَ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ، أَمَّا بَعْدُ

Alhamdulillah dengan rasa syukur kehadiran Allah swt. Dan dengan rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini. Sholawat serta salam semoga tetap terus tercurahkan kepada Baginda Rasulullah saw, yang telah mengantarkan umat manusia kepada ilmu pengetahuan.

Dalam penulisan skripsi ini, penulis menyadari bahwa masih banyak terdapat kekurangan bahkan jauh dari kesempurnaan. Namun penulis berusaha sebaik-baiknya sehingga penulisan skripsi ini dapat selesai. Dengan keterbatasan yang penulis miliki, dan fasilitas yang menunjang kelengkapan skripsi ini, tentunya tidak lepas dari bantuan dan bimbingan dari semua pihak, olehnya itu penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah membantu saya yaitu:

1. Kedua orang tua Penulis, Bapak Muh. Arsyad dan Ibu Idawati yang telah membesarkan, mendidik dan memberikan kasih sayang serta menyekolahkan hingga ke jenjang akhir di perguruan tinggi saat ini.
2. Bapak Prof. Dr. H. Sagaf S. Pettalongi, M.Pd, selaku Rektor IAIN Palu beserta segenap unsur pimpinan, yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menuntut ilmu di Institut Agama Islam Negeri Palu (IAIN) Palu.
3. Bapak Dr.H.Lukman S. Tahir, M.Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah (IAIN) Palu, Bapak Dr. Rusdin S.Ag.,M.Fil.I, selaku Wakil Dekan Bidang Akademik dan Kelembagaan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah (IAIN) Palu.
4. Bapak Drs. H. Mansur Mangasing, M.Sos.I selaku Ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam (Kajur AFI) yang membantu mempermudah proses

administrasi dan memotivasi agar penulis segera menyelesaikan tugas akhir.

5. Bapak Darlis, Lc., M.S.I, selaku Sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat Islam (Sekjur AFI) yang telah membantu pula mempermudah dalam proses administrasi.
6. Bapak Dr. H. Saude M.Pd. Dosen Pembimbing I yang ramah dan sabar, tidak bosan-bosan serta meluangkan banyak waktunya dalam membimbing penulis selama proses penyelesaian skripsi ini, mulai dari kesesuaian konten hingga sitematika dan cara penulisan.
7. Ibu Nurhayati, S.Ag., M.Fil.I. Dosen Pembimbing II yang juga ramah dan sabar tidak bosan-bosan serta meluangkan banyak waktunya dalam membimbing penulis selama proses penyelesaian skripsi ini. Ia, dengan kapasitas keilmuannya dalam bidang filsafat sangat membantu penulis dalam memberikan ide-ide pada skripsi ini.
8. Seluruh bapak dan ibu dosen ku. Jurusan Ilmu Akidah dan Filsafat Islam atas segala motivasi, ilmu pengetahuan, bimbingan, wawasan, dan pengalaman yang diberikan kepada penulis selama menempuh studi. Semoga itu menjadi bekal dalam kehidupan penulis dan amal jariah baginya semua. Tidak lupa, seluruh staf Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah.
9. Ibu Sofyani S.Ag sebagai Kepala Perpustakaan IAIN Palu beserta stafnya yang telah memberikan kesempatan kepada Penulis serta fasilitas berupa berbagai literature/referensi yang telah dibutuhkan khususnya dalam penyusunan skripsi ini.
10. Adik kandung penulis, Muh.Rafli. Dan juga untuk keluarga besar penulis di Tolitoli yang tidak bisa penulis sebut satu persatu mulai dari om, tante, sepupu dan lainnya yang sudah mendukung semua aktifitas dan mendoakan penulis hingga penulis sampai pada keadaan sekarang ini.
11. Kakak-Kakak jurusan Afi angkatan 2016 terkhusus (Afdal, Ayuni, Reswin), yang tidak pernah bosan memberikan masukan dalam skripsi penulis. Terkhusus teman-teman seperjuangan Afi angkatan 2017 yang

turut membantu dalam penyusunan skripsi ini, kalian semua adalah teman yang selalu berbagi dalam suka maupun duka, yang telah memberikan masukan-masukan dalam penulisan skripsi ini, tanpa bantuan kalian penyusunan skripsi ini tidak akan berjalan dengan sempurna. Teman-teman grup Kocak juga menjadi penghibur dan tempat berbagi pengalaman. Semoga niat dan perlakuan baik mereka semua mendapat balasan lebih baik oleh Allah.

12. Dan kepada semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini yang penulis tidak bisa sebutkan satu per satu.

Mudah-mudahan segenap bantuan berupa dorongan dan bimbingan berbagai kalangan, mendapat imbalan pahala di sisi Allah swt. Harapan penulis, semoga karya yang sederhana ini bermanfaat dan berguna bagi penulis sendiri dan pembaca sebagaimana yang diharapkan.

Akhirnya, kepada semua pihak, penulis senantiasa mendo'akan semoga segala bantuan yang telah diberikan kepada penulis mendapat balasan yang tak terhingga dari Allah swt.

Palu, 20 Februari 2021 M
8 Rajab 1442 H

Penulis,

JURANA
NIM. 172060028

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAM PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	iv
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	viii
ABSTRAK	ix

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	11
D. Kajian Pustaka	12
E. Penegasan Istilah/Definisi Operasional	17
F. Metode Penelitian	23
G. Garis-garis Besar Isi	25

BAB II BIOGRAFI AL-FARABI

A. Riwayat Hidup	26
B. Kondisi Sosial-Politik Al-Farabi	28
C. Karya-karya Al-Farabi.....	32

BAB III AKAL DAN WAHYU DALAM ISLAM

A. Akal Dan Wahyu Menurut Al-Qur'an & Sunnah.....	42
B. Akal Dan Wahyu Menurut Mutakallimun.....	48
C. Akal Dan Wahyu Menurut Filosof Muslim.....	52

BAB IV HUBUNGAN WAHYU DENGAN AKAL AKTIF (AL-AQL AL-FA'AL) DALAM PANDANGAN AL-FARABI

A. Akal Aktif	70
B. Bentuk-Bentuk Dan Sifat Realitas.....	74
C. Hubungan Wahyu Dengan Akal Aktif	77

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	87
---------------------	----

B. Saran.....	88
KEPUSTAKAAN	
RIWAYAT HIDUP	

ABSTRAK

Nama Penulis : Jurana

NIM : 172060028

Judul Skripsi : HUBUNGAN WAHYU DENGAN AKAL AKTIF (AL-AQL AL-FA'AL) DALAM PANDANGAN AL-FARABI

Skripsi ini membahas tentang “Hubungan Wahyu Dengan Akal Aktif (*Al-Aql Al-Fa'al*) Dalam Pandangan Al-Farabi”. Adapun pokok permasalahan dalam pembahasan ini yaitu: *Pertama*, Bagaimana konsep akal dan wahyu menurut para ahli. *Kedua*, Bagaimana konsep akal dan wahyu menurut Al-Farabi. *Ketiga*, Bagaimana hubungan antara wahyu dan Akal aktif (*Al-Aql Al-Fa'al*) dalam pandangan Al-Farabi.

Jenis Penelitian ini ialah *Library research* dengan menggunakan metode kualitatif melalui pendekatan filosofis, teologis, dan historis. Sumber data penulis berasal dari data primer dan data sekunder. Data primer dalam metode penelitian kepustakaan ini adalah tokoh yang penulis kaji atau teliti, sedangkan data sekunder adalah orang lain yang menulis tokoh yang di teliti. Data sekunder ialah sumber data penelitian yang diperoleh melalui media perantara yang berupa buku, catatan, atau arsip baik yang dipublikasikan maupun yang tidak dipublikasikan secara umum.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa pada dasarnya menurut Al-Farabi wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat sama-sama berasal dari sumber yang satu, yaitu Akal Aktif (*Al-Aql Al-Fa'al*). Karena adanya Akal aktif maka kedua hal itu tidak bertentangan dikarenakan berasal dari sumber yang sama.

Implikasi dari penelitian ini, penulis berharap tidak ada lagi orang yang menganggap bahwa antara wahyu dan akal, agama dan filsafat sebagai sesuatu yang berseberangan dan keduanya bukanlah sesuatu yang bertentangan.

Kata Kunci: *Intelek Al-Farabi, Wahyu, Akal, Epistemologi, Hubungan, Islam.*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.

Masalah akal dan wahyu selalu menjadi pembahasan yang menarik dalam pemikiran Islam, dari dulu hingga saat ini. Ini dikarenakan sifat ajaran dasar agama Islam itu sendiri yang diturunkan melalui wahyu kepada seorang nabi agar wahyu tersebut disampaikan kepada umat manusia, dan pada sisi lain Islam juga sangat menghargai akal serta kedudukannya, dan menjadikannya sebagai alat untuk memahami wahyu.

Para nabi diberi kemampuan akal *mustafadh* untuk mencercap isyarat wahyu dalam bentuk kemampuan akal berkomunikasi dengan *aql fa'al* sehingga kebenaran yang dihasilkan wahyu adalah kebenaran yang pasti bukan kebenaran nisbi. Kemampuan istimewa untuk berkomunikasi dengan *aql fa'al* ini bersifat *given* dari Allah. Menurut Amin Abdullah, pembahasan filsafat kenabian dalam filsafat Islam merupakan pembahasan yang khas, tidak ditemui di dalam filsafat Yunani secara detail.

Dalam filsafat, pembicaraan tentang akal merupakan problematika yang paling mendasar, karena erat kaitannya dengan bidang ontology dan epistemologi. Dalam perkembangan selanjutnya, permasalahan tersebut menjadikan munculnya berbagai aliran filsafat seperti realisme, idealisme, empirisme, dan rasionalisme, kemudian hadir pula Immanuel Kant (1724-1804) dengan kritisismenya mencoba mempertemukan pandangan empirisme dan rasionalisme.¹

¹Donny Gahral Abidin, *Pilar-Pilar Filsafat Kontemporer* (Yogyakarta: Jalasutra, 2002)

Dalam Islam peran akal memiliki kedudukan yang tinggi karena al-Qur'an sendiri banyak memuat ayat-ayat yang mengajarkan kepada manusia untuk banyak menggunakan akalnya. Para *fuqaha* menerapkannya dalam upaya pembentukan hukum suatu masalah, para teolog Islam *mutakallimin* kemudian mensejajarkan akal di samping wahyu.² Kaum Muktazilah adalah kaum yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis, dalam pembahasan mereka banyak memakai akal sehingga mereka mendapat nama "kaum rasionalis Islam".

Bagi kaum Muktazilah, segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran yang mendalam. Maka berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Baik dan jahat wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat adalah wajib.³ Akal juga mempunyai fungsi dan tugas moral, yaitu petunjuk jalan bagi manusia dan yang membuat manusia menjadi pencipta perbuatannya. Menurut kaum Muktazilah akal hanya dapat mengetahui kewajiban-kewajiban secara umum, tetapi tidak sanggup mengetahui perinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti, maupun mengenai hidup manusia di dunia sekarang. Wahyu datang untuk menjelaskan perincian dari garis-garis besar itu. Umpamanya akal dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, tetapi tidak dapat mengetahui cara dan perinciannya.⁴

²M. Yusron Asmuni, *Pertumbuhan dan Perkembangan Berpikir dalam Islam* (Surabaya: Al-Ikhlas 1994), h. 23.

³Ibid., h. 80.

⁴Ibid., h. 88-89.

Wahyulah yang menjelaskan cara dan perincian kewajiban tersebut yaitu dalam bentuk salat lima kali sehari, zakat sebulan sekali, puasa sebulan setahun, dan haji sekali seumur hidup. Diantara pemimpin-pemimpin Muktaزيلah yaitu al-Nazzam berpendapat serupa dengan Abu al-Huzail, begitu juga al-Jubbai. Golongan al-Murdar bahkan melebihi pemikiran di atas, yaitu bahwa dalam kewajiban mengetahui Tuhan termasuk kewajiban mengetahui hukum-hukum dan sifat-sifat Tuhan, sungguh pun wahyu belum ada. Dan orang yang tidak mengetahui hal itu dan tidak berterima kasih kepada Tuhan, akan mendapat hukuman kekal dalam neraka.

Dan menurut al-Syahrastani, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution, kaum Muktaزيلah berpendapat bahwa kewajiban mengetahui dan berterima kasih kepada Tuhan dan kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk dapat diketahui oleh akal. Maka sebelum mengetahui hakekat itu sendiri. Jelasnya bahwa sebelum mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan berkewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat, orang harus terlebih dahulu mengetahui Tuhan dan mengetahui baik dan buruk.

Berbeda dari Muktaزيلah, Asy'ariyah menjelaskan pengertian wahyu lebih tinggi daripada akal. Wahyu disini adalah al-Qur'an dan penjelasan nabi yang terkenal dengan sebutan Hadist. Sehingga wahyu merupakan sumber pertama dari pengetahuan, sedangkan akal merupakan pikiran yang diperuntukkan memahami dan bukan sumber dari pengetahuan.⁵ Adapun Asy'ariyah pada sisi lain menyatakan akal tidak akan pernah dapat mengetahui segala macam bentuk

⁵Ibid.

kewajiban serta bentuk kebaikan dan keburukan sebelum wahyu berada, sebab semua kewajiban hanya dapat diketahui dengan keberadaan wahyu. Akal hanya dapat mengetahui keberadaan Tuhan, tetapi wahyu yang mewajibkan manusia mengetahui Tuhan.

Dalam hal inipun terlihat bahwa dalam teologi Asy'ariyah akal banyak dipakai dalam masalah-masalah keagamaan serta pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an, dalam artian akal tidak diberikan peran luas untuk mengetahui adanya Tuhan dan kewajiban-kewajibannya. Dalam kata lain, akal masih membutuhkan peran wahyu sebagai media konfirmasi terhadap akal.

Oleh karena itu muncullah beragam pendapat para filosof mengenai akal dan wahyu. Menurut al-Ghazali akal memiliki banyak makna. Secara filosofis, akal adalah daya intelek dengan sifat alami untuk mengetahui segala sesuatu. Al-Ghazali berpendapat bahwa akal memiliki banyak aktivitas. Aktivitas itu adalah *al-nazhar* (melihat dengan memperhatikan), *at-tadabbur* (memperhatikan secara seksama), *al-ta'ammul* (merenungkan), *al-istibshar* (melihat dengan mata batin), *al-I'tibar* (mengintrepretasikan), *al-tafkir* (memikirkan), dan *al-tadakkur* (mengingat).⁶ Disamping itu, dia juga mengatakan bahwa antara akal dan wahyu keduanya saling membutuhkan satu sama lainnya. Lebih lanjut dia mengatakan bahwa orang yang mengesampingkan akal secara mutlak dengan hanya bertaqlid buta, maka orang seperti itu adalah bodoh. Akan tetapi sebaliknya, orang yang hanya mencukupkan diri pada akal dengan mengesampingkan isi dari al-Qur'an dan Hadits, maka orang tersebut menurut al-Ghazali disebut sombong.

⁶Endang Suherman, *Perspektif Islam dalam Pendidikan Jiwa*, (Bogor: Pascasarjana Universitas Ibnu Khaldun) h. 81-82.

Al-Kindi mengatakan bahwa antara akal dan wahyu tidak ada pertentangan, meskipun keduanya mempunyai jalan yang berbeda akan tetapi keduanya mempunyai tujuan yang sama yaitu Tuhan.⁷ Al-Kindi membagi akal menjadi tiga, yakni akal yang bersifat potensial, akal yang telah keluar dari sifat potensial menjadi aktual, dan akal yang telah mencapai tingkat kedua dari aktualitas. Akal yang bersifat potensial, papar al-Kindi, tak bisa mempunyai sifat aktual, jika tak ada kekuatan yang menggerakkannya dari luar. Oleh karena itu, menurut al-Kindi, masih ada satu macam akal lagi, yakni akal yang selamanya dalam aktualitas. Akal dalam pengertian inilah yang dikontraskan dalam Islam dengan wahyu yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia, yaitu dari Tuhan.

Ibnu Sina juga mempunyai pandangan yang tidak jauh berbeda dengan pendahulunya. Ia mengatakan bahwa nabi dan filosof membawa kebenaran yang berasal dari sumber yang sama yaitu Jibril, yang dikenal dengan akal aktif atau akal kesepuluh. Berbeda dengan nabi, filosof lain dalam menerima kebenaran hanya melalui akal perolehan, sedangkan nabi menerima kebenaran melalui akal material. Ini menunjukkan bahwa antara nabi dengan filosof tidak ada pertentangan, dan antara akal dan wahyu juga tidak ada pertentangan.

Menurut Ibnu Khaldun, pertemuan antara akal dan wahyu membawa banyak disiplin-disiplin ilmu agama, diantaranya ilmu khilafiyah, ushul fiqh, dan lain sebagainya. Pertemuan yang membangkitkan pemikiran Islam dan menjadikan akal Islam (*al-'Aql al-Islami*), serta memberikan pengaruh besar

⁷C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basri, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002) h. 82.

terhadap kebangkitan peradaban modern. Sekarang, patutlah diketahui pengaruh akal dan wahyu terhadap pengetahuan-pengetahuan manusia atau kemajuan pemikiran umat Islam.⁸

Perpaduan antara akal dan wahyu menjadikan pemikiran Islam unik karena mengikat dunia dengan akhirat, bumi dengan langit, seperti ikatan tubuh dan jiwa, atau seperti keterpaduan nilai-nilai yang membangkitkan manusia menuju kesempurnaan.

Meski demikian, ketika pemikiran Islam dihidupi oleh wahyu, akan muncul darinya nilai-nilai kebaikan, moral, keadilan, dan cinta. Ketika dihidupi oleh akal, muncul darinya peradaban Islam yang agung itu yang memberikan pengaruh besar terhadap peradaban dunia.⁹

Filosof lain Ibnu Rusyd mengatakan bahwa tidak ada pertentangan antara akal dengan wahyu, atau antara filsafat dengan agama. Meskipun di antara keduanya terdapat dua kebenaran yang berbeda, akan tetapi keduanya merupakan sarana yang saling melengkapi satu dengan lainnya untuk bisa sampai pada hakikat kebenaran.

Menurut Ibnu Rusyd Islam sangat menghormati akan keberadaan akal dan bahkan kita dianjurkan untuk selalu berpikir dan berfilsafat, karena dengan berfilsafat yang benar dapat mengokohkan keberagamaan kita.¹⁰

Lebih lanjut Ibnu Rusyd mengatakan bahwa sebenarnya al-Qur'an tidak melarang umatnya untuk berpikir, akan tetapi sebaliknya, al-Qur'an memberikan

⁸Ibid.

⁹[http://geocities.com/al-haqa/bab 54.html](http://geocities.com/al-haqa/bab%2054.html).

¹⁰Abd al-Maqshud, Abd al-Ghani, *Agama dan Filsafat: Kajian terhadap Pemikiran Filosof Andalusia Ibn Masarroh, Ibn Thufail dan Ibn Rusyd*, terj. Saifullah dan Ahmad Faruq, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000), h. 79.

perintah bagi umatnya yang beriman untuk selalu berpikir dan merenungi setiap apa yang terjadi di alam ini. Karena berpikir seperti ini menurut Ibnu Rusyd dapat menghantarkan manusia pada pengetahuan tentang Allah. Oleh sebab itu, berfilsafat termasuk suatu kegiatan yang terpuji, karena tanpa berfilsafat makna yang sebenarnya dari realitas duniawi dan rohani tidak akan pernah terungkap dan tidak akan pernah bisa dipahami secara benar.¹¹ Dengan demikian, sumber pengetahuan dalam perspektif Ibnu Rusyd terdiri atas dua macam: realitas-realitas wujud dan wahyu. Dua bentuk sumber ini masing-masing melahirkan disiplin ilmu dan filsafat, sedangkan wahyu memunculkan ilmu-ilmu keagamaan (*ulum al-syar'iyah*). Meski demikian, menurut Ibnu Rusyd ada dua macam sumber pengetahuan tersebut tidak bertentangan, tetapi selaras dan berkaitan karena keduanya adalah benar dan mengajak kepada kebenaran. Kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.¹²

Demikian juga halnya dengan al-Farabi, ia memberikan perhatiannya terhadap permasalahan antara akal dengan wahyu, bahkan ia bisa dikatakan filosof pertama yang mengusahakan akan keharmonisan antara akal dengan wahyu, dengan mengatakan bahwa sebenarnya tidak ada pertentangan apapun yang terjadi anatar filsafat dengan agama atau akal dengan wahyu. Menurutnya akal bukan saja mampu memahami kebenaran wahyu, akan tetapi juga mampu melacak fenomena manusia yang kompleks yang terjadi pada kehidupan manusia itu sendiri, lebih dari itu akal juga mampu mencapai kebenaran yang setingkat dengan kebenaran wahyu. Oleh karenanya ia juga meyakini bahwa antara wahyu

¹¹Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 85.

¹²Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal*, h.19.

dan akal atau antara agama dan filsafat tidak terdapat pertentangan. Dan filsafat itu sendiri menurutnya hanya terdiri dari satu aliran saja, yakni mencari kebenaran.¹³

Menurutnya di alam samawi terdapat sepuluh akal yang keberadaannya sama sekali terpisah dan tidak terdiri dari materi *akal mufariq* dan Sembilan *jisim planet*.¹⁴

Dalam urusan tersebut, akal yang terakhir yang disebut dengan *akal fa'al* berfungsi sebagai penghubung antara hamba dengan Tuhan dan sebagai sumber hukum dan undang-undang bagi kehidupan moral dan social, seorang nabi berhubungan dengan *akal fa'al* dengan menggunakan salah satu dari daya atau kekuatan jiwa yang disebut dengan imajinasi sehingga ia mendapatkan wahyu.

Hubungan yang sama dapat ditempuh oleh manusia selain nabi dengan menggunakan akalnya, yakni dengan jalan studi teoritis yang panjang dan rasional, dengan demikian pengetahuan yang dicapai melalui jalur akal atau pemikiran akan mencapai kebenaran yang sama dengan kebenaran wahyu, karena keduanya berasal dari satu sumber yang sama yakni *akal fa'al* dan keduanya tidak mungkin bertentangan, karena hakekat kebenaran hanya satu.

Ibnu Rusyd tidak menolak teori wahyu dan intelek yang disampaikan al-Farabi seperti di atas. Sebab bagi Ibnu Rusyd selama kita menerima bahwa kesempurnaan spiritual dan intelektual tidak dapat tercapai kecuali berhubungan dengan Tuhan, maka penafsiran-penafsiran seperti itu atas konsep pewahyuan tidak dapat dihindarkan. Hanya saja penafsiran-penafsiran tersebut harus terjaga

¹³Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999),h.8.

¹⁴Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara Anggota IKAPI 1991), h.46.

dari orang awam sehingga tidak akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan karena ketidaktahuan mereka tentang esensi dan hakikatnya. Selain tidak adanya pertentangan antara filsafat dengan agama, filsafat juga diyakini oleh para filosof dan ahli kalam dapat mengembangkan logika, teori pengetahuan dan metafisika agama.

Dengan filsafat (akal) agama dapat dijalankan oleh orang-orang beragama dengan memahami agamanya dengan lebih mendalam arti, makna dan segi-segi hakiki agama. Filsafat membuat orang beragama menjadi kritis terhadap usaha mengatasnamakan Tuhan. Filsafat dapat merefleksikan kembali kedudukan agama dalam berhadapan dengan tantangan-tantangan modernisasi, sekularisasi, dan ideologi-ideologi. Sekaligus filsafat menjadi basis bagidialog antara agama, karena filsafat menyediakan cara berbicara dan berdialog yang dapat dipahami dengan akal kodratnya, dan karena itu dapat dipahami oleh orang-orang dari semua agama.¹⁵

Dari permasalahan tersebut, penulis mengangkat “*Hubungan Wahyu Dengan Akal Aktif (Al-Aql Al-Fa’al) Dalam Pandangan Al-Farabi*” sebagai judul skripsi ini. Maka dari itu menurut penulis ini merupakan hal yang menarik untuk dikaji secara lebih mendalam.

¹⁵Suminto dkk, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), h. 194-196.

B. Rumusan Masalah dan Batasan Masalah.

Sebagaimana uraian diatas, ciri khas manusia yang membedakannya dengan makhluk lainnya adalah akal. Karena akal pula manusia mampu mengatasi alam. Bagi para filosof, sebagaimana objek material filsafat yang mereka sepakati manusia dengan akalnya mempunyai kecenderungan hendak berpikir tentang segala sesuatu dalam alam semesta, terhadap segala yang ada dan yang mungkin ada.

Al-Farabi dianggap sebagai orang pertama yang memeberikan kajian secara mendalam dan sistematis tentang persoalan wahyu dan rasio.¹⁶ Wahyu dalam pandangan al-Farabi, adalah sejenis proses pemahaman kosmik. Melalui intelek aktif yang memahami sesensi dari sebab pertama dan sebab-sebab sekunder (prinsip-prinsip benda langit) di samping memikirkan dirinya sendiri seorang nabi mempunyai visi tentang Tuhan dan seluruh alam ruh.¹⁷

Mengingat luasnya persoalan yang akan dikaji, maka penelitian ini dibatasi dengan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep akal dan wahyu menurut Islam?
2. Bagaimana konsep akal dan wahyu menurut al-Farabi?
3. Bagaimana hubungan antara wahyu dengan akal aktif (*Al-Aql Al-Fa'al*) dalam pandangan al-Farabi?

¹⁶Ibrahim Madkur , *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, h. 73; Kamil m. Uwaidah, al-Kindi, h. 56.

¹⁷Al-Farabi, *Al-Siyasah al-Madaniyah*, ed., Ali BU Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, t.th), h. 89. Untuk edisi rigkas (*resume atau ikhtisar*); al-Farabi, *idem*, dalam Yuhana Qumair (ed), *Falatifah al-Arab: al-Farab* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 90-91.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.

Setelah ditentukan rumusan masalah penelitian ini, maka kemudian perlu diketahui apa tujuan dan manfaat dari penelitian ini agar kualitas dari penelitian ini baik dan pembaca juga dapat mengambil lebih banyak manfaat dari penelitian ini. Adapun tujuan dan manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah tersebut di atas, maka tujuan penelitian ini adalah:

- a. Untuk mengetahui konsep wahyu akal dan wahyu menurut Islam.
- b. Untuk mengetahui konsep akal dan wahyu menurut al-Farabi.
- c. Untuk mengetahui hubungan antara wahyu dengan akal aktif (*Al-Aql al-Fa'al*) dalam pandangan Al-Farabi.

2. Manfaat Penelitian

Selain tujuan yang hendak dicapai, penelitian ini juga diharapkan dapat memberi manfaat. Adapun manfaat yang dapat diraih dari penelitian ini adalah:

- a. Memperkuat posisi wahyu.
- b. Turut memberikan sumbangan pemikiran dan masukan tentang bagaimana memahami wahyu dan akal aktif (*Al-Aql al-Fa'al*) dalam filsafat Islam.
- c. Memberi bahan informasi pada setiap orang bahwa antara akal dan wahyu, serta antara agama dan filsafat tidak ada pertentangan.
- d. Bentuk sumbangan keilmuan untuk memperkaya khazanah perpustakaan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu.

D. Kajian Pustaka.

Dalam membahas proposal skripsi ini terlebih dahulu penulis menekankan bahwa :

1. Judul Skripsi yang di bahas dalam penelitian ini yaitu “*Hubungan Wahyu dengan Akal Aktif (al-Aql al-Fa'al)*” dalam *Pandangan al-Farabi*” belum pernah di bahas oleh penulis sebelumnya.
2. Pembahasan mengenai pandangan al-Farabi terhadap hubungan wahyu dengan akal aktif (*al-Aql al-Fa'al*) merupakan kajian yang sangat fundamental bagi penulis dalam menelusuri pemahaman tentang doktrin atau ajaran mengenai hubungan wahyu dengan akal aktif dalam kehidupan beragama dan modern.

Wahyu berasal dari bahasa Arab *al-wahy* yang berarti suara, api, dan kecepatan, serta dapat juga berarti bisikan, isyarat, tulisan, dan kitab. Tetapi pengertian wahyu yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah apa yang disampaikan Tuhan kepada para utusannya.¹⁸ Semua agama samawi berdasarkan wahyu. Para nabi adalah seorang manusia yang diberi kemampuan untuk berhubungan dengan Allah.

Wahyu diturunkan kepada nabi Muhammad dinamakan al-Qur'an. Adapun definisi al-Qur'an adalah kalam Allah swt. yang merupakan mukjizat yang diturunkan kepada nabi Muhammad, dan merupakan petunjuk bagi kehidupan.¹⁹ Penamaan wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad yaitu al-Qur'an memiliki pengertian bahwa wahyu tersimpan dalam dada manusia karena nama al-Qur'an sendiri berasal dari kata *qira'ah* (bacaan) dan di dalam kata *qira'ah*

¹⁸Nasution, *Akal*. h. 15.

¹⁹Al-Qur'an dan terjemahannya.

terkandung makna agar selalu diingat.²⁰ Selain dinamakan al-Qur'an, wahyu diturunkan kepada nabi Muhammad memiliki nama-nama lain yaitu di antaranya, *al-Kitab* berarti tulisan (al-Baqarah:2); *al-Risalah* berarti surat atau warta (al-Ahzab:39), *suhuf* berarti lembaran-lembaran ('Abasa:39); *al-Furqan* berarti pembeda karena membedakan antara yang hak dan batil, antara yang baik dan buruk (al-Baqarah:185); *al-Nur* berarti cahaya karena mengeluarkan manusia dari kegelapan pikiran kepada kebenaran (al-An'am:91); *al-Syifa'* berarti penawar atau obat karena berisi penawar penyakit rohani seperti keresahan, kegelisahan, kecemasan, dan sebagainya (al-Fushilat:44).²¹

Wahyu Allah yang diturunkan kepada utusan-nya khususnya kepada nabi Muhammad pada garis besarnya berisi: aqidah, prinsip-prinsip keimanan yang perlu diyakini oleh setiap mu'min; hukum-hukum syari'at yang mengatur hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia dengan manusia, dan hubungan manusia dengan alamnya; akhlak, tuntunan budi pekerti luhur; ilmu pengetahuan; sejarah tentang umat-umat terdahulu sebagai pelajaran; informasi tentang hal-hal yang akan terjadi pada masa yang akan datang.²²

Al-Farabi, sebagaimana para pemikir dan filosof lainnya, tidak mengabaikan peran pokok rasio. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa kemampuan berpikir adalah kekuatan utama manusia untuk memahami suatu objek. Dengan kemampuan tersebut, manusia memperoleh ilmu-ilmu (*al-Ulum*), serta membedakan antara tindakan yang baik dan buruk. Al-Farabi membagi kemampuan berpikir dalam dua bagian: teoretis (*nazhari*) dan praktis (*amali*).

²⁰Hamzah Ya'kub, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991), h. 132.

²¹Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993) h. 9.

²²Ibid.

Kemampuan berpikir praktis sendiri terbagi dalam dua bagian: sebagai bentuk keterampilan dan reflektif (*fikriyah*).²³ Kemampuan teoretis adalah kemampuan berpikir yang biasa digunakan untuk mengetahui eksistensi-eksistensi sedemikian rupa sehingga kita tidak dapat membuatnya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lainnya.

Menurut al-Farabi, setiap manusia mempunyai “watak bawaan tertentu” yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal seperti di atas. Watak tersebut disebut akal potensial (*al-aql bi al-quwwah*). Akal ini “berisi” potensi-potensi yang akan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan yang diserapnya setelah meningkat menjadi akal aktual (*al-‘aql bi al-fi’il*).

Namun menurut al-Farabi, proses abstraksi dari akal potensial itu sendiri tidak akan terjadi kecuali ada “cahaya” dari “akal aktif”.²⁴ Al-Farabi menganalogikan hubungan akal aktif dengan akal potensial ini seperti hubungan matahari dengan mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah selama ia memberikan penyinaran pada mata yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak.

Dengan cara yang kurang lebih sama, “cahaya” akal aktif menyebabkan akal potensial menjadi akal aktual, objek-objek nya menjadi aktual dan akal aktual mampu memahaminya, bahkan kemudian juga memahami akal aktif itu sendiri.²⁵

Proses aktualisasi subjek dan objek oleh akal aktif tersebut, dalam diri manusia

²³Al-Farabi, “*Al-Munqidz min al-Dhalal*” dalam *Majmuah Rasail* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996). h. 539. Selanjutnya disebut *al-Munqidz min al-Dhalal*.

²⁴Ibid.

²⁵Al-Farabi, *Maqalah Fi Ma’ani Al-Aql*, dalam Friedrich Dieterichi (ed), *Al-Tsamrah Al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), h. 47.

terjadi lewat daya pikir (*al-quwwah al-nathiqah*), praktis maupun teoritis. Daya pikir praktis berkaitan dengan objek-objek partikular yang ada (*hadhirah*) maupun yang akan ada (*mustaqbal*), sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan segala sesuatu yang tidak dapat dijangkau daya pikir praktis. Meski demikian, daya pikir sebenarnya tidak menerima aktualisasi langsung dari akal aktif, tetapi lewat daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Daya imajinasi inilah yang menerima aktualisasi dari akal aktif yang kemudian meneruskannya kepada daya pikir praktis maupun teoretis. Dalam *Mabadi'*, al-Farabi menuliskan sebagai berikut.

Akal aktif menjadi sebab yang mengubah objek-objek rasional yang bersifat potensial menjadi aktual dan yang mengubah akal potensial menjadi akal aktual. Jalan menjadi akal aktual ini adalah daya pikir, yang terdiri atas daya pikir teoretis dan praktis, di mana daya pikir praktis adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan partikular-partikular yang ada dan yang akan ada, sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan objek-objek rasional yang tidak bersifat praktis. Meski demikian, daya pikir sesungguhnya tidak memperoleh pengetahuan langsung dari akal aktif yang posisinya sama seperti cahaya matahari bagi mata melainkan lewat perantara daya imajinasi. Karena adanya dua bentuk daya pikir tersebut, maka akal aktif memberikan pengetahuan kepadanya lewat daya imajinasi terkadang berupa objek-objek rasional yang dapat dicapai oleh daya pikir teoretis dan terkadang berupa objek-objek partikular indrawi yang menjadi bagian daya pikir praktis.²⁶ Menurut al-Farabi akal aktif adalah “gudang” sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model

²⁶Al-Farabi, *Mabadi'*, h. 218.

kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujudkan sosok manusia hakiki (*al-insan ala al-haqiqah*). Yaitu, ketika akal manusia dapat bertemu dan bersatu dengan akal aktif (*al-aql al-fa'al*) sehingga ia dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.²⁷

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

Disamping itu banyak buku-buku dan peneliti yang mengkaji tentang al-Farabi karena ia termasuk penulis besar dan beberapa pemikirannya sangat dikagumi oleh tokoh-tokoh filosof dan intelektual di zamannya, dan penuh daya tarik yang memiliki gagasan cemerlang dengan beberapa karya-karya yang bertaburan dimana-mana serta masih enak untuk dibaca sebagai penambah khasanah intelektual mahasiswa.

Sehingga banyak para tokoh intelektual muslim menulis karya-karya dari pemikiran al-Farabi yang cukup relevan itu, misalnya Muhammad Utsman Najati dalam bukunya *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* telah membahas al-Farabi yang merupakan penafsir dan perangkum Aristoteles, terutama buku-buku

²⁷Al-Farabi, *Uyun al-Masa'il*, h. 64.

logika dengan struktur bahasa yang menitikkan pada rasional.²⁸ Hasan Hanafi juga dalam bukunya *Pengantar Filsafat Islam* lebih mengarah sejauh mana pemikiran al-Farabi tentang filsafat, bagi al-Farabi filsafat-filsafatnya merupakan campuran antara filsafat Aristoteles dan non-Platonisme dengan pikiran keilmuannya yang jelas.

Yunasril Ali dalam karyanya *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* menampilkan tokoh al-Farabi dengan konsep penciptaan alam dan zat, ada dua bagi al-Farabi tentang zat itu sendiri yaitu wajibul-wujud (wajib ada), mumkinul-wujud (mungkin ada). Dan tidak ketinggalan pula M. Yusron Asmuni dalam bukunya *Pertumbuhan dan Perkembangan Berpikir dalam Islam* menyinggung tentang al-Farabi yang ditegaskan oleh A. Hanafi, M.A yang dalam bukunya *Pengantar Filsafat Islam* menjelaskan objek logika adalah segala macam pemikiran yang dapat diutarakan dengan segala macam kata-kata dalam kedudukannya sebagai alat menyatakan pikiran.²⁹

E. Penegasan Istilah/Definisi operasional

Skripsi ini berjudul “*Hubungan Wahyu dengan Akal Aktif (al-Aql al-Fa'al) dalam Pandangan al-Farabi*”, agar tidak terjadi interpretasi yang keliru, penulis memberikan pengertian kata-kata penting yang terdapat pada judul tersebut sebagai berikut :

Al-Farabi adalah seorang filsuf yang dilahirkan di Wasij Distrik Fārāb (yang juga dikenal dengan nama Otrar) di Transoxiana (sekarang Uzbekistan),

²⁸Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h.57.

²⁹Yusron Asmuni, *Pertumbuhan dan Perkembangan.*, h.34.

pada tahun (257H/870M).³⁰ Yang menjadi objek pembahasan tentang pemikirannya terhadap hubungan wahyu dengan intelek aktif (*al-aql al-fa'al*) yang akan di analisis dalam proposal skripsi ini.³¹

Wahyu dalam al-Qur'an diambil dari kata *al-wahy* yang memiliki beberapa arti seperti kecepatan, bisikan dan isyarat. Tetapi kata *al-wahy* lebih dikenal dalam arti “*apa yang disampaikan Tuhan kepada nabi-nabinya*”. Wahyu dalam istilah syariah adalah kalamullah yang diturunkan kepada para nabi dan rasulnya, baik melalui perantara Jibril atau tidak.³²

Wahyu menggambarkan kelemahan manusia, karena wahyu diturunkan Tuhan untuk menolong manusia memperoleh pengetahuan-pengetahuannya.³³ Sedangkan akal dalam usaha memperoleh pengetahuan, bertindak atas usaha dan daya sendiri, dengan demikian menggambarkan kemerdekaan dan kemampuan manusia.

Kemampuan teoretis digunakan untuk memahami objek-objek intelektual (*al-ma'qulat*), sedangkan kemampuan praktis dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu sama lainnya sehingga kita dapat menciptakan atau mengubahnya dari satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan yang disebutkan kedua ini biasanya terjadi pada masalah-masalah keterampilan seperti pertukangan, pertanian, atau pelayaran.³⁴

³⁰Al-Fārābi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, (Al-Atruk: Al Maktabah Al Azhar, 1234 H /1906 M). Cet ke- 1, h. 1.

³¹Ibid.

³²Jamil Shabila, *Mu'jam Falsafi*, h. 570.

³³M.Yunan Yusuf, *Alam Pemikiran Islam Pemikiran Kalam* (Jakarta: Perkasa Jakarta, 1990), h. 65.

³⁴Al-Farabi, *Risalah Fushush al-Hikam*, h.72; Al-Farabi, *Fashul al-Madani (Aphorisme of the Statesman)*, terj. dan ed. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), h. 63.

Dalam bahasa Arab, akal disebut dengan *al-aql*. Namun, ia tidak sama dengan rasio yang juga terjemahan dari kata ‘*aql*’. Al-Farabi memakai dua istilah dalam masalah ini: *al-aql al-juz’i* yang diterjemahkan dengan rasio, dan *al-aql al-kulli* yang diterjemahkan sebagai akal.³⁵ Ini berkaitan dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden dan bekerja berdasarkan pancaran (*faidh*) dari alam “atas” sehingga tidak mungkin salah. Pengetahuan yang dicapainya, karena itu adalah benar dan pasti, dan tidak mungkin kebalikannya.³⁶

Data jenis ini oleh al-Farabi tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan karena data-data yang masuk adalah palsu atau salah akibat kelemahan-kelemahan indra yang menangkapnya.³⁷

Al-Farabi melukiskan manusia sebagai binatang rasional (*al-hayawan al-nathiq*) yang lebih unggul dibanding makhluk-makhluk lain. Manusia menikmati dominasinya atas spesies-spesies lain karena mempunyai inteligensi atau kecerdasan (*nuthq*) dan kemauan (*iradah*): keduanya merupakan fungsi dari daya-daya kemampuan yang ada dalam diri manusia.³⁸ Dalam kitab *Ara’Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, al-Farabi menjelaskan bahwa manusia mempunyai lima kemampuan atau daya. Pertama, kemampuan untuk tumbuh yang disebut daya vegetatif (*al-quwwah al-ghadziyah*) sehingga memungkinkan manusia berkembang menjadi besar dan dewasa.

³⁵Al-Farabi, “*Maqalah fi Ma’ani al-Aql*” dalam Friedrich Dieterici (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah*, h.39. Selanjutnya disebut *Maqalah fi Ma’ani al-Aql*.

³⁶Al-Farabi, *Fashul al-Madani*, h.42.

³⁷Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h.99.

³⁸Al-Farabi, *Al-Siyasah al-Madaniyah* dalam Yuhana Qumaer (ed) *Falasilah al-Arab: Al-Farabi* (Mesir: Dar al-Masyriq, t.th), h.91.

Kedua, daya mengindra (*al-quwwah al-hassah*) sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan seperti panas, dingin, dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar, dan melihat warna serta objek-objek penglihatan lain. Ketiga, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut tidak ada lagi dalam jangkauan indra. Daya ini juga mempunyai kemampuan untuk menggabungkan atau memisahkan kesan-kesan yang diterima dari indra sehingga menghasilkan kombinasi atau potongan-potongan, hasilnya bisa benar atau salah.

Keempat daya berpikir (*al-quwwah al-nathiqah*) sehingga memungkinkan manusia untuk memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan antara yang satu dengan lainnya, kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. Kelima, daya rasa (*al-quwwah al-tarwi'iyah*), yang membuat manusia mempunyai kesan dari apa yang dirasakan: suka atau tidak suka.³⁹

Menurut al-Farabi, sumber pengetahuan bukanlah objek-objek material seperti kaum empirisme, juga bukan rasio semata seperti paham kaum rasionalisme, melainkan akal aktif. Akal aktif itulah yang menjadi sumber pengetahuan.⁴⁰ Sebab, akal aktif inilah yang telah membuat realitas-realitas wujud yang awalnya merupakan bentuk universal dan sederhana menjadi aktual, dan di sisi lain membimbing akal potensial untuk mampu menangkapnya sehingga memunculkan apa yang disebut pengetahuan.

³⁹Al-Farabi, *Mabadi Ara Ahl al-Madinah al-Fadhilah (The Perfect State)*, ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), h.164-170.

⁴⁰Al-Farabi, "Uyun al-Masa'il" dalam Friedrich Dieterich (ed), *Al-Tsamrah alMardliyah*

Pengetahuan manusia, menurut al-Farabi diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indra (*al-quwwah al-hassah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*), dan daya pikir (*al-quwwah al-nathiqah*), yang masing-masing disebut sebagai indra eksternal, indra internal, dan intelek.⁴¹ Tiga macam indra ini merupakan sarana utama dalam pencapaian keilmuan. Menurut Osman Bakar, pembagian tiga macam indra tersebut sesuai dengan struktur tri tunggal dunia ragawi, jiwa, dan ruhani dalam alam kosmos.⁴²

Menurut al-Farabi, setiap manusia mempunyai watak bawaan tertentu yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal. Watak tersebut disebut akal potensial (*al-`aql bi al-quwwah*).

Akal ini akan berisi dan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan setelah meningkat menjadi akal aktual (*al-`aql bi al-fi`l*). Namun, proses pengabstraksian tersebut tidak akan terjadi kecuali adanya cahaya dari akal aktif. Maksudnya, akal manusia harus mendapat bimbingan akal aktif untuk dapat menangkap dan memahami sebuah objek. Dalam sumber wahyu, rasio mempunyai peran yang tidak kalah penting dibanding dalam ilmu-ilmu empirik. Di sini ia bertindak sebagai sarana untuk menggali ajaran-ajaran dan prinsip-prinsipnya lewat metode tafsir atau takwil, sehingga terjadi rasionalisme dalam ilmu-ilmu keagamaan.

Hanya saja, berbeda dengan rasionalisme sains dan filsafat yang didasarkan atas prinsip-prinsip kausalitas alam, rasionalisme dalam ilmu-ilmu keagamaan didasarkan atas maksud dan tujuan sang legislator (*maqâshid al-*

⁴¹M. Ghalab, *Al-Ma`rifah 'ind Mufakkiri al-Muslimin* (Mesir: Dar al-Misriyah, t.th.) h.233; Yuhana Qumair, *Falasifah al-Arab: Al-Farabi* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h.22.

⁴²Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj. Purwabto (Bandung: Mizan, 1992), h.67.

syar`i), yaitu untuk mendorong kepada kebenaran dan kebajikan. Maksud dan tujuan dalam syariat agama tersebut sejalan dengan tujuan yang terkandung dalam prinsip-prinsip kausalitas semesta, yaitu demi terlaksananya tatanan kehidupan yang teratur dan harmonis.⁴³

Dari pengertian-pengertian yang telah dikemukakan di atas, maka secara operasional dan konseptual skripsi ini membahas tentang hubungan antara wahyu dan akal (*al-aql*), di mana al-Farabi menyatukan masalah tersebut lewat konsep akal aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Pada dasarnya terdapat berbagai literatur mengenai gambaran tentang wahyu dan akal. Sebagai contoh buku-buku *Filsafat Agama* karya Bahtiar Amsal. Dan Harun Nasution dalam bukunya *Akal dan Wahyu dalam Islam*.

F. Metode Penelitian

Sebagaimana idealnya suatu karya ilmiah tentunya memiliki metode penelitian sebagai jalan untuk menentukan keabsahan karya ilmiah. Adapun metode yang di gunakan adalah sebagai berikut :

1. Metode Pelaksanaan Penelitian

Adapun metode pelaksanaan penelitian ini, penulis menggunakan metode sebagai berikut :

a. Pendekatan historis, adalah penelitian mengenai pendidikan seseorang, sifat-sifat, watak, pengaruh lingkungan maupun pemikiran dan ide dari subyek serta pembentukan watak tokoh.⁴⁴ Dalam studi ini penulis merekonstruksi

⁴³Ibid.

⁴⁴Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996) h.45.

beberapa kajian buku literatur dalam menelusuri eksistensi wahyu, akal aktif, kehidupan modern, dan historiografi tentang al-Farabi.

b. Studi komparatif, yaitu penulis membandingkan beberapa pandangan para tokoh filsuf yang membahas hubungan wahyu dan akal aktif dan kehidupan modern.

2. Metode Pendekatan Penelitian

Adapun metode pendekatan yang di gunakan dalam pembahasan skripsi ini adalah :

a. Pendekatan tokoh, yaitu penulis mengemukakan beberapa pandangan tokoh filsuf yang berbicara mengenai wahyu secara umum dan akal aktif (*al-aql al-fa'al*) secara umum.

b. Pendekatan filosofis, yaitu dimaksudkan untuk mengkaji atau memahami persoalan wahyu dan akal aktif dengan sebaik-baiknya berdasarkan pada pemahaman atau metodologi yang dipakai oleh al-Farabi.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam proses pengumpulan data, Penulis menggunakan suatu metode yaitu "*Library Research*", yang merupakan salah satu cara mengumpulkan data yang diperoleh melalui penelitian kepustakaan yang dijadikan bahan dalam pembahasan nantinya dengan topic kajian melalui teknik sebagai berikut :

a. Kutipan langsung, yaitu penulis mengambil suatu pendapat, teori atau pokok pikiran dari suatu sumber pustaka sesuai aslinya tanpa melakukan perubahan redaksi dan makna.

b. Kutipan tidak langsung, yaitu penulis mengambil suatu pendapat, teori atau pikiran dari suatu sumber pustaka dengan mengambil ide pokoknya sedangkan bahasa dan kalimat diformulasikan oleh penulis sendiri.

c. Iktisar yaitu penulis membuat suatu ringkasan atau rangkuman dari beberapa buku atau majalah yang ada kaitannya dengan pembahasan penulis yang sesuai dengan sumber pustaka.

4. Metode Pengolahan Data

Dalam pengolahan data ini penulis menggunakan analisis kualitatif di formulasikan berdasarkan pendapat para ahli dan analisis sesuai dengan kutipan yang di kemukakan, maka pengolahan data ini tentunya mengacu pada uraian-uraian serta kajian kepustakaan.

5. Teknik Analisis Data

Ada dua metode yang di anggap relevan dengan teknik analisis data, yang kedua metode tersebut juga penulis gunakan dalam pembahasan ini, kedua metode tersebut adalah:

a. Analisis deduktif, yaitu penulis mengambil beberapa generalisasi-generalisasi yang sifatnya umum, kemudian langkah selanjutnya adalah kesimpulan yang sifatnya khusus.⁴⁵

b. Analisis induktif, yaitu penulis mengambil beberapa sumber data yang sifatnya khusus kemudian di analisis dengan beberapa kesimpulan yang sifatnya umum.⁴⁶

⁴⁵Ibid, h.36.

⁴⁶Sutrisno Hadi, *Metodologi Reserach* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit PSI UGM: 1980), h.42.

c. Analisis komparatif, yaitu penulis membandingkan antara satu masalah dengan masalah yang lain.

G. Garis-Garis Besar Isi

Untuk memberikan gambaran atau deskripsi secara komprehensif dan sekaligus integratif keseluruhan bagian dalam penelitian ini, maka sistematika penulisan dan pembahasannya di susun sebagai berikut :

Bab I, Pendahuluan merupakan langkah awal untuk menghantarkan kepada pemahaman bab berikutnya. Dalam bab ini tercakup sub-sub yang terdiri dari, latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penulisan, metode penelitian, tinjauan pustaka, dan diakhiri dengan sistematika penulisan skripsi.

Bab II, Dalam bab ini penulis akan memaparkan tentang kehidupan al-Farabi, seperti biografinya, latar belakang pendidikannya, karya-karyanya serta pengaruh al-Farabi dalam dunia islam.

Bab III, Merupakan kerangka teori yang berisi tentang pengertian akal, wahyu dan ilmu pengetahuan menurut islam, kemudian pengertian akal, wahyu dan ilmu pengetahuan menurut filosof muslim dan perspektif para teolog.

Bab IV, Merupakan inti dari pembahasan skripsi ini yaitu *hubungan wahyu dengan akal aktif (al-aql al-fa'al) dalam pandangan al-Farabi* yang di uraikan oleh penulis secara lebih mendalam.

Bab V, Merupakan bab penutup yang berisi kesimpulan dari uraian penelitian dan saran atas kekurangan dalam penelitian untuk lebih sempurnanya penelitian tentang *hubungan wahyu dengan akal aktif (al-aql al-fa'al) dalam pandangan al-Farabi*.

BAB II

BIOGRAFI AL-FARABI

A. Riwayat Hidup

Al-Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkan ibn Auzalagh. Al-Farabi di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farab, provinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/870 M.¹ Ayahnya seorang pejabat tinggi militer di kalangan dinas ketentaraan Dinasti Samaniyah (819-999 M) yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana, provinsi otonom dalam kekhalifaan Abbasiyah (750-1258M) sehingga al-Farabi dipastikan termasuk keluarga bangsawan yang mempunyai kemudahan fasilitas.²

Pendidikan dasar dan masa remaja al-Farabi dijalani di farab, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fikih mazhab Syafi'i. Di sini ia mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fikih, tafsir, dan ilmu hadits), dan aritmatika dasar di samping al-Qur'an. Berkat kecerdasan yang digambarkan sebagai "kecerdasan istimewa dan bakat besar", al-Farabi berhasil menguasai hampir setiap subjek ilmu pengetahuan yang dipelajari.³

Setelah itu, ia pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fikih dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius Dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abu Usaibi'ah (1203-1270 M),⁴ di Bukhara ini al-Farabi sempat menjadi hakim (*qadhi*) setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu yurispensi dan religiusnya. Akan tetapi,

¹Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 26.

²Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyun al-Anba fi Thabaqat al-Atibba*. h.603

³Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*. h. 153.

⁴Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyun al-Anb*. h. 603.

jabatan tersebut segera ditinggalkan ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis; sebuah ilmu yang dasar-dasarnya telah dikenal baik sebelumnya lewat studi teologi (*kalam*) dan *ushul al-fiqh* (prinsip-prinsip yurispensi), dan segera ia tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu tersebut.⁵

Sekitar tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini ia belajar logika dan filsafat kepada Abu Bisyr Matta (870-939 M) dan terutama Yuhanna Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat.⁶ Sepulang dari Konstantinopel, al-Farabi mencurahkan diri dalam belajar, mengajar, dan menulis filsafat. Ia menjauhkan diri dari pertikaian politik serta konflik-konflik religius dan sektarian yang menimpa Baghdad selama akhir periode ini. Satu-satunya kontak dengan tokoh istana adalah dengan perdana menteri yang melindungi pemikiran filsafat, seperti Ali Ibn Muqlah (886-940 M).⁷

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk pada 942 M, al-Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai Dinasti Ikhsidiyah (935-969 M).⁸ Namun, tiga tahun kemudian ia pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara Dinasti Ikhsidiyah dan Hamdaniyah (890-1004 M) di mana Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Beberapa tahun di Mesir, al-Farabi kembali ke Damaskus tahun 949 M, kemudian ke Aleppo memenuhi undangan

⁵Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 30.

⁶Muhsin Mahdi, *Al-Farabi and the foundation of Islamic Philosophy*. h. 11.

⁷Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 32-35.

⁸Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*. h. 36.

Saif al-Daulah (944-966 M), putra mahkota Dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar.⁹ Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal, seperti Abu Thayyib Husein al-Muntanabbi (915-965 M), Abu Firas al-Hamdani (932-968 M), Abu al-Faraj al-Isfahani (897-967 M), dan ahli tata bahasa Ahmad Ibn Khalawaih (w. 980 M), al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis, dan bakat musiknya. Ia sangat dihormati oleh pelindungnya dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasihat Sultan.¹⁰

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia delapan puluh tahun dan dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil (*al-bab al-shaghir*) kota bagian Selatan. Saif al-Daulah sendiri yang memimpin upacara pemakaman al-Farabi,¹¹ seorang sarjana pertama sekaligus paling terkenal dari “Lingkaran Saif al-Daulah”.

B. Kondisi Sosial Politik

Al-Farabi hidup pada periode kedua masa pemerintahan Abbasiyah (750-1258 M); suatu masa di mana khalifah-khalifah yang memerintah di Baghdad secara politis tidak lagi kuat seperti sebelumnya sehingga mereka tidak kuasa melawan kehendak para perwira pengawal Turki, dan secara intelektual pemikiran rasional Muktazilah mulai memudar seiring dengan munculnya kembali ajaran salaf. Menurut al-Khudhari,¹² periode kedua Bani Abbas ini merentang mulai

⁹Ibid.

¹⁰Ibid.

¹¹Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*. h. 156.

¹²M. Al-Khudhari, *Muhadharat al-Umam al-Islamiyah* h. 542-543.

masa kekhalifaan al-Mutawakil (847-861 M) sampai masa kekuasaan al-Mustafki (944-946 M). Masuknya pengaruh perwira Turki ke dalam pemerintahan Bani Abbas, menurut Harun Nasution (1919-1998 M),¹³ bermula dari kebijakan al-Mu'tashim (833-842 M), seorang khalifah Abbasiyah dari ibu yang berasal dari Turki yang mengambil orang-orang Turki sebagai pengawal pribadinya. Para tentara Turki ini pada masa berikutnya, menduduki jabatan wazir-wazir dan begitu berkuasa sehingga para khalifah sesudah al-Mu'tashim (833-842 M) tidak mampu menolak kehendak mereka.¹⁴

Dalam sistem pemerintahan Bani Abbas (750-1258 M), sebagaimana diketahui terdapat wazir-wazir yang pada dasarnya berkedudukan di bawah khalifah. Pada diri wazir terdapat dua kekuasaan sekaligus kekuasaan sipil dan militer, di samping sebagai penasihat dan pembantu khalifah. Di bawah wazir terdapat sekertaris (*katib*) yang bertugas membantu tugas-tugas wazir, yang terbagi atas beberapa bagian, seperti *katib al-rasail* (administrasi), *katib al-kharaj* (pajak), *khatib al-jundi* (tentara), dan *katib al-qadhi* (hakim).

Di antara para katib, adalah al-Fadhal ibn al-Rabi pada masa Harun al-Rasyid (7886-809 M), Ahmad ibn Yusuf pada masa al-Ma'mun (813-833 M), al-Hasan ibn Wahab pada masa al-Watsiq (842-847 M), dan ibn al-Qasim al-Karkhi wazir khalifah al-Radhi (934-940 M), yang membela ilmu-ilmu filsafat dan

¹³Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. (Jakarta: UI Press, 1985) h. 542-543.

¹⁴Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam Making Sence of Muslim History and Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988), h. 55.

merupakan sahabat al-Farabi. Para khalifah biasanya memilih katib dari orang yang luas ilmu dan ahli sastra sehingga bisa membuat gaya bahasa yang fasih.¹⁵

Pada masa khalifah Bani Abbas periode pertama, kewaziran tersebut masih bisa dikontrol oleh khalifah, bahkan bisa dipecat atau dibunuh bila dicurigai hendak menggoyahkan kedudukan khalifah. Akan tetapi, pada periode berikutnya, lembaga kewaziran begitu kuat dan berkuasa, tidak terkontrol khalifah sehingga ada yang berani menyatakan diri sebagai *sultan*, ada yang menyatakan diri sebagai *amir al-umara* atau *al-mulk* seperti yang dilakukan Bani Buwaih.¹⁶

Al-Watsiq (842-847 M), khalifah ke-9 yang berkuasa setelah al-Mu'tashim (833-842 M), pernah berusaha melepaskan diri dari pengaruh wazir-wazir keturunan Turki dengan memindahkan ibu kota negara ke Samarra, tetapi para khalifah justru bertambah mudah dikuasai mereka. Akhirnya, pada masa al-Mu'tadhid (870-892 M), ibu kota dikembalikan ke Baghdad.¹⁷

Ketidakmampuan khalifah mengontrol kewaziran tersebut menyebabkan provinsi-provinsi di daerah menjadi jauh dari pengawasan pemerintahan pusat. Kondisi ini mendorong para penguasa daerah untuk berkuasa penuh atas wilayah masing-masing (otonom) yang kemudian melahirkan dinasti-dinasti kecil di wilayah, meski masih mengakui keberadaan khalifah di Baghdad. Apalagi pada kenyataannya, para penguasa di daerah tersebut bisa mengorganisasikan pasukan sendiri, yang bahkan sangat besar.

Daerah Transoxiana, Turkistan tempat di mana al-Farabi lahir dan menempuh kehidupan awalnya adalah provinsi otonom yang berada di bawah

¹⁵Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj, Purwanto. (Bandung: Mizan, 1997) h. 35.

¹⁶Yousouf Sou'eb, *Sejarah Daulat Abbasiyah, II* (Jakarta: Bulan Bintang, t.th.) h. 172.

¹⁷Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. h. 69.

kekuasaan Bani Saman (874-998 M), suatu dinasti yang berkuasa penuh atas wilayah Turkistan sampai Khurasan.

Al-Farabi tumbuh di bawah pemerintahan Nasr ibn Ahmad (874-892 M). Dinasti yang mengklaim dirinya sebagai bangsa Persia dan keturunan Sasaniyah ini dilukiskan sebagai “salah satu dinasti terbaik yang pernah berkuasa” karena dukungannya yang besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan sastra.¹⁸

Begitu pula daerah Syiria, khususnya Damaskus dan Aleppo, tempat di mana al-Farabi menghabiskan masa berkuasa antara 890-1004 M. Para penguasa dinasti ini, tidak berbeda dengan yang paling terkenal adalah Saif al-Daulah Abu al-Hasan Ali (944-966 M), yang hidup semasa dan memberikan dukungan keilmuan kepada al-Farabi.¹⁹

Dalam kondisi politik yang seperti ini pula, tidak jarang provinsi-provinsi yang sama-sama berada dalam wilayah kekhilafan Bani Abbas saling menyerang dan menduduki daerah lain sebagai upaya untuk memperluas wilayah kekuasaan masing-masing, sebagaimana yang terjadi pada tahun 945-946 M. Saat itu, terjadi krisis politik antara Bani Ikhsid (935-969 M) yang menguasai provinsi Syiria dengan Bani Hamdan (890-1004 M) yang berkuasa di Mosul, yang menyebabkan pasukan Bani Hamdan menyerang dan menduduki Aleppo dan Damaskus yang ada dalam kekuasaan Ikhsidiyah (935-969 M), berturut-turut pada tahun 925-946 M. Setelah itu, mereka meminta khalifah di Baghdad untuk menetapkan dan mengakuinya sebagai penguasa baru atas wilayah yang diduduki.²⁰

¹⁸Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan* (Beirut: Dar al-Syadir, t.th) h. 155.

¹⁹Ibid.

²⁰Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 36.

Dengan kondisi politik yang demikian, kekhalifaan Bani Abbas (750-1258 M) saat itu sesungguhnya telah dalam berbagai wilayah otonom yang dikuasai sepenuhnya oleh para amir daerah. Kedudukan khalifah lebih merupakan simbol kekuasaan seremonial belaka, seperti kedudukan raja dalam system pemerintahan Inggris sekarang. Namun yang jelas, dalam kaitannya dengan kehidupan dan karier intelektual al-Farabi, para amir atau suktan wilayah, di Turkistan maupun Aleppo, ternyata adalah para penguasa yang sangat apresiatif terhadap pengembangan ilmu pengetahuan dan filsafat.

Itulah sebabnya mengapa ketika terjadi perubahan politik di Baghdad, yaitu saat khalifah al-Mutawakil (847-861 M) memberangus kalangan Muktazilah yang rasionalis untuk kemudian beralih pada golongan Ibn Hanbal (780-855 M) yang salaf, al-Farabi tetap bisa leluasa mendalami dan berdiskusi tentang filsafat di Aleppo.

C. Karya-Karya Al-Farabi

Menurut catatan bibliographer tradisional, sebagaimana laporan Osman Bakar,²¹ al-Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema linguistic, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik, dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu.

Sementara itu, al-Qifthi (1171-1248 M), salah seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, menyebut 71 buah meliputi

²¹Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 37.

berbagai disiplin keilmuan.²² Namun, penulis sendiri berdasarkan atas referensi yang ada, setidaknya mencatat 119 buah karya al-Farabi. Seluruh karya tersebut tampaknya ditulis dalam bahasa Arab dan kebanyakan di antaranya ditulis di Baghdad, Damaskus, dan Khurasan.²³ Menurut penelitian Osman Bakar, sebagian dari karya-karya berharga itu telah hilang. Sementara yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk naskah-naskah sehingga sulit untuk memberikan catatan komprehensif tentang berbagai segi dari karya dan pemikiran al-Farabi.²⁴

Karya al-Farabi yang terkenal berkaitan dengan keilmuan adalah *Ihsha al-Ulum* (Perincian Ilmu-Ilmu).²⁵ Di sini, al-Farabi mengklasifikasikan berbagai cabang keilmuan yang dikenal saat itu dalam 8 tema pokok: linguistik, logika, ilmu matematika, fisik, metafisika, ilmu politik, yurispensi, dan teologi. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, *De Scientiis*, pada abad ke-12 oleh Dominicus Gundisallinus (\pm 1150 M) dan Gerrado Cremona (1114-1187 M), dan kemudian memberi pengaruh besar bagi kehidupan filsafat Barat beberapa abad sesudahnya, bahkan menjadi dasar pengklasifikasian ilmu pengetahuan di sana.²⁶

Dalam dunia Islam sendiri, menurut Husein Nasr (1933), buku tersebut diakui sebagai klasifikasi pertama yang dikenal secara luas oleh masyarakat dan paling berpengaruh dalam sejarah Islam periode awal. Atas dasar itulah, masih

²²Al-Qifthi, *Tarikh al-Hukama*, dalam F. Dietrichi (ed), *Al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), h. 115-118.

²³Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadharah al-Insaniyah*. (Baghdad: Dar al-Huriyah, 1976). h. 470.

²⁴Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 38.

²⁵Al-Farabi, *Ihsha' al-Ulum* (ed) Ali Bumulham (Mesir: Dar al-Hilal, 1996).

²⁶Fuad Ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah* (Mesir: Maktabah Tsaqafiyah, 1926), h. 72; Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, II (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 170.

menurut Nasr,²⁷ al-Farabi digelar sebagai *al-Muallim al-Tsani* (Guru Kedua) setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai “Guru Pertama”. Yakni karena al-Farabi dinilai sebagai tokoh yang mendefinisikan setelah Aristoteles, batas-batas dan rambu-rambu dari setiap cabang pengetahuan serta merumuskan setiap ilmu dalam suatu cara yang sistematis dan permanen dalam peradaban Islam. Jadi, bukan sekedar sebagai orang yang mengajar dan menguasai ilmu-ilmu. Karya-karya yang lain dari al-Farabi dapat diklasifikasikan dalam beberapa tema.

Pertama, karya-karya logika. Menurut penelitian-penelitian yang ada, al-Farabi menulis banyak karya dalam bidang ini dan usaha intelektualnya agaknya lebih dicurahkan pada bidang ini dibanding cabang-cabang keilmuan lain. Dia menulis uraian atas *Organon* Aristoteles secara lengkap, meliputi Kategori (*al-ma'qulat*), Hermeneutika (*al-ibarah*), Analitika Prior (*al-qiyas*), Analitika Posterior (*al-burhan*), Topika (*al-jadal*), Sofistika (*al-mughallithah*), Retorika (*al-khithabah*), dan Puisi (*al-syi'r*).

Semua diuraikan rangkap tiga sesuai mazhab Alexandrian, yakni uraian pendek (*shaghir*), menengah (*ausath*), dan panjang atau besar (*kabir*). Selain itu, al-Farabi masih menulis artikel-artikel pendek yang berkenaan dengan itu, seperti *Risalah fi Jawab Masa'il Su'ila 'Anha* (Risalah tentang Jawaban atas Pertanyaan yang Diajukan kepadanya), *Kitab al-Ta'uhiah fi al-Manthiq* (Persiapan dalam Logika), dan *Shina'ah al-Manthiq* (Penyusunan Logika).²⁸

²⁷Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 134.

²⁸Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h.38-39; Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London and New York: Routledge, 1992). h. 4-7; Abd Wahid Wafa, *Al-Madinah al-Fadhilah li al-Farabi*, h. 14; Al-Qifithi, *Tarikh al-Hukama*, h. 117-118.

Al-Farabi dinilai sangat mumpuni dalam bidang logika tersebut . Penilaian itu tidak hanya disampaikan tokoh pemikir Muslim, tetapi juga tokoh lain seperti Maimonides atau Musa ibn Maimun (1135-1204 M), tokoh Yahudi Abad Pertengahan. Dalam salah satu suratnya kepada Samuel bin Judah ibn Thibbon (1150-1230 M), Maimonides menyarankan agar ia tidak perlu menyibukkan belajar logika pada buku-buku lain, tetapi cukup dengan karya-karya logika al-Farabi, karena uraiannya yang jelas dan mudah dipahami.²⁹ Adapun pujian dari kalangan Muslim antara lain bisa dilihat pada pernyataan al-Qifthi (1171-1248 M):

“(Al-Farabi) dalam masa itu (khalifah al-Muqtadir) melebihi rekan-rekannya dalam mengedit dan mengulas buku-buku logika, menampakkan persoalan-persoalannya yang masih samar, membongkar rahasia-rahasianya, mendekatkan pencapaiannya dan mengumpulkan segala sesuatu yang terlupakan oleh al-Kindi (801-873 M) dan para pemikir sebelumnya. Yakni tentang penyusunan metode analitik dan tujuan-tujuannya, penjelasan tentang lima prinsip logika, manfaat-manfaatnya dan cara penerapannya, serta metode penerapan silogisme. Buku-bukunya tentang masalah tersebut sangat memadai dan berbobot.”³⁰

Jasa besar al-Farabi dalam bidang ini, sebagaimana disampaikan Ibrahim Madkour, adalah (1) bahwa ia telah berhasil secara tepat dan jelas menerangkan logika Aristoteles kepada bangsa yang berbahasa Arab, menerangkan prinsip-prinsip silogismenya dengan contoh-contoh yang dikenal oleh bangsa Arab tanpa

²⁹Osman Bakar, *Ibid.*, h. 40.

³⁰Al-Qifthi, *Tarikh al-Hukama*. h. 11.

harus merugikan studi logikanya sendiri. (2) Meletakkan landasan bagi lima bagian penalaran: *demonstratif* berkaitan dengan kepastian, *dialektika* dengan niat baik, *sofistika* dengan persoalan yang masih samar antara baik dan buruknya, *retorik* dengan pendapat yang mungkin, dan *puitis* berkaitan dengan imajinasi yang menyenangkan atau menyakitkan.³¹

Kedua, karya-karya bidang fisika (*thabi'iyat*) atau filsafat kelaman. Dia menulis uraian tentang sejumlah filsafat alam Aristoteles (384-322 SM). Antara lain, misalnya, *Syarh Kitab al-Sama' al-Thabi'i li Aristhuthalis* (Komentar atas Fisika Aristoteles), *Syarh Kitab al-Sama' wa al-Alam li Aristhuthalis* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Langit dan Alam Raya), *Kitab al-Tatsirat al-Alawiyah* (Meteorologi), *Kitab Syarh al-Atsar al-Alawiyah* (Ulasan atas Meteorologi), *Risalah fi al-Khala'* (Risalah tentang Kevakuman), dan *Kalam fi al-Haiz wa al-Miqdar* (Wacana tentang Ruang dan Ukuran).³²

Ketiga, karya-karya bidang metafisika (*ma ba'd al-thabi'ah*). Banyak karya al-Farabi dalam bidang ini yang dikenal dan memberikan pengaruh besar bagi perkembangan filsafat sesudahnya. Karya yang paling menonjol di antaranya adalah *Maqalah fi Ma'ani al-Aql* (Artikel tentang Makna-Makna Intelek).

Karya yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Ibrani dan Latin, *De Intellectus et Intellecto*, ini dikuatkan oleh Ibn Sina (980-1037 M), dipakai Ibn Rusyd (1126-1198 M), dan diambil secara harfiah oleh Maimonides (1135-1204

³¹Ibrahim Madkour, *Al-Farabi*. h. 456.

³²Al-Qifthi, *Tarikh al-Hukama*. h. 117.

M). Di Barat, menurut Ibrahim Madkour teori tersebut menimbulkan kontroversi dan memunculkan berbagai aliran.³³

Begitu juga dengan *fushush al-Hikam* (Permata Kebijaksanaan), yang berisi uraian tentang hubungan antara yang esensi (*mahiyah*) dan eksistensi (*wujud*), antara *Khaliq* dan *Makhluk*. Menurut Nasr,³⁴ karya ini memberi pengaruh besar bagi pemikiran metafisika Timur dan Barat sesudahnya. Buku *al-Fauz al-Ashghar* (Kesuksesan Kecil) karya Ibn Miskawaih (932-1030 M) misalnya, menurut Saeed Sheikh,³⁵ sepenuhnya mengulang gagasan al-Farabi. Begitu pula Saint Albertus Magnus yang dikenal sebagai Albert the Great (1206-1280 M) dan Thomas Aquinas (1225-1274 M) di Barat menggunakan gagasan al-Farabi tersebut untuk mengembangkan doktrin teologisnya.³⁶

Karya lain yang berpengaruh adalah *Kitab Ara'Ahil al-Madinah al-Fadhilah* (Opini Masyarakat Kota Utama) dan *Kitab al-Siyasah al-Madinah* (Pemerintahan Kota). Meski kedua buku ini oleh penulis lain kadang diklasifikasikan sebagai karya politik, pada bagian awalnya ada pembahasan yang mendalam tentang persoalan metafisika yang oleh Ibrahim Madkour disebut sebagai “teori sepuluh kecerdasan”. Teori ini digunakan untuk untuk memecahkan persoalan antara *Yang Esa dengan yang banyak, yang tetap dengan yang berubah*, dan al-Farabi berhasil. Teori ini kemudian menjadi dasar bagi teori emanasi

³³Ibrahim Madkour, *Al-Farabi*. h. 460.

³⁴Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 11.

³⁵Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy* (Lahore: New Anarkali, 1997). h. 83.

³⁶Robert Hammond, *The Philosophy of al-Farabi and Its Influence on Medical Thought* (New York: Hobson Book Press, 1947). h. 55.

(*faidh*)Ibn Sina (980-1037 M) dan dijadikan pegangan oleh Maimonides (1135-1204 M).³⁷

Karya yang lain adalah karya-karya yang isinya berusaha mempertemukan antara Plato (424-348 SM) dan Aristoteles (384-322 SM), antara idealisme dan empirisme, dan antara agama dan filsafat, seperti *Kitab fi Ittifaq Ara' Aristhuthalis wa Aflatun* (Titik Temu Pemikiran Aristoteles dan Plato), dan *Kitab Falsafah Aflatun wa Aristhuthalis* (Filsafat Plato dan Aristoteles).

Dasar perujukannya adalah (1) memperbaiki filsafat pengikut Aristoteles dan membungkusnya dengan ide-ide Platonis agar sesuai dengan ajaran islam. (2) Memberikan penafsiran rasional atas kebenaran agama dan menerangkan filsafat dengan cara agama sehingga menggiring keduanya pada arah yang sama dan selaras.³⁸ Menurut Madkour, al-Farabi adalah orang pertama yang membangun filsafat didasarkan pada kesesuaian tersebut, diikuti kemudian oleh Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M), dan seterusnya.³⁹

Selain karya-karya berpengaruh tersebut masih ada beberapa karya lain dari al-Farabi tentang masalah metafisika. Bisa disebut, antara lain *Kitab fi al-Jauhar* (Substansi), *Kitab fi al-Ilm al-Illahi* (Metafisika), *Kitab al-Wahid wa al-Wahdah* (Yang Satu dan Yang Esa), *Kitab Syarh al-Mustaghliq fi al-Mashadir al-Ula wa al-Tsaniyah* (Ulasan atas Sumber-sumber Pertama dan Kedua), *Kitab al-Muqadimat min Maujud wa Dharuri* (Permulaan-Permulaan Wujud dan

³⁷Anwar G. Chejne, *Muslim Spain Its History and Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974), h. 316. Ibrahim Madkour, "Al-Farabi", h. 458. Tentang teori emanasi Ibn Sina, lihat Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 273; Abbas Mahmud Aqqad, *al-Syaikh al-Rais Ibn Sina* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), h. 100-105; M. Kamil al-Hurr, *Ibn Sina Hayatuh, Atsaruh wa Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1991).

³⁸Ibrahim Madkour, *Al-Farabi*. h. 457.

³⁹Ibid.

Keniscayaan), *T'liq al-Kitab al-Mausum bi al-Huruf* (Catatan atas Buku yang Ditandai dengan Huruf). Menurut Ibrahim Madkour,⁴⁰ karya al-Farabi yang disebut terakhir inilah yang telah membuat Ibn Sina (980-1037 M) dapat memahami buku metafisika Aristoteles (384-322 SM) setelah membacanya sendiri sampai 40 kali tetapi tidak berhasil.

Keempat, karya-karya politik. Selain dua karya yang disebutkan di atas, ada beberapa karya politik al-Farabi yang bisa disebutkan. Karya tersebut antara lain, *Kitab al-Millat al-Fadhilah* (Kitab tentang Komunitas Utama), *Tahshil al-Sa'adat* (Pencapaian Kebahagiaan), dan *Kitab fi al-Sa'adah al-Maujudah* (Kebahagiaan yang Nyata). Kebahagiaan merupakan tema sentral filsafat politik al-Farabi. Baginya, kebahagiaan duniawi terdapat dalam kehidupan ini, tetapi kebahagiaan tertinggi ada di luar kehidupan itu. Dalam tulisan-tulisan ini al-Farabi mensintesis pandangan orang-orang bijak Yunani Kuno, khususnya Plato (424-348 SM), dengan doktrin-doktrin ajaran al-Qur'an dan Sunnah.⁴¹

Gagasan politik al-Farabi ternyata mendapat respon besar dari para pemikir sesudahnya, Islam maupun Barat antara lain Ibn Rusyd (1126-1198 M) yang menggunakan *Fushul al-Madani* sebagai referensi teori politiknya⁴² dan Maimonides (1135-1204 M) yang mengagumi *al-Siyasah al-Madaniyah*.

Beberapa abad kemudian di antara karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani dan Latin. Saduran bahasa Ibrani dari *Tahshil al-Sa'adah* telah dijumpai pada awal abad ke-13, dimasukkan dalam *Intruduction to Science*

⁴⁰Ibid., 454. Tentang karya-karya ini, lihat Al-Qifthi, *Tarikh al-Hukama*, h. 118.

⁴¹Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 45.

⁴²Ibnu Rusyd, *Syarh Jumhuriyah Aflatun (Averroes on Plato's Republic)*, terj. Ralph Lerner (Cornell: Cornell University Press, 1974), h. 19.

karya Shemtob ben Falaquera (1125-1290 M).⁴³ Oleh karena itu, bukan tidak mungkin jika beberapa peneliti menyatakan ada indikasi kuat bahwa pemikiran politik al-Farabi dipakai dan dikembangkan oleh Spinoza (1632-1677 M), juga Rousseau (1712-1778 M) lewat teori *Social Contrat* (Kontak Sosial) dan Herbert Spencer (1820-1903 M) lewat teori Hierarki masyarakat.⁴⁴

Kelima, karya-karya yang berisi tentang tanggapan atas tokoh pemikir sebelumnya. Mengikuti data yang disebutkan al-Qifthi (1171-1248 M), antara lain *Kitab al-Rad ala Galinus* (Jawaban atas Galinus), *Kitab al-Rad al-Rawandi* (Jawaban atas al-Rawandi), *Shadr li Kitab al-Khithabah* (Koreksi atas Buku Retorika), *Kitab al-Rad ala al-Razi* (Jawaban atas al-Razi), dan *Kitab al-Rad ala Yahya al-Nahwi fi Ma Radduhu ala Aristhu* (Bantahan terhadap Kritik John atas Aristoteles).⁴⁵ Selain karya-karya yang diklasifikasikan dalam lima bagian di atas, al-Farabi juga menulis karya-karya dalam topik-topik lain. Karyanya antara lain, *Kitab fi Quwwah al-Nafs* (Kekuatan Jiwa) dan *Kitab fi al-Ru'ya* (Tentang Mimpi) dalam psikologi dan *Kitab al-Musiqa* (Tentang Musik).⁴⁶

Menurut Osman Bakar, untuk buku yang disebutkan terakhir, yaitu tentang musik, dianggap sebagai karya terbesar tentang teori musik Abad Pertengahan.⁴⁷ Dalam kebudayaan Islam, buku tersebut menjadi rujukan bagi setiap karya musik, dari Ibn Sina (980-1037 M) abad ke-11 M sampai Rifa'a al-Thathawi (1801-1873

⁴³Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 46.

⁴⁴Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, h. 76; Ibrahim Madkour, *Al-Farabi*, h. 466.

⁴⁵Al-Qifthi, *Tarikh al-Hukama*. h. 117.

⁴⁶Ibid.

⁴⁷Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*. h. 42.

M) abad modern, bahkan komposisi ciptaan al-Farabi masih digunakan oleh kelompok sufi Maulawiyah dari Anatolia.

Di Barat, ajaran musiknya sudah dikenal di Inggris menjelang akhir abad ke-12 lewat Daniel dari Morley (1140-1210 M), salah seorang murid Gerald dari Cremona (1114-1187 M). Ajaran-ajaran tersebut masih terus dikutip sampai abad ke-16.⁴⁸

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

⁴⁸Muhsin Mahdi, *Al-Ta'lim wa al-Tajribah fi al-Tanjim wa al-Musiqi* dalam Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadharah al-Insaniyah*, h. 260-271; Adil al-Bakri, *Qiyasat al-Nigham ind Al-Farabi*, dalam Hasan Bakar, *Al-Farabi wa al-Hadharah al-Insaniyah*. h. 308.

BAB III

AKAL DAN WAHYU DALAM ISLAM

A. Akal dan Wahyu Menurut Al-Qur'an dan Sunnah

1. Akal menurut al-Qur'an dan Sunnah

Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang tertulis, yang di dalamnya terdapat berbagai macam pengetahuan. Pengetahuan diperoleh dari akal, dan di dalam al-Qur'an sendiri akal diberikan penghargaan yang tinggi. Tidak sedikit ayat-ayat yang menganjurkan dan mendorong manusia supaya banyak berfikir dan mempergunakan akalnya. Kata-kata yang dipakai dalam al-Qur'an untuk menggambarkan perbuatan berfikir, bukan hanya '*aqala*' saja.¹

Al-Qur'an menyebutkan kurang lebih 49 kata '*aql*' yang muncul secara variatif. Semua kata tersebut diungkapkan dalam bentuk kata kerja (*fi'il*) dan tak pernah disebut dalam bentuk *masdar*, akan tetapi semuanya berasal dari kata dasar '*aql*', yaitu:

- a. '*Aqala*' sekali dalam QS. 2: 75.
- b. '*Ta'qilun*' 22 kali dalam QS. 2: 44, QS. 2: 73, QS. 2: 76, QS. 2: 242, QS. 3: 65, QS. 3: 118, QS. 6: 32, QS. 6: 161, QS. 7: 169, QS. 10: 16, QS. 11: 51, QS. 12: 2, QS. 12: 109, QS. 21: 10, QS. 21: 67, QS. 23: 80, QS. 24: 61, QS. 26: 28, QS. 28: 60, QS. 36: 62, QS. 37: 138, QS. 40: 67, QS. 43: 3, QS. 57: 17.
- c. '*Na'qilu*' satu kali dalam QS. 67: 10.
- d. '*Ya'qilu*' satu kali dalam QS. 29: 43

¹Maria Ulfah S.fil, *Akal dan Wahyu dalam Islam (Perbandingan Pemikiran antara Muhammad Abduh dan Harun Nasution)*, Skripsi (Semarang: Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, 2009), h. 17.

e. *Ya'qilun* 22 kali dalam QS. 2: 164, QS. 2: 170, QS. 2: 171, QS. 5: 58, QS. 5: 103, QS. 8: 22, QS. 10: 42, QS. 10: 100, QS. 13: 4, QS. 16: 12, QS. 16: 67, QS. 22: 46, QS. 25: 44, QS. 29: 35, QS. 29: 63, QS. 30: 24, QS. 30: 28, QS. 36: 68, QS. 39: 43, QS. 45: 5, QS. 49: 4, QS. 59: 14.

Berdasarkan penggunaan kata '*aql*' dalam berbagai susunannya dapat dijelaskan beberapa penggunaannya, yang diantaranya adalah sebagai berikut :

- a. Digunakan untuk memikirkan dalil-dalil dan dasar keimanan.²
- b. Digunakan untuk memikirkan dan memahami alam semesta, serta hukum-hukumnya (sunatullah).³
- c. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap peringatan dan wahyu Allah.⁴
- d. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap proses sejarah keberadaan umat manusia di dunia.⁵
- e. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap kekuasaan Allah.⁶
- f. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap hukum-hukum yang berkaitan dengan moral.
- g. Dihubungkan dengan pemahaman terhadap makna ibadah, semacam shalat.

²Lihat : QS. *al-Baqarah*: 76; QS. *al-Baqarah* : 75, 170, 171; QS. *Yūnus*: 100; QS. *Yāāsīn*: 62; QS. *al-Mā'idah* : 103; QS. *Hūd*: 51; QS. *al-Anbiyā'*: 67; QS. *al-Furqān*: 44. (Bandung: Sygma Media Corp, 2014).

³Lihat: QS. *al-Baqarah*: 164; QS. *al-Nahl*: 12, 67; QS. *al-Mu'minūn*: 78; QS. *al-Ra'ad*: 4. (Bandung: Sygma Media Corp, 2014).

⁴Lihat QS. *Yūsuf* : 2; QS. *al-Baqarah*: 32, 44; QS. *ali 'Imrān*: 65; QS. *Yūnus*: 16; QS. *al-Anbiyā'*: 10; QS. *al-Zukhruf*: 3; QS. *al-Mulk*: 10 (Bandung: Sygma Media Corp, 2014).

⁵Lihat: QS. *al-Hajj*: 46; QS. *Yūsuf*: 109; QS. *Hūd*: 51; QS. *al-Anfāl*: 22 (Bandung: Sygma Media Corp, 2014).

⁶Lihat : QS. *al-Baqarah*: 73, 242; QS. *al-An'ām*: 32; QS. *al-Syu'arā'*: 28 (Bandung: Sygma Media Corp, 2014).

Selain dari pada itu terdapat pula dalam al-Qur'an sebutan-sebutan yang memberi sifat berfikir bagi seorang muslim, yaitu *ulu al-albab* (orang berfikiran), *ulu al-'ilm* (orang berilmu), *ulu al-absar* (orang yang mempunyai pandangan), *ulu al-nuha* (orang bijaksana).

Selanjutnya kata *ayat* sendiri erat hubungannya dengan perbuatan berfikir.

Arti asli dari *ayat* adalah tanda seperti dalam ayat berikut ini:

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۖ قَالَ آيَاتُكَ إِلَّا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴿١٩﴾

Terjemahannya:

“Zakaria berkata: “Ya Tuhanku, berilah aku suatu tanda” Tuhan berfirman: "Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal kamu sehat".⁷

Melalui ayat ini, arti tanda kemudian dipakai terhadap fenomena natur yang banyak disebut dalam *ayat kawwiah*, ayat tentang kejadian atau tentang kosmos, yang dalam al-Qur'an berjumlah kira-kira 150. Tanda, diketahui menunjukkan kepada sesuatu yang terletak di belakang tanda itu. Tanda itu harus diperhatikan, difikirkan dan direnungkan untuk mengetahui arti yang terletak dibelakangnya.

Akallah makhluk Tuhan yang tertinggi dan akallah yang membedakan manusia dari binatang dan makhluk Tuhan lainnya. Karena akal manusia bertanggung jawab atas perbuatan-perbuatannya dan akal yang ada dalam diri manusia itulah yang dipakai Tuhan sebagai pegangan dalam menentukan pemberian pahala atau hukuman kepada seseorang.

⁷Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma Media Corp, 2014), h. 305.

Makhluk selain manusia, karena tidak mempunyai akal maka tidak bertanggung jawab dan tidak menerima hukuman atau pahala atas perbuatan-perbuatannya dan akal yang ada dalam diri manusia itulah yang dipakai Tuhan sebagai pegangan dalam menentukan pemberian pahala atau hukuman kepada seseorang. Bahkan manusia pun kalau belum akil balig dan orang yang tidak waras pikirannya, tidak bertanggung jawab atas perbuatannya dan tidak mendapat hukuman atas kesalahan dan kejahatan yang dilakukannya.⁸

Begitulah tingginya kedudukan akal dalam ajaran Islam, tinggi bukan hanya dalam soal-soal keduniaan saja tetapi juga dalam soal-soal keagamaan sendiri. Penghargaan tinggi terhadap akal ini sejauh pula dengan ajaran Islam lain yang erat hubungannya dengan akal, yaitu menuntut ilmu. Ayat yang pertama diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. diketahui adalah ayat kewajiban menuntut ilmu, seperti dalam Q.S. Al-Alaq' ayat 1-5.

أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣
الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥

Terjemahannya:

“Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah yang Maha Pemurah, yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam, Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.”⁹

Dari ayat al-Qur'an di atas menjelaskan bahwa perintah untuk mencari ilmu. Ilmu yang terdapat dalam al-Qur'an dan ilmu yang terdapat di alam. Perintah untuk manusia mencatat ilmu menggunakan pena dari berbagai cabang ilmu dan dapat berbagi ilmu pengetahuan baru kepada orang lain. Jelas bahwa ini

⁸Ibid., h. 49.

⁹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma Media Corp, 2014), h.597.

sangat berhubungan dengan akal. Dalam ayat ini terkandung pula rahasia penciptaan manusia, siapa yang menciptakannya dan dari apa ia diciptakan. Ilmu yang mendalam sekali, ilmu tentang asal-usul manusia dan tentang dasar dari segala dasar. Selanjutnya ayat itu datang bukan dalam bentuk pernyataan, tetapi dalam bentuk perintah, tegasnya perintah bagi tiap muslim untuk sejalan dengan akal yang diberikan kepada manusia, mencari ilmu pengetahuan.¹⁰

Dalam ajaran Islam, akal mempunyai kedudukan tinggi. Bukan hanya dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan semata, tetapi juga dalam perkembangan ajaran-ajaran keagamaan Islam sendiri. Oleh karena itulah bukanlah tanpa alasan bila dikatakan Islam sebagai agama rasional.¹¹

2. Wahyu menurut al-Qur'an dan Sunnah

Wahyu adalah sabda Tuhan yang mengandung ajaran, petunjuk, dan pedoman yang diperlukan umat manusia dalam perjalanan hidupnya baik di dunia maupun di akhirat. Dalam Islam wahyu atau sabda yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. terkumpul semuanya dalam al-Qur'an.¹²

Penjelasan tentang cara terjadinya komunikasi antara Tuhan dan nabi-nabi, dijelaskan dalam ayat al-Qur'an sendiri. Salah satu ayat yang menjelaskan ialah Q.S. An-Nahl' ayat 102.

قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى
لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾

Terjemahannya:

Katakanlah: "Ruhul Qudus (Jibril) menurunkan Al-Qur'an itu dari Tuhanmu dengan benar, untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang telah

¹⁰Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986) h. 49-50.

¹¹Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986) h. 50-51

¹²Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 15

beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".¹³

Ayat-ayat di atas dengan jelas menggambarkan bahwa firman Tuhan sampai kepada Nabi saw, melalui Jibril utusan Tuhan. Jadi, bukan melalui ilham ataupun di belakang tabir. Sebagaimana telah digambarkan di atas dalam konsep wahyu terkandung pengertian adanya komunikasi antara Tuhan, yang bersifat imateri dan manusia yang bersifat materi.

Betapa tingginya kedudukan akal dalam ajaran Islam dapat dilihat dalam Q.S.Shaad ayat 29 :

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾

Terjemahannya :

“Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran”.¹⁴

Dari ayat di atas mengatakan bahwa tidak semua kebaikan dan kejahatan dapat diketahui oleh akal. Akal, kata Ibn Abi Hasyim, seorang tokoh Muktazilah lain, mengetahui kewajiban menjauhi perbuatan-perbuatan yang membawa kemudharatan, tetapi ada perbuatan-perbuatan yang tak dapat diketahui akal apakah membawa kebaikan atau kejahatan. Dalam hal demikian, wahyulah yang menentukan buruk atau baiknya perbuatan bersangkutan. Umpamanya akal mengatakan bahwa memotong binatang adalah perbuatan tidak baik. Tetapi wahyu turun menjelaskan bahwa menyembelih binatang untuk keperluan-keperluan tertentu, seperti memperingati peristiwa keagamaan bersejarah,

¹³Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, (Bandung: Sygma Media Corp, 2014), h.278.

¹⁴Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahan*, (Bandung: Sygma Media Corp, 2014), h. 455.

memperkuat tali persaudaraan dengan tetangga dan menunjukkan rasa kasih sayang kepada fakir miskin, adalah baik.

Sejalan dengan pendapat kaum Mu'tazilah, mereka mengadakan perbedaan perbuatan-perbuatan yang tidak baik menurut wahyu. Juga mereka berpendapat kewajiban yang ditentukan akal dan kewajiban yang ditentukan oleh wahyu.¹⁵ Wahyu turun juga untuk memberi penjelasan tentang perincian hukuman dan upah yang akan diterima manusia di akhirat kelak. Al-Qodi 'Abd Al-Jabbar menegaskan bahwa akal tidak dapat mengetahui besar kecilnya pahala di surga dan hukuman di neraka nanti. Menurut al-Jubba'i wahyulah yang menjelaskan semua itu.

Wahyu datang memperkuat apa yang telah diketahui akal. Rasul-rasul datang untuk memperkuat apa yang telah ditempatkan Tuhan dalam akal kita dan untuk menerangkan perincian apa yang telah diketahui akal.¹⁶

B. Akal dan Wahyu Menurut Mutakallimun

Kaum Muktazilah adalah kaum yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan bersifat filosofis, dalam pembahasan mereka banyak memakai akal sehingga mereka mendapat nama "kaum rasionalis Islam"¹⁷. Bagi kaum Muktazilah segala pengetahuan dapat diperoleh dengan perantaraan akal, dan kewajiban-kewajiban dapat diketahui dengan pemikiran

¹⁵Ibid

¹⁶Sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an, wahyu ada tiga macam, wahyu dalam bentuk pertama, pengertian atau pengetahuan yang tiba-tiba dirasakan seseorang timbul dalam dirinya yaitu suatu cahaya yang menerangi jiwa. Wahyu dalam bentuk kedua, pengalaman dan penglihatan di dalam keadaan tidur, wahyu bentuk ketiga ialah yang diberikan melalui utusan, atau malaikat yaitu Jibril dan Muhammad adalah wahyu dalam bentuk ketiga karena telah dijelaskan dalam Al-Qur'an surah Al-Syu'ara (26) : 192-195.

¹⁷Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, Cet 5, 1986), h. 38.

yang mendalam. Maka berterima kasih kepada Tuhan sebelum turunnya wahyu adalah wajib. Baik dan jahat wajib diketahui melalui akal dan demikian pula mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat adalah wajib pula.¹⁸ Maka disimpulkan bahwa dari ke empat masalah pokok itu diketahui oleh akal. Akal juga mempunyai fungsi dan tugas moral, yaitu petunjuk jalan bagi manusia dan yang membuat manusia menjadi pencipta perbuatannya. Berbeda dengan Muktazilah, bahwa dari aliran Asy'ariyah menolak sebagian besar pendapat Muktazilah. Karena dalam pendapatnya segala kewajiban manusia hanya dapat diketahui melalui wahyu. Akal tak dapat membuat sesuatu menjadi wajib dan tak dapat mengetahui bahwa mengerjakan yang baik dan menjauhi yang buruk adalah wajib bagi manusia. Benar bahwa akal dapat mengetahui Tuhan, tetapi wahyulah yang mewajibkan orang mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya. Dan dengan wahyulah dapat diketahui bahwa yang patuh kepada Tuhan akan memperoleh upah dan yang tidak patuh kepada-Nya akan mendapat hukuman.

Dari kutipan di atas disimpulkan bahwa akal tak mampu untuk mengetahui kewajiban-kewajiban manusia. Untuk itulah wahyu diperlukan.¹⁹ Dan menurut kalangan Maturudiyah, bahwa akal dapat mengetahui baik dan buruk, mengetahui Tuhan dan berterima kasih kepada Tuhan. Sedang kewajiban berbuat baik dan menjauhi yang buruk hanya dapat diketahui melalui wahyu.²⁰

Dalam hubungan ini Abu al-Huzail dengan tegas mengatakan bahwa ssebelum Turunnya wahyu, orang telah berkewajiban mengetahui Tuhan, dan jika ia tidak berterima kasih kepada Tuhan orang sedemikian akan mendapat

¹⁸Ibid, h.80.

¹⁹Ibid h. 81-82.

²⁰Ibid h. 87.

hukuman. Baik dan jahat menurut pendapatnya, juga dapat diketahui dengan perantaraan akal dan dengan demikian orang wajib mengerjakan yang baik, umpamanya bersikap lurus dan adil, dan wajib menjauhi yang jahat seperti berdusta dan bersikap zalim.²¹

Diantara pemimpin-pemimpin Muktazilah yaitu al-Nazzam berpendapat serupa dengan Abu Al-Huzail, begitu juga al-Jubbai. Golongan al-Murdar bahkan melebihi pemikiran di atas, sungguhpun wahyu belum ada. Dan orang yang tidak mengetahui hal itu dan tidak berterima kasih kepada Tuhan akan mendapat hukuman kekal dalam neraka.²²

Dan menurut al-Syahrastani, sebagaimana yang dikutip oleh Harun Nasution, kaum Muktazilah berpendapat bahwa kewajiban mengetahui dan berterima kasih kepada Tuhan dan mengerjakan yang wajib dan menjauhi yang buruk dapat diketahui oleh akal. Maka sebelum mengetahui bahwa sesuatu hal adalah wajib, orang harus lebih dahulu mengetahui hakekat itu sendiri. Jelasnya bahwa, sebelum mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan berkewajiban berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat, orang harus lebih mengetahui Tuhan dan mengetahui baik dan buruk.

Menurut kaum Muktazilah semuanya bisa diselesaikan dengan akal manusia.²³ Jika diadakan perbandingan antara aliran-aliran teologi, akan dijumpai dua aliran memberi daya kuat kepada akal, aliran Muktazilah dan Maturidiah Samarkand dan dua aliran yang memandang akal manusia lemah, aliran Maturidiah Bukhara dan Asy'ariyah. Dan jika diperinci lagi Muktazilah memberi

²¹Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Kairo: 1967, jilid I, fasal 4), h.52.

²²Al-Asy'ari, *Maqalat al-Islamiyin, al-Nahdah al-Misriyah* (Kairo: 1950, jilid I). h. 58.

²³Ibid., h.79-80.

angka 4 kepada akal, Maturidiah Samarkand angka 3, Maturidiah Bukhara memberi angka 2 dan Asy'ariyah memberi angka 1.

Bahwa dalam memperoleh pengetahuan mengenai persoalan-persoalan teologi, yaitu mengetahui Tuhan, berterima kasih kepada Tuhan, dan kewajiban mengetahui yang baik dan jahat. Dalam aliran Muktazilah mereka lebih menggunakan akal, yaitu keempat persoalan di atas dapat diketahui melalui akal. Sedangkan Maturidiah dalam menyelesaikan persoalan itu lewat akal dan hanya satu yang lewat wahyu yaitu tentang kewajiban mengetahui baik dan jahat. Dan yang terakhir yaitu Asy'ariyah memberi kedudukan tinggi pada wahyu dan akal hanya dapat mengetahui Tuhan saja.²⁴

Akal dalam pendapat Muktazilah dapat mengetahui hanya garis-garis besar dari keempat masalah di atas. Bahwa akal hanya dapat mengetahui kewajiban-kewajiban secara umum, tetapi tidak sanggup mengetahui perinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti, maupun mengenai hidup manusia di dunia sekarang. Wahyu datang untuk menjelaskan perincian dari garis-garis besar itu. Umpamanya akal dapat mengetahui kewajiban manusia berterima kasih kepada Tuhan, tetapi tidak dapat mengetahui cara dan perinciannya.²⁵ Wahyulah yang menjelaskan cara dan perincian kewajiban tersebut yaitu dalam bentuk salat lima kali sehari, zakat setahun sekali, puasa sebulan setahun, dan haji sekali seumur hidup.

²⁴Ibid., h.92. wahyu menjelaskan perincian tentang pengetahuan yang telah di dapat oleh akal. Misalnya, shalat. Orang muslim diwajibkan dalam sehari semalam shalat lima kali sehari, yaitu subuh, zuhur, ashar, magrib, dan isya'.

²⁵Ibid., h. 98-88.

C. Akal dan Wahyu menurut para Filosof Muslim

Merujuk pada periodisasi yang dicetuskan Harun Nasution, perkembangan kajian filsafat Islam dibagi ke dalam tiga periode atau tiga abad yaitu abad klasik, abad pertengahan, dan abad modern atau kontemporer. Adapun ketiga abad tersebut akan penulis uraikan sebagai berikut.

1. Abad Klasik

Abad klasik dari filsafat Islam diperhitungkan sejak wafatnya nabi Muhammad saw. hingga pertengahan abad ke-13, yaitu antara 650-1250 M. Adapun filsuf pada masa abad klasik ialah Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, Al-Kindi, Mulla Sadra, Suhrawardi, dan lain-lain. Di sini penulis akan memaparkan beberapa pemikiran filsuf abad klasik mengenai pemikiran mereka tentang akal dan wahyu ialah sebagai berikut.

a. Ibnu Sina²⁶

Ibnu Sina lahir pada tahun 980 M merupakan seorang filsuf, ilmuwan, dokter, dan penulis aktif yang lahir di zaman keemasan peradaban Islam. Dalam menerangkan makna kebenaran, Ibnu Sina memulai-nya dengan menekankan pada eksistensi hal tersebut. Eksistensi hakiki dari kebenaran akan memperjelas apa yang benar dan tidak benar. Untuk mengetahui keduanya maka diperlukan sebuah pemahaman yang mumpuni. Faktor yang mempengaruhinya tiada lain adalah wahyu dan akal (logika).

Wahyu sebagai sumber yang *taken for granted*, sedangkan akal sebagai penjelasnya. Karena itu, baginya jika akal berfungsi dengan baik maka ia akan melahirkan pemahaman tentang kebenaran dengan baik dan sejalan dengan

²⁶Ibn Sina atau dikenal dengan *Avicenna*, nama lengkapnya Abū ‘Alī al-Husayn bin ‘Abdullāh bin Sīnā, lahir pada 980 di Afsyahnah daerah dekat Bukhara, sekarang wilayah Uzbekistan dan meninggal bulan Juni 1037 di Hamadan, Persia (Iran). (M. M. Syarif, MA, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, cet VII, 1994), h. 88.

wahyu. Hal ini terjadi karena akal memiliki kemampuan untuk mengetahui kebenaran yang hakiki, yang sekaligus merupakan sebab dari segala sesuatu yaitu Tuhan. Proses pencarian kebenaran ini bagi Ibnu Sina tidak lain merupakan bentuk lain dari filsafat. Oleh karena itu, dalam pandangan Ibnu Sina para filsuf memiliki kedudukan yang tinggi dibandingkan manusia pada umumnya.²⁷

Adapun akal disebut oleh Ibnu Sina sebagai *kamal al-awwal*. Ia dipandang sebagai *al-kamal* karena berpotensi memberikan kesempurnaan pada persepsi, serta berbagai aktifitas. Ibnu Sina juga menyatakan bahwa *nafs* sebagai *kamal al-awwal*, maksudnya ialah bahwa *nafs* dinilai sebagai penyebab bagi spesies yang ada setelahnya untuk menjadi spesies lainnya. Di bawah *kamal al-awwal* adalah *kamal al-tsaniyah* atau kesempurnaan sekunder yang merupakan sifat ataupun atribut pengikat pada spesies. Selain kedua *al-kamal* tersebut, dalam istilah Ibnu Sina ada *jism* yang digunakan dalam arti genusnya bukan fisik materialnya, sedang kata *tabi'iy* dipakai untuk membedakan dari *jism sina'iy* (artifisial).²⁸

Akal sendiri terbagi kedalam empat tingkatan.²⁹ *Al-Aql al-Hayulani* (*material intelligence*), yang semata-mata memiliki potensi untuk berpikir tentang hal-hal yang abstrak. *Al-Aql bi al-Malakah* (*Intellectus in habitu*), di sini ia telah mulai berpikir tentang segala yang abstrak.³⁰ *Al-Aql bi al-Fi'il* (*Intellectus in actu*), yang telah dan dapat berpikir tentang hal-hal abstrak. *Al-Aql al-Mustafad* (*Intellectus aquitus*), yaitu akal yang telah mampu berpikir tentang perihal abstrak

²⁷Ibnu Sina, *Al-Syifa' al-Ilahiyat...*, 12-13, 174-175.

²⁸Muhammad 'Ali Abu Rayyan, *Al-Falsafah al-Islamiyah*, (Iskandariyah: Dar al-Qaumiyah, 1967), h.487-486

²⁹Shams Constantine Inati, *Ibnu Sina's Remarks and Admonition: Physics and Metaphysics*, (New York: Columbia University Press, 2014), h.18.

³⁰Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, (Selangor: AAPSSB, 2009), h.101-103.

dengan tanpa adanya bantuan ataupun proses manusiawi. *Intellectus aquitus* telah terlatih begitu rupa, ia begitu istimewa dan telah sanggup menerima pancaran ilmu pengetahuan dari 'Aql al-Fa'al. Akal yang disebut terakhir merupakan akal dalam bentuk tertinggi, yang hanya dapat dimiliki oleh para Nabi.³¹

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa setidaknya ada tiga poin. *Pertama*, akal berperan penting dalam perkembangan filsafat. Adapun filsafat sendiri merupakan rangkaian proses yang mengkaji dan memikirkan segala sesuatu yang wujud sebagai pertanda adanya Tuhan,³² proses tersebut tentunya tidak mungkin terlepas dari peran akal.

Kedua, Kebenaran yang diperoleh haruslah sesuai dengan wahyu. Ia berargumentasi bahwa al-Qur'an banyak menjelaskan tentang pentingnya penggunaan akal dalam memahami alam.³³ Sedangkan penggunaan akal di sini maksudnya adalah penggunaan logika. Seperti halnya penggunaan logika dalam *istinbat al-ahkam*. Hasil dari proses berpikir ini adalah kebenaran dan kebaikan, yang tidak bertentangan dengan wahyu, oleh karenanya menurutnya selama akal digunakan sesuai peran dan batasan-batasannya maka ia tidak akan pernah bertentangan dengan wahyu.

Ketiga, proses pembacaan informasi oleh akal manusia tidak bisa luput dari adanya *tasawwur* dan *tasdiq*.³⁴ *Tasawwur* sebagai mana di atas, merupakan gambaran yang ada pada akal tentang sesuatu. *Tasdiq* ia artikan sebagai proses pemahaman atau penelusuran segala sesuatu sesuai dengan kenyataannya dan

³¹Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works*, (Selangor: AAPSSB, 2009) h. 101-103.

³²Ibnu Sina, *Al-Syifa', al-Madkhal...*, h.12.

³³QS. al-Hasyr [59]:2. QS. al-A'raf [7]:184. QS. al-Ghasyiyah [88]:16-17.

³⁴Ibnu Sina, *Kitab al-Najat*, (Kairo: T.P, 1938), h. 1, 2,3.

bukti-bukti argumentatif. Artinya menurut Ibnu Sina, baik *tasawwur* ataupun *tasdiq* keduanya merupakan wilayah akal untuk bermain guna berpikir dan memahami. Sehingga tidak heran jika akal ia tempatkan sebagai *al-burhan* dalam proses pembacaan *al-maujudat*.³⁵

b. Ibnu Rusyd³⁶

Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rusyd lahir pada tahun 1126M/520H di Kordoba, yang ketika itu merupakan wilayah kerajaan Murabithun. Keluarga Ibnu Rusyd dikenal sebagai tokoh masyarakat di Kordoba, terutama atas peran mereka dalam bidang hukum dan agama.

Dalam buku *Fashl al-Maqal*, Ibnu Rusyd memaparkan bahwa filsafat yang merupakan metode mengambil kesimpulan berdasarkan akal dan cara yang cermat tidak mungkin bertentangan dengan ajaran Islam. Menurutnya, sebagaimana yang dijelaskan Poerwantana, akal dibagi menjadi tiga. *Pertama*, akal demonstrative (*burhany*) yang memiliki kemampuan untuk memahami dalil-dalil yang menyakinkan dan tepat, menghasilkan hal-hal yang jelas dan penting serta melahirkan filsafat. *Kedua*, adalah akal logistic (*manthiqy*) yang sekedar mampu memahami fakta-fakta argumentative. *Ketiga*, adalah akal retorik (*khithabiy*) yang mampu menangkap hal-hal yang bersifat nasehat dan retorik, karena tidak dipersiapkan untuk memahami aturan berfikir sistematis.³⁷

³⁵Ibnu Sina, Al-Syifa', *al-Mantiq, al-Burhan*, (Kairo: al-Thiba'ah al-Amiriyah, 1956), h.238-241.

³⁶Ibn Rusyd atau dikenal dengan Averroes, nama lengkapnya Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, lahir di Cordova, 520H/1126M. (M. M. Syarif, MA, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, cet VII, 1994), h. 197.

³⁷Poerwantana, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: PT Rosdakarya, 1994), h. 207-210.

Cara manusia mendapatkan pengetahuan selain perasaan dan imajinasi adalah lewat akal. Jalan menuju pengetahuan lewat perasaan atau akal membawa kepada pengetahuan mengenai hal-hal universal. Maka manusia mendapatkan gambaran dan nalar. Bentuk-bentuk yang diserap oleh manusia tak terbatas. Pengetahuan manusia tidak boleh dikacaukan dengan pengetahuan Tuhan, sebab manusia menyerap hal-hal yang ada lewat akalnya. Dan mustahil bila pengetahuan Tuhan sama dengan pengetahuan manusia, sebab pengetahuan Tuhan merupakan sebab dari adanya segala sesuatu itu.

Akal bersifat teoritis dan praktis. Akal praktis lazim dimiliki semua orang. Unsur ini merupakan asal daya cipta manusia, hal-hal yang dapat di akali secara praktis, yang dihasilkan lewat pengalaman yang didasarkan pada perasaan dan imajinasi. Dan lewat akal praktislah manusia mencinta dan membenci.³⁸

Persesuaian antara filsafat dan agama atau antara akal dan wahyu, sudah dianggap sebagai ciri terpenting Filsafat Islam. Karena dalam al-Qur'an diperintahkan agar manusia mempelajari filsafat, manusia harus membuat spekulasi alam raya dan merenungkan bermacam-macam kemaujudan. Bahwa sejauh ini, agama sejalan dengan filsafat. Tujuan dan tindakan filsafat sama dengan tujuan dan tindakan agama. Tinggal masalah keselarasan keduanya dalam metode dan permasalahan materi. Jika yang tradisional (*al-manqul*) ternyata bertentangan dengan yang rasional (*al-ma'qul*), maka yang tradisional harus ditafsirkan sedemikian rupa supaya selaras dengan yang rasional.³⁹

³⁸M. M. Syarif, M. A, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, cet 7, Th. 1994), h. 213-215.

³⁹*Ibid.*, h. 202-205.

Pendapat Ibnu Rusyd, agama didasarkan pada tiga prinsip yang harus diyakini oleh setiap muslim: eksistensi Tuhan, kenabian, dan kebangkitan. Tiga prinsip ini merupakan pokok masalah agama. Karena kenabian berdasarkan wahyu, maka filsafat akan selalu berbeda dengan agama, bila tidak bisa dibuktikan bahwa akal dan wahyu bersesuaian. Tetapi pada hakikatnya, bahwa antara filsafat dan agama tidaklah bertentangan, karena dalam wahyu ini mengundang akal untuk memahaminya dan akal manusia dalam memahami wahyu sering bertentangan. Karena masing-masing akal manusia itu mempunyai tabiat dan kecenderungan sendiri.⁴⁰

Ringkasnya bahwa filsafat yang berpangkal pada akal dan wahyu yang berpangkal pada agama, adalah saudara kembar. Yang keduanya merupakan sahabat yang pada dasarnya saling mencintai dan saling melengkapi.

2. Abad Pertengahan

Abad pertengahan dari filsafat Islam diperhitungkan yaitu antara kurun tahun 1250-1800 M. Adapun filsuf pada masa abad pertengahan ialah Ibnu Khaldun, Ibnu Taimiyyah, Ibnu Thufail, Ibnu Bajjah, dan lain-lain. Di sini penulis akan memaparkan beberapa pemikiran filsuf abad pertengahan mengenai pemikiran mereka tentang akal dan wahyu ialah sebagai berikut.

a. Ibnu Khaldun⁴¹

Ibnu Khaldun lahir di Tunisia pada 1 Ramadhan 732H/27 Mei 1332M dikenal sebagai sejarawan dan bapak sosiologi Islam yang hafal al-Qur'an sejak usia dini. Dalam otobiografinya, Ibnu Khaldun menelusuri keturunannya kembali ke masa nabi Muhammad melalui suku Arab dari Yaman, khususnya Hadramaut

⁴⁰Ibid., h. 206.

⁴¹Ia lahir di Tunisia pada 1 Ramadhan 732 H atau 27 mei 1332 M. Dengan nama Abdurrahman bin Muhammad bin Muhammad al-Hasan bin Jabir bin Muhammad bin Ibrahim bin Abdurrahman bin Ibn Kaldun, ia meninggal pada usia 76 tahun.

yang datang ke semenanjung Liberia pada abad kedelapan pada awal penaklukan Islam.

Melalui karyanya *Muqaddimah* Tuhan membedakan manusia karena kesanggupannya berfikir. Manusia berfikir dengan akalanya, yaitu dalam membuat analisa dan sintesa.⁴²

Dia menegaskan bahwa pertemuan akal dan wahyu merupakan dasar utama dalam pembangunan pemikiran Islam. Islam tidak membiarkan akal berjalan tanpa arah, karena jalan yang merentang dihadapannya bermacam-macam. Islam menggambarkan suatu metode bagi akal, agar ia terpelihara di atas dasar-dasar pemikiran yang sehat. Diantara unsur-unsur metode ini ialah seruannya kepada akal untuk melihat kepada penciptaan langit dan bumi. Sebab, semakin bertambah pengetahuan akal tentang rahasia keduanya, akan semakin bertambah pula pengetahuan (*ma'rifah*) nya tentang Sang Pencipta dan Pengaturnya.⁴³ Di dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang menyeru manusia untuk berfikir tentang alam raya beserta gejala-gejalanya yang beraneka ragam. Dengan demikian akal berwawasan luas dan mengakui Pencipta alam raya ini, suatu aspek aqidah yang akarnya tertanam di dalam hati dan berbaur dengan daging dan darah, rasio dan emosi.

Al-Qur'an menyeru manusia merenungi alam raya ini agar memperoleh pelajaran dan merasakan hakikatnya. Misalnya, pada kelahiran Nabi Isa AS.

⁴²Ibn Khaldun/penerjemah, Ahmadie Thoha, *Mukaddimah Ibnu khaldun* (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet VI, 2006), h. Banyak pengamat dan ilmuan merasa kesulitan meletakkan posisi Ibn Khaldun di dalam peta keilmuan. Ibn Khaldun sepintas menampakkan wajah orang berdimensi banyak. Yang mungkin kadang tidak terlihat koheren. Ia adalah seorang filosof, sosiolog, antropolog, budayawan dan sejarawan sekaligus politikus.

⁴³Ibid., h. 256.

Terdapat pelajaran penting bagi akal untuk mengenal rahasia kekuasaan Ilahi. Kelahiran ini menggegerkan masyarakat Bani Israil yang telah mampu membangun dunia dan menguasainya, karena akal mereka tidak mampu menyerap hakikat kekuasaan Yang Agung di balik segala sesuatu yang ada (*maujud*), dan menyadari adanya kemampuan berfikir yang merupakan kualitas khusus bagi manusia.⁴⁴

Dari sinilah akal memperoleh pelajaran penting tentang iman kepada yang ghaib, keimanan yang mengajak akal mempercayai sesuatu di balik alam raya ini, yaitu surga dan neraka, kebangkitan dan *mahsyar*, *hisab* (perhitungan), pahala, siksa dan malaikat, rasul-rasul serta seluruh yang dibawa oleh para Rasul Allah, yang tidak dapat dicapai melalui metode eksperimen dan dengan mikroskop yang tidak dikenal dengan sekedar pengetahuan indrawi. Semua itu adalah perkara-perkara yang menuntut ketaatan dan keimanan. Maka akal pun berusaha menangkap makna-makna terpendam di dalam ayat-ayat al-Qur'an sehingga sesuai dengan keesaan, kesempurnaan dan kesucian-Nya.⁴⁵

Menurut Ibnu Khaldun, pertemuan antara akal dan wahyu membawa banyak disiplin-disiplin ilmu agama, diantaranya Ilmu qira'at, tafisr, ilmu hadist, ilmu fiqh, ilmu faraid, ilmu khilafiyah, ushul fiqh dan lain sebagainya. Pertemuan yang membangkitkan pemikiran Islam dan menjadikan akal Islam (*al-Aql al-Islam*) hidup di dalam ayoman Qur'an sampai sekarang, serta memberikan pengaruh besar terhadap kebangkitan peradaban modern. Sekarang patutlah

⁴⁴Ibid., h. 529. seperti yang disampaikan juga oleh Al-Mawdudi, menurutnya bahwa manusia dikaruniai akal dan pikiran. Ia mampu berfikir dan mengambil keputusan, memilih dan menolak sesuatu. Ia bebas menjalani hidup dengan cara yang dipilihnya, ia bebas memeluk agama, merumuskan kehidupan menurut kehendaknya. Ia diberi kebebasan untuk berfikir

⁴⁵Ibid., h. 522.

diketahui pengaruh akal dan wahyu terhadap pengetahuan-pengetahuan manusia atau kemajuan pemikiran umat Islam.⁴⁶

Perpaduan antara akal dan wahyu menjadikan pemikiran Islam unik karena mengikat dunia dengan akhirat, bumi dengan langit, seperti ikatan tubuh dan jiwa, atau seperti keterpaduan nilai-nilai yang membangkitkan manusia menuju kesempurnaan. Memang demikian, ketika pemikiran Islam dihidupi oleh wahyu, akan muncul darinya nilai-nilai kebaikan, moral, keadilan dan cinta. Ketika dihidupi oleh akal, muncul darinya peradaban Islam yang agung itu yang memberikan pengaruh besar terhadap peradaban dunia.⁴⁷

b. Ibnu Taimiyyah⁴⁸

Ibnu Taimiyyah lahir di zaman ketika Baghdad merupakan pusat kekuasaan dan budaya Islam pada masa dinasti Abbasiyah. Ketika berusia enam tahun (667H/1268M), Ibnu Taimiyyah dibawa ayahnya ke Damaskus disebabkan serbuan tentara Mongol atas Irak.

Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwa akal adalah nikmat besar yang Allah titipkan dalam jasmani manusia. Nikmat yang bisa disebut hadiah ini menunjukkan akan kekuasaan Allah yang sangat menakjubkan. Ungkapan ini terdapat dalam buku (*al-'Aql wa Manzilatuhu fil Islam*). Sebagai penganut aliran *salaf*, beliau hanya percaya pada syari'at dan aqidah serta dalil-dalilnya yang

⁴⁶Ibid, h. 547.

⁴⁷http://www.geocities.com/al_haqa/bab_54.html. 11 Februari 2021.

⁴⁸Nama lengkap Ibn Taimiyyah adalah Taqiyyudin Ahmad bin Abdil halim bin Taymiyyah. Lahir di Harran, 10 Rabiul Awwal 661 H di zaman ketika Baghdad merupakan pusat kekuasaan dan budaya Islam. Drs. Muhammad Chirzin, M.Ag, *Pemikiran Tauhid Ibn Taimiyyah dalam Tafsir Surat Al-Iklas* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1999), h. 3-4.

ditujukan oleh nash-nash. Karena *nash* tersebut merupakan wahyu yang berasal dari Allah Ta'ala.

Aliran ini tidak percaya pada metode logika rasional yang asing bagi Islam, karena metode semacam ini tidak terdapat pada masa sahabat maupun *tabi'in*. Baik dalam masalah Ushuluddin, fiqih, akhlak, dan lain-lain, selalu ia kembalikan pada al-Qur'an dan Hadits yang mutawatir. Bila hal itu tidak dijumpai maka ia bersandar pada pendapat para sahabat, meskipun ia seringkali memberikan dalil-dalilnya berdasarkan perkataan *tabi'in* dan *atsar-atsar* yang mereka riwayatkan. Ia selalu berusaha untuk menyelaraskan antara akal dan al-Qur'an dan berusaha menghilangkan pertentangan yang terjadi diantara keduanya.⁴⁹

Menurut Ibnu Taimiyyah, akal pikiran amatlah terbatas. Apalagi dalam menafsirkan al-Qur'an maupun hadits. Ia meletakkan akal fikiran di belakang *nash-nash* agama yang tak boleh berdiri sendiri. Akal tak berhak menafsirkan, menguraikan, dan mentakwilkan al-Qur'an, kecuali dalam batas-batas yang diizinkan oleh kata-kata (bahasa) dan dikuatkan oleh hadits. Akal fikiran hanyalah saksi pembenar dan penjelas dalil-dalil al-Qur'an.⁵⁰

Bagi beliau tidak ada pertentangan antara cara memakai dalil *naqli* yang shahih dengan cara *aqli* yang shahih. Akal tidak berhak mengemukakan dalil sebelum didatangkan dalil *naqli*. Bila ada pertentangan antara *aqal* dan

⁴⁹Ibid., h. 33.

⁵⁰Ibid., h. 33-34. pemikiran Ibn Taimiyyah digolongkan kepada pemikiran tradisional, beliau menganggap bahwa akal manusia itu lemah. Karena menurut beliau akal adalah pembenar atas dan penjelas atas apa-apa yang berasal dari al-Qur'an. Bisa dikatakan haram hukumnya jika akal menafsirkan, menguraikan dan mentakwilkan Qur'an.

pendengaran (*sam'i*) maka harus didahulukan dalil *qath'i*, baik ia merupakan dalil *qath'i* maupun *sam'i*.

Lebih rinci Ibnu Taimiyyah menjelaskan: Sesuatu yang diketahui dengan jelas oleh akal, sulit dibayangkan akan bertentangan dengan wahyu atau syariat. Bahkan dalil *naqli* yang shahih tidak akan bertentangan dengan yang lurus. Jika diperhatikan pada kebanyakan hal yang diperselisihkan oleh manusia, didapati sesuatu yang menyelisih *nash* yang shahih dan jelas adalah syubhat yang rusak dan diketahui kebatilannya dengan akal.⁵¹ Bahkan diketahui dengan akal kebenaran kebalikan dari hal tersebut yang sesuai dengan syariat. Kita tahu bahwa para Rasul tidak memberikan kabar dengan sesuatu yang mustahil menurut akal tapi (terkadang) mengabarkan sesuatu yang membuat akal terkesima. Para Rasul itu tidak mengabarkan sesuatu yang diketahui oleh akal sebagai sesuatu yang tidak benar namun (terkadang) akal tidak mampu untuk menjangkaunya.⁵²

Sesungguhnya pertentangan akal dengan syariat takkan terjadi manakala dalilnya shahih dan akalanya sehat. Namun terkadang muncul ketidakcocokan akal dengan dalil walaupun dalilnya shahih. Kalau terjadi hal demikian maka jangan salahkan dalil, namun curigailah akal. Di mana bisa jadi akal tidak memahami maksud dari dalil tersebut atau akal itu tidak mampu memahami masalah yang sedang dibahas dengan benar. Sedangkan dalil, pasti benarnya.

⁵¹Ibid., h. 39.

⁵²Ibid., h. 165. Sesungguhnya pertentangan akal dengan syariat takkan terjadi manakala dalilnya shahih dan akalanya sehat. Namun terkadang muncul ketidakcocokan akal dengan dalil walaupun dalilnya shahih.

3. Abad Modern

Abad modern atau kontemporer merupakan periode terakhir dari filsafat Islam berlangsung sejak kurun tahun yaitu antara 1800 an hingga saat ini. Adapun filsuf pada masa abad modern ialah Fazlur Rahman, Hassan Hanafi, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Jamaluddin al-Afghani, dan lain-lain. Di sini penulis akan memaparkan beberapa pemikiran filsuf abad modern mengenai pemikiran mereka tentang akal dan wahyu ialah sebagai berikut.

a. Fazlur rahman⁵³

Fazlur Rahman di lahirkan pada tanggal 21 September 1919 dan meninggal 26 Juli 1988 di Hazara, suatu daerah di anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di barat laut Pakistan. Ia di besarkan dalam keluarga yang bermazhab Hanafi, suatu madzhab fiqih yang yang dikenal paling rasional di antara madzhab Sunni. Berangkat dari al-Qur'an, Fazlur Rahman mengelaborasi nilai-nilai dan ajaran teologi yang dikandungnya melalui pendekatan yang benuansa filosofis religius, terutama masalah kedudukan akal dan fungsi wahyu, konsep takdir atau hukum alam, dan tentang eskatologi, ia menjelaskan bahwa wahyu itu adalah ide-ide, inspirasi untuk manusia, untuk selalu dikaji dan dicari ilmu-ilmu yang terkandung di dalamnya. Allah tidak berbicara pada seorang manusia pun (dengan kata-kata bersuara) kecuali melalui wahyu (insirasi dan ide-ide) yang ada di balik kata-kata.⁵⁴

Melalui pendekatan akal dan fungsi wahyu, Fazlur Rahman menghasilkan konsep-konsep teologi. Di antaranya adalah kedudukan akal dan fungsi wahyu. Menurut Rahman, kedudukan akal sangat sentral bagi manusia. Rahman

⁵³Fazlurrahman dilahirkan pada 21 september tahun 1919 di daerah koloni Inggris yang kemudian menjadi negara Pakistan.

⁵⁴Fazlur Rahman, Terj. Ahsin Muhammad, *Islam dan Modernitas* (Bandung: Pustaka, Cet 1, 1985), h. 32.

menafsirkan akal sebagai penalaran ilmiah. Kedudukan akal yang sangat sentral dan perintah menuntut ilmu pengetahuan, seperti terdapat al-Qur'an.

Menurut Rahman bukan hanya merupakan ajaran dalam teori, tetapi hal itu telah dipraktekkan oleh para intelektual Islam zaman klasik. Sebagai satu bentuk pengetahuan di mana jiwa mulai menerima pengetahuan dari atas, bukan mencarinya ke dunia "alamiah" dibawahnya. Jiwa menerima suatu kekuatan untuk menciptakan pengetahuan. Kekuatan inilah yang menciptakan pengetahuan di dalam jiwa, bukan bagian dari jiwa itu sendiri. Dipandang sebagai pengetahuan di dalam jiwa, bukan bagian dari jiwa itu sendiri. Dipandang sebagai pengetahuan karena disertai dengan keyakinan dan kepastian yang kuat melalui proses penciptaan pengetahuan yang terperinci dan diskursif di dalam jiwa.⁵⁵

Mengenai masalah wahyu pada level intelektual, ada keidentikan antara nabi, filosof, dan mistikus. Hanya saja, para nabi dibedakan dari filosof dan mistikus atas kepemilikan kekuatan imajinatif yang kuat. Kemampuan imajinasi kenabian inilah yang menjadi dasar penjelasan para filosof muslim mengenai proses psikologis wahyu. Bagi kaum filosof kekuatan imajinatif menyuguhkan suatu kebenaran universal dalam bentuk citra-citra indrawi yang kemudian ditangkap oleh para nabi.⁵⁶

Sementara wahyu, menurut tokoh neo-modernis ini, berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia. Wahyu secara keseluruhan adalah Kalam Allah swt yang mutlak benar, dan dalam pengertian biasa juga seluruhnya merupakan perkataan

⁵⁵Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian* (Bandung: Mizan, 2003), h. 49.

⁵⁶Ibid., h.56.

Muhammad. Pendapat Rahman ini mendapat reaksi yang luar biasa, sehingga mengharuskannya hijrah ke Chicago.⁵⁷

Menurutnya, bahwa al-Qur'an itu adalah kalam Allah yang diwahyukan kepada nabi Muhammad saw menurut Rahman, merupakan kepercayaan pokok. Ia tidak menolak soal keautentikan al-Qur'an. Dalam sebuah ayat *madaniyah* Q.S. Al-Hasyr/59 : 21 mengatakan bahwa seandainya kami turunkan al-Qur'an kepada sebuah gunung, niscaya kau lihat ia merunduk terbelah karena takut kepada Allah. Karena begitu dahsyat wahyu, maka tidak semua makhluk dan manusia bisa menerimanya.⁵⁸ Bahkan, ia sangat gencar memberikan kritikan kepada para orientalis yang mengkaji al-Qur'an. Seperti Abraham Geiger, Richard Bell, John Wansborough, R. Balchere, Montgnery Watt, A. Jeffery, John Burton, dan lain-lain. Fazlur Rahman selalu memberikan argumen bantahan kepada orientalis yang menganggap bahwa al-Qur'an adalah murni perkataan Muhammad, al-Qur'an selalu direvisi atau diedit oleh Nabi dengan pengarahan Tuhan. Singkatnya, tidak ada persoalan untuk bukti keautentikannya al-Qur'an.

Bagi al-Qur'an sendiri dan konsekuensinya juga bagi kaum muslimin, al-Qur'an adalah firman Tuhan (kalam Allah). Nabi Muhammad juga benar-benar yakin bahwa beliau adalah penerima pesan dari Allah. Zat yang sama sekali lain, sedemikian rupa hingga ia menolak, dengan kekuatan kesadaran ini, sebagian dari klaim-klaim historis yang paling fundamental dari tradisi Judea-Kristiani tentang Ibrahim dan Nabi-nabi yang lain.

⁵⁷[Http://www.digilib.itb.ac.id/gdl.php?mod=browse&op=read&id=sbptiain-gdl-s2-2001-anisatul-604-teologi](http://www.digilib.itb.ac.id/gdl.php?mod=browse&op=read&id=sbptiain-gdl-s2-2001-anisatul-604-teologi). 28 Desember 2020.

⁵⁸Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1994), h. 31.

Kendati demikian, Fazlur Rahman menolak wahyu yang diterima oleh Nabi bersifat eksternal. Ia mengakui, bahwa ortodoksi yang menekankan sifat eksternal wahyu sebagai upaya untuk menjaga keautentikan atau kelainan, obyektivitas, dan sifat verbal serta status ilahiah wahyu.

b. Hassan Hanafi⁵⁹

Hassan Hanafi lahir 1935 di Kairo, Mesir. Dia adalah seorang professor dan ketua departemen filsafat di Universitas Kairo. Beliau merupakan seorang otoritas terkemuka dalam Islam Modern. Hanafi adalah murid dari fenomenolog Osman Amin, dan menerbitkan sebuah triologi di mana dia menggunakan metode Husserl untuk merekonstruksi filsafat Islam klasik dan untuk mengkritik sumber dan perkembangan kesadaran Eropa.

Hassan Hanafi dalam menyikapi problem umat Islam saat ini umumnya dan mengenai masalah wahyu khususnya, mengusulkan sebuah rekonstruksi agama dengan model-model sebagai berikut, misalnya:

Dari *'Tuhan ke tanah'*. Artinya, Tuhan dan bumi merupakan satu kesatuan seperti yang disebutkan lebih dari seratus kali di dalam al-Qur'an. Ia adalah *'Tuhan bagi langit dan bumi'*. Percaya kepada Tuhan dengan demikian bermakna 'bekerja di tanah', menghasilkan sesuatu dari tanah, menemukan tambang, mengebor, dan lain-lain. Bekerja di tanah akan menjadi satu-satunya cara bagi seorang penganut agama untuk hidup dengan Tuhan.

⁵⁹Hassan hanafi lahir di Kairo, 13 Februari 1935, beliau lahir dari keluarga musisi. Hanafi lahir dan dibesarkan dalam ondisi masyarakat yang penuh pergolakan dan pertentangan. Ia berkonsentrasi untuk mendalami pemikiran agama, revolusi dan perubahan social. A. H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogyakarta: Ittiqa Pres, 1998), h. 14.

Dari *'otoritas ke akal'*. Artinya sebenarnya manusia bisa sangat berkembang, karena kurangnya perencanaan sebagai akibat kurangnya rasionalisasi dalam hidup. Oleh karena tidak adanya suatu pandangan yang holistik atas Islam. Bahwa Islam sebagai agama yang tanpa misteri, tanpa otoritas yang memberi ruang bagi penggunaan akal secara bebas berfikir. Karena dalam Islam, akal adalah sama dengan wahyu dan sama dengan alam.

Dari *'teori ke tindakan'*. Dalam Islam, manifestasi dari keyakinan hanyalah perbuatan baik yang rill. Iman tanpa kerja adalah nol dan hampa. Tindakan yang benar berdasarkan teori yang salah lebih bernilai dari pada sebuah teori tanpa tindakan, Sebuah tindakan yang salah berdasarkan teori yang benar jauh lebih baik dibandingkan dengan sebuah teori yang benar tanpa tindakan.

Dari *'jiwa ke badan'*. Kehadiran gagasan konsep fisik badan di dalam setiap tradisi agama dapat dilihat pada adanya mumi dalam agama Mesir Kuno, keabadian materi agama-agama Asia, kebangkitan badan pada agama-agama Ibrahim, dan lain-lain. Dalam Islam, penekanan terletak pada pentingnya badan di dunia, Karenanya, badan adalah alat yang digunakan manusia untuk hidup di dunia dan berfikir tentang dunia.⁶⁰

Hasan Hanafi berupaya menarik semaksimal mungkin gagasan-gagasan normatif dalam al-Qur'an yang bersifat absolut supaya dibenturkan dengan realitas historis yang serba profan atau relatif. Harapannya adalah menurunkan

⁶⁰Hasan Hanafi, *Islam Wahyu Sekedar Gagasan Kritis Hasan Hanafi*, (Jakarta: Instad, 2000), h. 54.

kesucian wahyu serta menelanjungunya sebagai gagasan ideologis, historis, dan transformatif.⁶¹

Dalam teologi pembebasan Hasan Hanafi ingin merekonstruksikan kebudayaan yang tradisional kepada yang modern, disamping itu Hasan Hanafi ingin membebaskan kaum lemah, yang tertindas melalui teologinya yang kita kenal dengan teologi pembebasan yang isinya paradigma melawan paradigma bawah, atas, dan bersama. Tentunya mengubah cara pandang mengenai dunia Barat, yaitu yang kita kenal dengan oksidentalisme.⁶² Kiri Islam lahir dari kesadaran penuh atas posisi tertindas umat Islam, untuk kemudian melakukan rekonstruksi terhadap seluruh bangunan pemikiran Islam tradisional agar dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebasan.

Upaya rekonstruksi ini adalah suatu keniscayaan karena bangunan pemikiran Islam tradisional yang sesungguhnya satu bentuk tafsir justru menjadi pembenaran atas kekuasaan yang menindas. Hasan Hanafi lebih *welcome* dengan Muktazilah versi M. Abduh yang memproklamirkan kemampuan akal mencapai pengetahuan dan kebebasan berinisiatif dalam perilaku.

Secara singkat Kiri Islam bertopang pada tiga pilar dalam rangka mewujudkan kebangkitan Islam, revolusi Islam dan kesatuan umat. Pilar pertama Hasan Hanafi menekankan perlunya rasionalisme, karena rasionalisme merupakan keniscayaan untuk kemajuan dan kesejahteraan muslim serta untuk memecahkan situasi kekinian di dalam dunia Islam. Pilar kedua perlunya menentang peradaban

⁶¹Ibid., h.56.

⁶²Hasan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisme, Revolusi, Hermeneutika* (Yogyakarta: Pustaka Utama cet I, 2003), h. 120-121.

Barat, yaitu oksidentalisme (orang Timur mempelajari orang Barat). Dan pilar ketiga adalah analisis atas realitas dunia.⁶³

Suara-suara dari langit yang muncul melalui sakralitas agama, di ubah. Wahyu bukan lagi mempresentasikan suara langit yang jauh dari penderitaan manusia di bumi. Karena itulah wahyu bersifat sekularistik, karena saat sekularistik agama ditinggalkan, dimensi wahyu menjadi benar-benar berada dalam ruang dan waktu. Ia tidak lagi berbicara tentang kesucian Tuhan, kebaikan sifat-sifatnya dan lain sebagainya, melainkan berbicara tentang penderitaan, kemiskinan, dan pembelaan kepada orang-orang tertindas.⁶⁴

⁶³Hasan Hanafi, *Apa arti Islam Kiri*, dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: LKIS 2001, cet V), h. 93-94.

⁶⁴Ibid., h. 95.

BAB IV
HUBUNGAN WAHYU DENGAN AKAL AKTIF (AL-AQL AL-FA'AL)
DALAM PANDANGAN AL-FARABI

A. Akal Akif

Al-Farabi, sebagaimana para pemikir dan filosof lainnya, tidak mengabaikan peran pokok rasio. Sebaliknya, ia menyatakan bahwa kemampuan berpikir adalah kekuatan utama manusia untuk memahami suatu objek. Dengan kemampuan tersebut, manusia memperoleh ilmu-ilmu (*al-ulum*), mengembangkan seni dan industri (*shina'at*), serta membedakan antara tindakan yang baik dan buruk.

Al-Farabi membagi kemampuan berpikir dalam dua bagian: teoretis (*nazhari*) dan praktis (*amali*). Kemampuan berpikir praktis sendiri terbagi dalam dua bagian: sebagai bentuk keterampilan dan reflektif (*fikriyah*).¹ Kemampuan teoretis adalah kemampuan berpikir yang biasa digunakan untuk mengetahui eksistensi-eksistensi sedemikian rupa sehingga kita tidak dapat membuatnya atau mengubahnya dari suatu kondisi ke kondisi lain. Misalnya, angka tiga adalah bilangan ganjil dan bilangan empat adalah bilangan genap. Kita tidak dapat mengubah bilangan tiga menjadi bilangan genap dan mengubah bilangan empat menjadi bilangan ganjil. Hal itu berbeda sama sekali, misalnya ketika kita berhadapan dengan sepotong kayu. Di sini kita dapat mengubahnya menjadi sesuatu yang berbentuk lingkaran atau lainnya dari bentuk sebelumnya yang berupa bujur sangkar, misalnya.

¹Al-Farabi, *Aphorisme of the Statesman*, terj dan ed. DM. Dunlop (Cambridge University Press, 1961), h. 63.

Kemampuan berpikir praktis (*amali*) adalah sesuatu yang dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa sesuatu objek dengan yang lain sehingga kita dapat menciptakannya atau mengubahnya dari satu kondisi ke kondisi lain. Contoh dari kemampuan jenis ini dapat dilihat pada bidang-bidang keterampilan seperti pertukangan, pertanian, dan pelayaran. Adapun daya reflektif (*fikriyah*) adalah kemampuan yang digunakan untuk mempertimbangkan hal-hal yang hendak dilakukan, ketika kita ingin mengetahui apakah hal tersebut mungkin atau tidak, dan jika mungkin bagaimana caranya.²

Menurut al-Farabi, daya berpikir teoretis berfungsi untuk menerima bentuk-bentuk objek tertentu yang bersifat universal dan immaterial, yang disebut sebagai objek intelektual, *ma'qulat (intelligibles)*. Bentuk-bentuk objek tersebut terbagi menjadi dua macam: (1) bentuk-bentuk universal yang diabstraksikan dari materi-materi, (2) bentuk-bentuk yang senantiasa terjaga aktualitasnya, yakni bentuk-bentuk yang tidak dan tidak pernah berwujud dalam materi. Jenis objek pengetahuan yang terakhir ini mengarah pada Sebab Pertama (Kausa Prima), diikuti kemudian oleh inteligensi-intelegensi terpisah (*al-uqul al-mufariqah*) dan yang terakhir adalah akal aktif (*al-aql al-fa'al*).³

Dengan pemahaman tersebut berarti objek pengetahuan al-Farabi sangat luas, bukan sekedar yang bersifat material-empirik seperti dalam kebanyakan pengetahuan modern, melainkan merentang dari realitas yang indrawi (*mahsusat*) sampai realitas non-indrawi (*ma'qulat*), bahkan Tuhan sendiri. Statemen ini

²Ibid.

³Al-Farabi, *Mabadi Ara Ahl al-Madina al-Fadhila (On the Perfect State)*, terj. Dan ed. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), h. 197.

penting disampaikan untuk memahami bab berikutnya, tentang isi dan objek pengetahuan, dan perbedaannya dengan pemikiran lain, khususnya yang sekarang.

Menurut al-Farabi, setiap manusia mempunyai “watak bawaan tertentu” yang siap menerima bentuk-bentuk pengetahuan universal seperti di atas. Watak tersebut disebut akal potensial (*al-aql bi al-quwwah*). Akal potensial berisi potensi-potensi yang akan mengabstraksikan bentuk-bentuk pengetahuan yang diserapnya setelah meningkat menjadi akal aktual (*al-aql bi al-fi'il*). Namun, menurut al-Farabi proses abstraksi dari akal potensial ini sendiri tidak akan terjadi kecuali ada “cahaya” dari akal aktif.⁴

Al-Farabi menganalogikan hubungan akal aktif dengan akal potensial ini seperti hubungan matahari dengan mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah selama ia memberikan penyinaran pada mata yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka, melainkan pula cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, “cahaya” akal aktif menyebabkan akal potensial menjadi akal aktual, objek-objek intelektual menjadi aktual dan akal aktual mampu memahaminya, bahkan kemudian juga memahami akal aktif itu sendiri.⁵

⁴Ibid., h. 198.

⁵Ibid., h. 200; Al-Farabi, “*Maqalah fi Ma'ani al-Aql*”, dalam Friedrich Dieterich (ed), *al-Tsamrah al-Mardhiyah* (Leiden: EJ. Brill, 1890), h. 47. Selanjutnya disebut *Maqalah fi Ma'ani al-Aql*.

Proses aktualisasi subjek dan objek intelektual oleh akal aktif tersebut, dalam diri manusia terjadi lewat daya pikir (*al-quwwah al-nathiqah*), praktis maupun teoretis. Daya pikir praktis berkaitan dengan objek-objek partikular yang ada (*hadhirah*) maupun yang akan ada (*mustaqbal*), sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan segala sesuatu yang tidak dapat dijangkau daya pikir praktis. Meski demikian daya pikir sebenarnya tidak menerima aktualisasi langsung dari akal aktif, tetapi lewat daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*). Daya imajinasi inilah yang menerima aktualisasi dari akal aktif yang kemudian meneruskannya kepada daya pikir, praktis maupun teoretis.

Dalam *Mabadi'*, al-Farabi menuliskan sebagai berikut.

“Akal aktif menjadi sebab yang mengubah objek-objek rasional yang bersifat potensial menjadi aktual dan yang mengubah akal potensial menjadi akal aktual. Jalan menjadi akal aktual ini adalah daya pikir, yang terdiri atas daya pikir teoretis dan praktis, di mana daya pikir praktis adalah segala sesuatu yang berkaitan dengan partikular-partikular yang ada dan yang akan ada, sedangkan daya pikir teoretis berkaitan dengan objek-objek rasional yang tidak bersifat praktis. Meski demikian, daya pikir sesungguhnya tidak memperoleh pengetahuan langsung dari akal aktif yang posisinya sama seperti cahaya matahari bagi mata melainkan lewat perantara daya imajinasi. Karena adanya dua bentuk daya pikir tersebut, maka akal aktif memberikan pengetahuan kepadanya lewat daya imajinasi terkadang berupa objek-objek rasional yang dapat dicapai oleh daya pikir teoretis dan terkadang berupa objek-objek partikular indrawi yang menjadi bagian daya pikir praktis”.⁶

Al-Farabi mengidentifikasi akal aktif dengan “ruh suci” (*ruh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Akal aktif adalah “gudang” sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujudkan sosok manusia hakiki (*al-*

⁶Al-Farabi, *Mabadi'*, h. 218.

insan 'ala al-haqiqah) sehingga ia dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.⁷

Dengan demikian, apa yang menjadi sumber pengetahuan dalam perspektif al-Farabi adalah akal aktif, bukan objek-objek yang bersifat material-empirik maupun no-empirik juga bukan rasio semata. Sebab, akal aktif inilah yang telah membuat realitas-realitas wujud yang walnya merupakan bentuk universal sederhana menjadi aktual dan di sisi lain membimbing intelek potensial manusia untuk mampu menangkapnya sehingga memunculkan apa yang disebut pengetahuan.

B. Bentuk-Bentuk dan Sifat Realitas

Menurut al-Farabi, bentuk-bentuk realitas wujud ini terbagi dalam bagian: wujud-wujud spiritual (*al-maujudat al-ruhiyah*) dan wujud-wujud material (*al-maujudat al-madiyah*).⁸ Dua bentuk wujud ini tidak berada pada posisi yang sama, tetapi berjenjang atau hierarkis, mulai dari wujud spiritual turun ke bawah sampai pada wujud material. Wujud-wujud spiritual sendiri yang merupakan realitas non-materi, terdiri atas enam tingkatan.

Tingkat pertama adalah Allah swt. sebagai sebab pertama (*al-'sabab al-awwal*) yang darinya muncul akal pertama penggerak langit pertama. Tingkat kedua adalah akal-akal terpisah (*al-'uql al-mufariqah*) yang terdiri atas sembilan akal, dimulai dari akal pertama penggerak langit pertama sampai pada akal kesembilan penggerak planet bulan. Tingkat kedua ini sepenuhnya berupa

⁷Al-Farabi, *Uyun al-Masa'il*. h. 64.

⁸Athiq Iraqi, *Tsaurah al-'Aql fi al-Falsafah al-Arabiyah* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984), h. 110; Ali Abd Wahid Wafa, *Al-Madinah al-Fadhilah li al-Farabi* (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), h. 23.

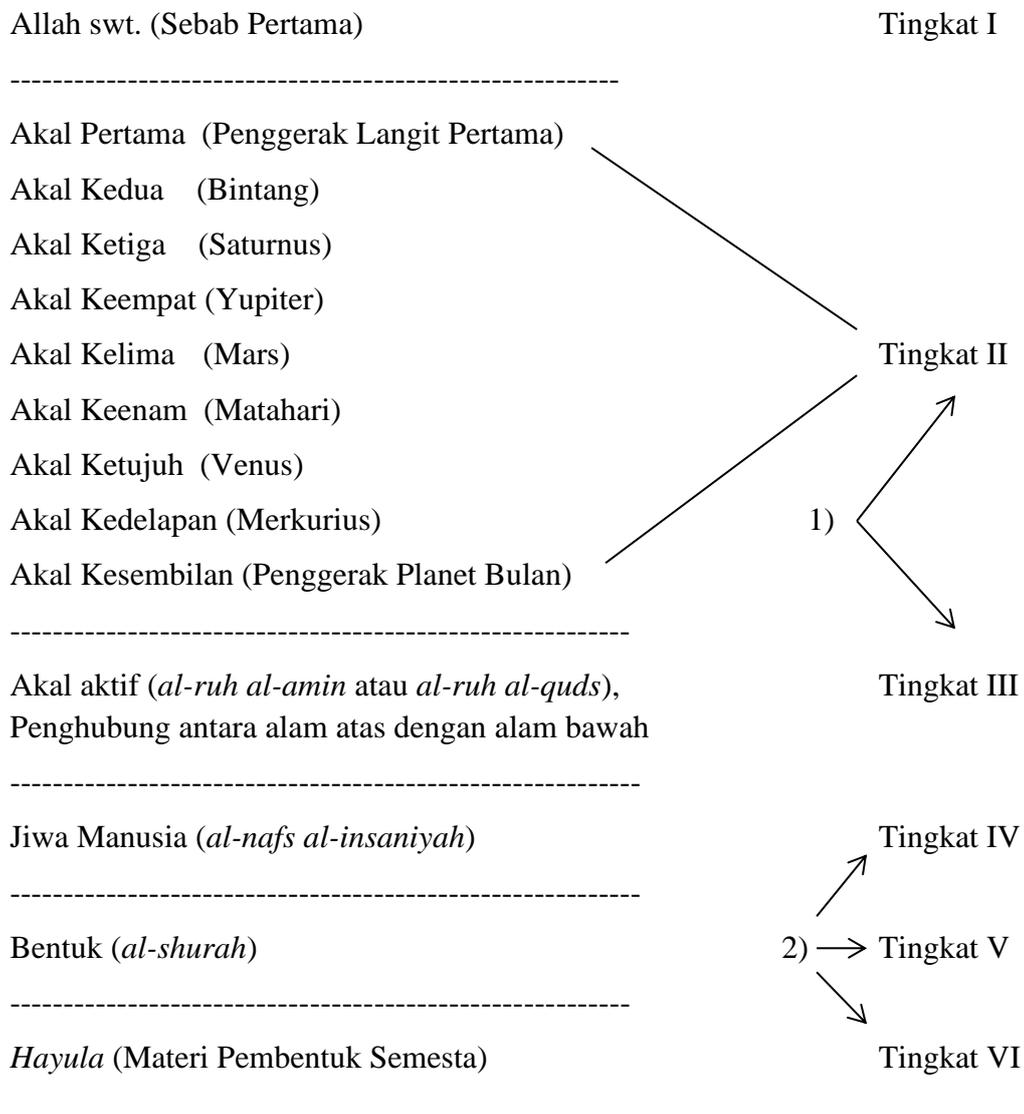
malaikat langit. Tingkat ketiga adalah akal aktif (*al-‘aql al-fa’al*) yang bertindak sebagai penghubung antara alam atas dan bawah, antara realitas spiritual dan realitas material. Tingkat keempat adalah jiwa manusia (*al-nafs al-insaniyah*), sedangkan tingkat kelima dan keenam masing-masing adalah bentuk (*shurah*) dan “materi” (*hayula*).⁹

Menurut al-Farabi, tiga tingkat pertama dalam realitas spiritual, yakni Allah, akal-akal terpisah dan akal aktif merupakan wujud-wujud spiritual murni yang sama sekali tidak berkaitan dengan bentuk-bentuk material; sedangkan tiga tingkat terakhir, yaitu jiwa manusia, bentuk, dan *hayula*. Ketiganya berhubungan dengan materi meski substansi ketiganya sendiri tidak bersifat material. Disamping itu, tingkat kedua dan ketiga terpancar dan berhubungan dengan Tuhan secara langsung tanpa perantara, seperti sinar matahari dengan dzatnya sehingga tindakan-tindakannya dinilai sebagai sebaik-baik tindakan alam eksistensi. Sementara itu, tingkatan yang terakhir tidak berhubungan dengan Tuhan secara langsung, tetapi lewat perantara intelek sehingga tingkatannya berada di bawah akal.¹⁰

⁹Al-Farabi, *Mabadi*, h. 102-104.

¹⁰Ibid., h. 100.

Bagan 1
Tingkatan-Tingkatan Wujud Spiritual Al-Farabi



Keterangan:

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

Adapun realitas-realitas material (*al-maujudat al-madiyah*) terdiri atas enam tingkat: (1) benda-benda langit (*al-ajram al-samawiyah*), (2) jasad manusia (*ajsam al-adamiyyin*), (3) binatang (*ajsam al-hayawanat*), (4) tumbuhan (*ajsam al-nabatat*), (5) mineral (*ajsam al-ma'addan*), (6) unsur-unsur pembentuk (*al-istiqsat al-arba'ah*) yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air, dan tanah.¹¹

Dua bentuk realitas wujud di atas, spiritual dan material tidak berdiri sendiri, tetapi saling berkaitan dan berhubungan. Menurut al-Farabi, realitas spiritual merupakan pendahulu bagi realitas material. Dikatakan pendahulu atau lebih dahulu karena wujud-wujud spiritual merupakan sebab bagi wujud-wujud material.¹² Bagi al-Farabi, sesuatu dikatakan lebih dahulu atau mendahului jika memenuhi salah satu dari lima hal: (1) dalam waktu (*zaman*), (2) Sifat (*thab'i*), (3) peringkat (*martabat*), (4) keutamaan (*fadhal*), kemuliaan (*syaraf*) dan kesempurnaan (*kamal*), dan (5) merupakan sebab (*sabab*) bagi yang lain. Sebab disini mengacu pada sebab material, formal, efisien, atau final dari suatu wujud tertentu, baik merupakan sebab dekat atau jauh, esensial atau aksidental, universal atau partikular, aktual dan potensial.¹³

C. Hubungan Wahyu dengan Akal

Al-Farabi dianggap sebagai orang pertama yang memberikan kajian secara mendalam dan sistematis tentang persoalan wahyu dan akal.¹⁴ Kata wahyu (*wahy*) dipakai dalam dua pengertian oleh al-Farabi. Pertama, wahyu sebagai *ma'rifah*

¹¹Ibid., h. 106.

¹²Al-Farabi, "Al-Siyasah al-Madaniyah" dalam Yuhana Qumair, *Falasifah al-'Arab: al-Farabi* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1983), h. 91. Selanjutnya disebut *al-Siyasah al-Madaniyah*.

¹³Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 118.

¹⁴Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah*, h. 73; Kamil M. Uwaidah, *Al-Kindi*, h.

(gnosis), yaitu pengetahuan tertinggi tentang objek-objek inteligensi natural (*al-ma'qulat al-thabi'iyah*). Objek ini merupakan objek berpikir teoretis yang didefinisikan sebagai eksistensi-eksistensi yang tidak dapat diubah dari satu kondisi ke kondisi lain. Al-Farabi memberi contoh objek matematis yang berupa angka-angka, di mana kita tidak dapat mengubah bilangan-bilangan ganjil menjadi genap atau sebaliknya.¹⁵

Kedua, wahyu sebagai *hikmah* (kebijaksanaan) yang didefinisikan sebagai “pengetahuan tertinggi tentang eksistensi-eksistensi paling utama”.¹⁶ Melalui hikmah ini manusia mampu mengetahui kebahagiaan yang hakiki. Al-Farabi menyatakan bahwa orang yang menerima wahyu (nabi) berarti telah menerima *ma'rifah* dan *hikmah*. Namun menurut Garder, makrifat di sini tidak seperti dalam perspektif sufi, tetapi makrifat rasional (*ma'rifah al-'aqliyah*)¹⁷ sehingga intelek nabi berfungsi sebagai filosof dan ahli hikmah yang sesungguhnya, tetapi seorang filosof dan ahli hikmah belum tentu seorang nabi.¹⁸

Wahyu dalam pandangan al-Farabi, adalah sejenis proses pemahaman kosmik. Dia menggambarkannya sebagai fenomena objektif yang terjadi ketika jiwa sang nabi berada dalam persenyawaan proses pemahaman dengan akal aktif. Melalui akal aktif yang memahami esensi dari Sebab Pertama dan sebab-sebab

¹⁵Al-Farabi, *Kitab al-Milah wa Nushush al-Ukhra*, h. 44-45.

¹⁶Al-Farabi, *Fushul al-Madani (Aphorisms of the Stateman)*, ed. Dan terj. DM. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), h. 48.

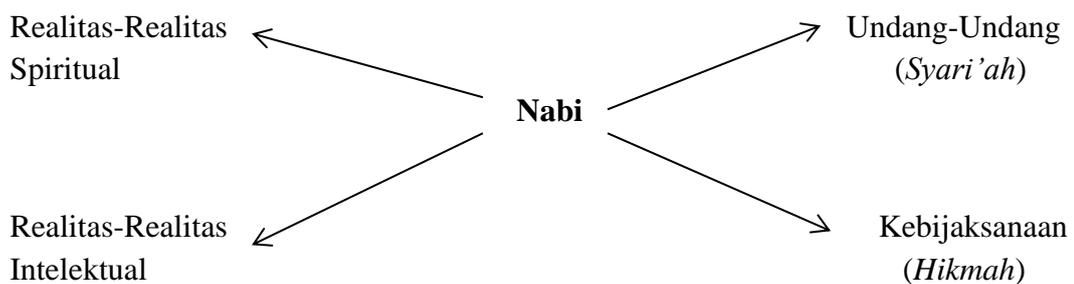
¹⁷Louis Garder, *Al-Taufiq Bain al-Din wa al-Falsafah 'ind al-Farabi*, h. 132.

¹⁸Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), h. 91.

sekunder (prinsip-prinsip benda langit) di samping memikirkan dirinya sendiri seorang nabi mempunyai visi tentang Tuhan dan seluruh alam ruh.¹⁹

Namun, karena wahyu bukan hanya pengetahuan bagi si penerima, melainkan pula harus disampaikan kepada manusia, maka dari titik sang nabi (si penerima), wahyu mengandung dua dimensi: *teoretis* dan *praktis*.²⁰ Dimensi teoretis wahyu adalah realitas-realitas spiritual dan intelektual seperti yang dilihat dan dipahami nabi sendiri, sedangkan dimensi praktisnya adalah undang-undang (*syari'ah*) atau kebijaksanaan-kebijaksanaan praktis yang disampaikan nabi kepada manusia demi tercapainya kebahagiaan.²¹ Secara lebih ringkas, konsep dua dimensi wahyu tersebut dapat digambarkan dalam bagan sebagai berikut:

Bagan 2 Dimensi-Dimensi Wahyu



¹⁹Al-Farabi, *Al-Siyasah al-Madaniyah*, ed. Ali BU Mulham (Beirut: Dar al-Hilal, t.th.), h. 89. Untuk edisi ringkas (resume atau ikhtisar): Al-Farabi, *idem*, dalam Yuhana Qumair (ed), *Falasifah al-Arab: al-Farabi* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 91-92.

²⁰Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 91.

²¹Al-Farabi, *Fushul al-Madani*, h. 48; Al-Farabi, “*Tahshil al-Sa’adah*” (*The Attainment of Happiness*), dalam Muhsin Mahdi (terj. dan pengantar) *Al-Farabi’s Philosophy of Plato and Aristotles* (USA: The Free Press of Glence, 1962), h. 26-28. Dalam kitab yang disebutkan terakhir ini, Al-Farabi menyebutkan bahwa dimensi praktis wahyu berkaitan dengan kemampuan mempertimbangkan (*al-quwwat al-fikriyah*) nabi. Kemampuan nabi itulah yang menentukan bentuk-bentuk kebijakan yang dikeluarkan dan disampaikan kepada manusia agar sesuai dengan konteks dan tingkat inteligensinya.

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

“Pemimpin pertama (nabi) tanpa syarat adalah orang yang tidak membutuhkan orang lain untuk mengaturnya dalam hal apapun karena ia telah memperoleh semua jenis ilmu (*al-‘ulum*) dan pengetahuan (*al-ma’arif*). Ia juga tidak membutuhkan orang lain untuk memberinya petunjuk. Ia dapat memahami hal-hal khusus yang harus dilakukannya. Ia juga dapat memberi petunjuk kepada orang lain dalam setiap hal yang diajarkannya kepada mereka, mempekerjakan orang yang telah diberinya perlengkapan untuk melakukan tindakan tertentu, dan menentukan, menetapkan serta mengarahkan tindakan-tindakan tersebut menuju kebahagiaan. Kualitas ini hanya dapat dijumpai pada seseorang yang mempunyai watak alamiah luar biasa ketika jiwanya bersenyawa dengan akal aktif (*al-‘aql al-‘fa’al*). Tahap ini (persenyawaan dengan akal aktif) dicapai setelah seseorang mampu mencapai akal actual (*al-‘aql bi al-‘fi’il*) dan kemudian akal perolehan (*al-‘aql al-mustafad*). Sebab, seperti ditulis dalam *Kitab al-Nafs* (karya Aristoteles), persenyawaan dengan akal aktif tersebut dihasilkan dari pemilik akal perolehan. Di sini, akal actual telah seperti zat dan substratum bagi akal perolehan dan akal perolehan juga telah seperti zat dan substratum bagi akal aktif. Kekuatan itulah yang memungkinkan seseorang mampu memahami objek-objek dan mengarahkan masyarakat menuju kepada kebahagiaan yang memancar dari akal aktif ke akal actual. Pemancaran yang berlangsung (*al-ifadhah al-kainah*) dari akal aktif ke akal actual melalui akal perolehan itulah yang disebut wahyu (*wahy*).²²

Uraian tersebut menunjukkan bahwa wahyu berkaitan dengan akal. Ada tiga jenis akal yang terlibat dalam hal ini. Pertama akal actual yang bertindak untuk mengaktualkan objek-objek pengetahuan potensial (*ma’qul bi al-quwwah*). Kedua, akal perolehan yang didapat sang nabi ketika bersatu dengan akal aktif. Dalam hal ini, akal perolehan bertindak sebagai agen yang menerima pengetahuan transenden dari akal aktif. Ketiga, akal aktif yang bertindak sebagai perantara antara Tuhan dan manusia.

²²Al-Farabi, *Kitab al-Siyasah al-Madaniyah*, h. 88-89.

Proses pewahyuannya sendiri dimulai pertama-tama dari pelatihan-pelatihan lewat tahap-tahap aktualisasi seperti yang dilakukan orang lain. Bedanya, orang lain harus berlatih keras menyangkut data-data pengalaman perseptual, sedangkan nabi tidak harus demikian. Seperti dalam kutipan di atas, nabi bukan orang biasa, melainkan sosok yang dikaruniai bakat intelektual luar biasa (*fathanah*) sehingga tidak butuh guru dan pembimbing. Oleh karena itu, nabi tidak membutuhkan pelatihan dari luar, tetapi cukup mengembangkan sendiri lewat bantuan kekuatan Ilahi.²³

Bakat luar biasa pada nabi kemudian berkembang pesat dalam pelatihan daya imajinasi (*khayal*). Menurut al-Farabi, nabi dikaruniai daya imajinasi yang begitu sempurna jauh di atas orang lain.²⁴ Ketika kemampuan imajinatif ini telah mampu menerima dan melambangkan kebenaran-kebenaran hakiki, seseorang berarti telah memperoleh intelek perolehan dan mampu berhubungan dengan intelek aktif; di situlah terjadi proses pewahyuan dan muncul seorang nabi.²⁵ Daya imajinasi (*khayal*) sang nabi itulah yang oleh al-Farabi dilukiskan sebagai “derajat tertinggi kesempurnaan yang dapat dicapai seseorang dengan daya-daya mengkhayalnya” yang mengubah pengetahuan dari akal aktif menjadi simbol-simbol yang gamblang dan kuat.²⁶ Menurut al-Farabi, citra-citra dan lambang-lambang yang disampaikan wahyu sebagai tiruan-tiruan kebenaran adalah sesuatu yang penting. Sebab, bagi mereka yang sama sekali tidak memiliki pengetahuan

²³Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 2003) h. 22.

²⁴Al-Farabi, *Al-Madinah al-Fadhilah*, h. 65-66.

²⁵Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, h. 5; Lihat juga Herbert A. Davidson, *Al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect* (Oxford University Press, 1992), h. 62.

²⁶*Ibid.*, h. 67.

filosofis, imitasi-imitasi dengan citra dan lambang tersebut merupakan sarana yang efektif untuk memahami kebenaran-kebenaran itu sendiri.²⁷

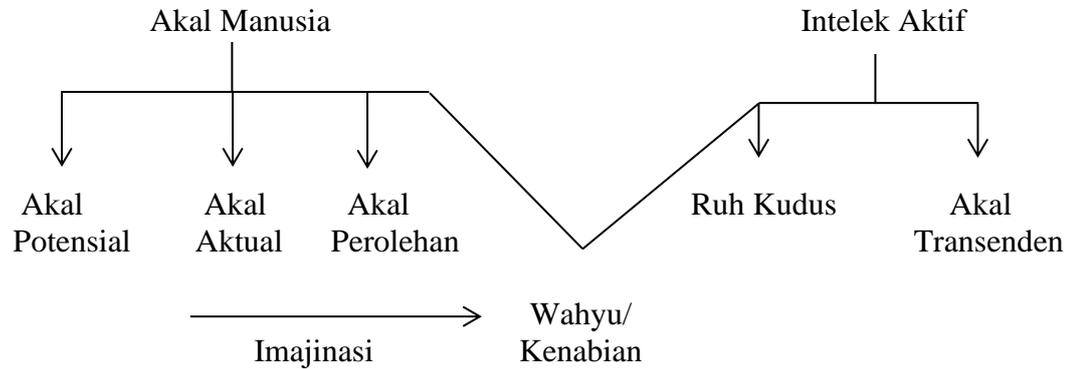
Daya imajinasi, dalam keseluruhan proses kenabian dan pewayhuan di atas, menurut Leaman, pada hakikatnya bekerja dan berada pada apa yang disebut sebagai posisi perantara antara akal teoretis dan praktis. Dalam kaitannya dengan akal teoretis, daya imajinasi berfungsi untuk menerjemahkan dan mengubah kebenaran-kebenaran rasional dari akal aktif yang berupa pengetahuan tentang masa lalu, sekarang, dan akan datang juga ide-ide abstrak dan proposisi-proposisi, menjadi bahasa-bahasa symbol atau perumpamaan; dalam hubungannya dengan akal praktis, daya imajinasi bertindak sebagai alat “penebak” untuk kejadian-kejadian masa depan seperti yang terjadi pada mimpi sehingga kesimpulan-kesimpulan teoretis maupun praktis dapat diperoleh secara cepat. Ini berbeda dengan cara kerja akal secara normal, yang mana prediksi-perediksi masa depan hanya diperoleh berdasarkan proposisi-proposisi yang berisi gambaran masa sekarang.²⁸

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

²⁷Al-Farabi, *Al-Siyasah al-Madaniyah*, h. 92; Al-Farabi, *Tahshil al-Sa'adah*, h. 44.

²⁸Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. 136-137.

Bagan 3 Hubungan Wahyu dengan Akal Aktif



Uraian di atas menunjukkan bahwa dalam pandangan al-Farabi, wahyu yang disampaikan kepada nabi bersumber pada akal aktif (*al-‘aql al-fa‘al*), meski akal aktif sendiri pada dasarnya adalah pancaran dari Sebab Pertama (Tuhan). Kenyataan itu juga terjadi pada para filosof dan mistikus. Seperti diuraikan pada bab sebelumnya, seorang filosof berdasarkan atas kesadaran pengetahuan dan pelatihan-pelatihan keras yang dijalannya, mampu mencapai akal perolehan (*al-‘aql al-mustafad*) dan akhirnya berhubungan dengan akal aktif.

Pengetahuan-pengetahuan filosofis mereka dapatkan dari pertemuannya dengan akal aktif, suatu entitas yang juga menjadi sumber wahyu kenabian. Dengan kata lain, secara substansial dan material, hasil renungan filosofis sesungguhnya tidak berbeda dengan wahyu. Oleh karena itu, Louis Gardet menyebut para filosof sebagai “nabi-nabi kecil” (*al-anbiya’ al-shighar*) dan mengistilahkan para rasul sebagai “nabi-nabi besar” (*al-anbiya al-kibar*).²⁹

Kesimpulan seperti di atas juga disampaikan Frithjof Schuon (1907-1998 M. Menurutnya, wahyu adalah sejenis pemahaman (*intellection*) kosmik dan

²⁹Louis Garder, *Logic and Trancendence* (London: Perennial Book, 1984), h. 33.

proses pemahaman pribadi (upaya intelektual filosofis) adalah sebanding dengan wahyu tersebut dalam skala mikrokosmos.³⁰ Oleh karena itu, orang-orang seperti Husein nasr menganggap bahwa peradaban dan pemikiran filosofis Yunani Kuno termasuk bagian dari wahyu. “Dalam pengertian wahyu yang lebih universal, mereka sesungguhnya merupakan buah dari wahyu, yaitu pengetahuan yang dijabarkan bukan dari seorang manusia semata, melainkan dari intelek ilahi, sebagaimana yang dilihat dalam tradisi filsafat Islam, Yahudi, dan Kristen sebelum era modern.³¹

Meski demikian, al-Farabi tetap membedakan wahyu dari renungan filosofis, membedakan nabi dari filosof. Paling tidak ada dua hal yang menyebabkan keduanya berbeda yang itu sekaligus menyebabkan wahyu lebih unggul dibandingkan renungan filosofis, dan nabi lebih unggul dibandingkan seorang filosof. Pertama, penerimaan wahyu oleh nabi bukan hanya melibatkan akal, melainkan pula daya-daya kognitif lainnya. Kebenaran-kebenaran spiritual dan pengetahuan yang diterima oleh akal nabi diubah ke dalam citra dan lambang-lambang oleh kemampuan daya menghayal. Malaikat hadir lewat indra-indra (internal dan eksternal) nabi dan menyampaikan wahyu secara langsung dengan cara spiritual. Dalam komunikasi ini tidak ada tabir antara nabi dan pikiran malaikat. Pikiran malaikat menerangi ruh nabi seperti matahari menyinari air bening.³²

Dalam *Fushush al-Hikam*, al-Farabi menjelaskan sebagai berikut:

³⁰F. Schoun, *Logic and Trancendence* (London: Perennial Book, 1984), h. 33.

³¹Husein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, terj. Suharsono (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1997), h. 14.

³²Al-Farabi, *Fushush al-Hikam*, h. 77.

“Malaikat mempunyai bentuk hakiki dan bentuk-bentuk yang dapat dipahami oleh manusia. Adapun bentuknya yang hakiki adalah sesuatu yang metafisis dan hanya dapat ditemui oleh kemampuan manusia sempurna (nabi). Ketika malaikat akan berdialog dengan seorang nabi, indar-indra eksternal dan internal nabi hanyut pada kesan yang melimpah. Sedemikian rupa sehingga ia kemudian dapat melihat sosok malaikat dan mendengar kata-katanya, yang kemudian disebut wahyu. Wahyu pada dasarnya adalah tersampainya pesan malaikat secara langsung kepada batin nabi, dan inilah yang disebut sebagai percakapan yang sesungguhnya (*kalam al-haqiqi*). Apa yang disebut *kalam* adalah tersampainya maksud batin pembicara kepada batin audien. Pada kasus antar manusia, pembicara tidak dapat menjangkau batin audien secara langsung sehingga digunakan simbol-simbol untuk menjelaskannya, seperti tulisan, ucapan, dan isyarat. Ini berbeda pada malaikat. Karena malaikat berupa ruh yang tidak ada hijab antara dia dengan nabi, maka ia dapat tampil begitu sempurna dalam batin nabi seperti malaikat dalam air yang jernih. Ketika jiwa dan pikiran nabi begitu kuat, maka dia dapat melakukan *musyahadah* dan melakukan kontak langsung dengan malaikat melalui batinnya dan menerima wahyu secara batiniyah. Dari situ, malaikat kemudian muncul ke hadapannya dalam bentuk visual dan mengucapkan pesan dalam bentuk auditif. Dengan demikian, malaikat dan wahyu mendatangi daya-daya kognitif nabi lewat dua cara sekaligus (spiritual dan imajinatif perseptual).³³

Sementara itu, apa yang terjadi dalam perenungan filosofis tidak demikian.

Seorang filosofis hanya mengandalkan kekuatan logika dan akal (*al-‘aql al-kulli*) untuk mendapatkan pengetahuan dari alam “atas” tanpa ada keterlibatan daya-daya jiwa yang lain seperti nabi.³⁴ Jelasnya, perbedaan keduanya terletak pada kenyataan bahwa filosof lebih mengandalkan kekuatan akal, sedangkan nabi masih menggunakan daya-daya kognisi lainnya, khususnya daya imajinasi, di samping kekuatan akal.

Kedua, nabi tidak perlu melakukan aktivitas atas pelatihan-pelatihan yang melibatkan indra-indra internal atau eksternal, seperti penalaran yang

³³Ibid.

³⁴Syams al-Din, *Al-Farabi, Hayatuh, Atsharuh, Falsafatuh* (Beirut: Dar al-Kutub, 1990), h. 128.

mempersyaratkan kepemilikan data-data tertentu untuk menyambut datangnya wahyu. Sementara itu, seorang filosof harus menjalani latihan-latihan intelektual dan moral secara keras sebelum mencapai kualifikasi-kualifikasi puncak, yakni mampu meraih akal perolehan (*al-'aql al-mustafad*) agar dapat berhubungan dengan akal aktif.³⁵

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

³⁵Al-Farabi, *Tahshil al-Sa'adah*, h. 35.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah diuraikan secara sistematis pada bab-bab di atas, maka pada bab ini penulis akan mengemukakan beberapa kesimpulan ialah sebagai berikut:

1. Al-Farabi berusaha mengaitkan dua hal yang oleh sebagian orang dianggap sebagai sesuatu yang berseberangan, yaitu wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat. Al-Farabi mempertemukan kedua hal tersebut pada sumbernya, yaitu bahwa agama dan filsafat sama-sama berasal dari sumber yang satu, yaitu Akal Aktif (*Al-Aql Al-Fa'al*). Akal Aktiflah yang menurunkan pengetahuan dalam bentuk agama di satu sisi dan filsafat di sisi lain sehingga kedua hal itu tidak bertentangan karena berasal dari sumber yang sama.

2. Al-Farabi sendiri tampaknya sadar tentang adanya respon yang muncul dari implikasi dan konsekuensi logis pemikirannya tersebut. Sehingga, dalam *Fushush al-Hikam*, ia menyatakan bahwa betapa pun agama tetap lebih unggul daripada filsafat berdasarkan dua alasan. Pertama, kualitas jiwa seorang nabi yang menerima wahyu masih lebih baik daripada seorang filosof. Kedua, nabi menerima wahyu dengan melibatkan segenap indra dan potensi jiwanya, sedangkan filosof hanya berdasarkan kekuatan inteletiknya semata.

3. Sumber pengetahuan dalam konsep keilmuan Al-Farabi adalah Akal Aktif (*Al-Aql Al-Fa'al*), yang sekaligus digunakan untuk mempertemukan agama dan filsafat.

B. Saran

Setelah menguraikan beberapa kesimpulan dari hasil penelitian yang telah penulis lakukan, ada beberapa saran yang penulis anggap perlu untuk diketahui antara lain sebagai berikut:

1. Bagi para pembaca yang memetik hikmah dari karya tulis ini, diharapkan untuk dapat mengembangkan dan melanjutkan penelitian ini, alangkah lebih baiknya jika menggunakan kajian yang berbeda, misalnya dari segi dan analisa yang berbeda yaitu dari segi sejarah, segi filsafatnya maupun tafsirnya, sehingga akan memperoleh hasil yang lebih optimal.

2. Peneliti menyadari bahwa karya ilmiah ini tidak luput dari kekurangan dan bahkan mungkin pula terjadi banyak kesalahan, mengingat peneliti yang masih dalam tahap belajar dan wawasan yang mungkin kurang luas. Oleh karena itu, peneliti mengharap karya ilmiah ini dikaji ulang untuk menambah pengetahuan masyarakat maupun akademi.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abdullah, M. Amin. *Filsafat Etika Islam antara Al-Ghazali dan Kant*. Terj. Hamzah, Bandung: Penerbit Mizan, 2002
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, M. Yatimin. *Pengantar Studi Etika*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Ahmad, Mahmud dan Ibrahim, Syarif. *Al- 'Alam al-Islamy*. Terj. Jakarta: Gajah Mada Press, 2009.
- Abudin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam, Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Bagir, Haidar. *Filsafat Islam*. Jakarta: Mizan, 2005.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Tasawuf*. Cet II; Bandung: Mizan, 2006.
- Bagus Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Budiono, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Surabaya: Karya Agung, 2005.
- Fakhry, Madjid. *Sejarah Filsafat Islam*. Bandung: Mizan Pustaka, 2008.
- Garvey, James. *Dua Puluh Karya Filsafat Terbesar*. Terj. Mulyanto. Yogyakarta: Kansius.
- Hanafi, A. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 2012.
- Hadi, P. Hardono. *Epistemologi*. Yogyakarta: Pustaka Kanisius 2005.
- Hasan, Mustofa. *Sejarah Filsafat Islam (Geneologis dan Transmisi Filsafat Timur ke Barat)*. Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Hidayat, Komaruddin. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.

- Kartanegara, Mulyadhi. *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan 2003.
- Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*.
- Khan Ali Mahdi. *Dasar-Dasar Filsafat Islam*. Bandung: Terj. Subarkah Nuansa, 2004.
- Madkour, Ibrahim. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*. Yogyakarta: Bumi Aksara.
- Maftukhin. *Filsafat Islam*, Yogyakarta: Teras, 2012.
- Mustansyir, Rizal & Munir, Misnul. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2011.
- Mustofa, Ahmad. *Filsafat Islam*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007.
- Muzairi, *Filsafat Umum*, Yogyakarta: Teras, cet. Ke VII, 2015.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Penerbit Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein, dan Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan 2003.
- Najati, Muhammad Utsman. *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2008.
- Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Cet II Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Pusat Bahasa Depdiknas. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka 2005.
- Sholihan, *Pengantar Filsafat Mengenal Filsafat Melalui Sejarah dan Bidang Kajiannya*, Jakarta: Karya Abadi Jaya, 2015.
- S. Praja, Juhaya. *Aliran-Aliran Filsafat Dan Etika*, Bandung: Yayasan Piara, 1997.
- Sofyan, Ayi. *Kapita Selekta Filsafat*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Soleh A. Khudori. *Epistemologi Islam: Integrasi Agama, Filsafat, dan Sains dalam Perspektif Al-Farabi dan Ibnu Rusyd*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018.

Sudarsono, *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.

Sugono, Dendy. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: PT. Gramedia, 2008.

Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.

Susanto, A. *Filsafat Ilmu; Suatu Kajian Dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*. Jakarta: Bumi Aksara, 2011.

Yamani, *Filsafat Politik Islam: Antara Al-Farabi dan Khomeini*. Bandung: Mizan, 2002.

Yatimi Abdullah, M. *Pengantar Studi Etika*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

Ziai, Husein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*. Terj Afif Muhammad. Bandung: Zaman, 1998.

Zohar, Danah dan Ian Marshall, *SQ Kecerdasan Spiritual*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2007

B. Jurnal

Fanshobi, Muhammad. *Konsep Kepemimpinan dalam Negara Utama al-Farabi*. Ciputat: Skripsi UIN Jakarta, 2014.

Hidayatullah, Syarif. *Relasi Filsafat dan Agama (Perspektif Islam)*. Jurnal Filsafat Vol. 40, Nomor 2, Agustus 2006.

Sattar, Abdullah. *Filsafat Islam Antara Duplikasi dan Kreasi*. Jurnal.

C. Website

Adamson, Peter. *Arabic Philosophy: Al-Farabi on Logic and Science*, dalam <https://www.muslimphilosophy.com>

Fahmi, Ridho. www.scribd.com

Fakhri, majid. *Tahshi* <http://www.muslimphilosophy.com/farabi/default.html/>

www.gurupendidikan.com

KEPUTUSAN DEKAN FAKULTAS USHULUDDIN ADAB & DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PALU
NOMOR : 205A TAHUN 2020
TENTANG
PEMBIMBING SKRIPSI FAKULTAS USHULUDDIN ADAB & DAKWAH
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PALU
TAHUN AKADEMIK 2020/2021
DEKAN FAKULTAS USHULUDDIN ADAB & DAKWAH

- Menimbang :
- bahwa untuk kelancaran pelaksanaan bimbingan Skripsi Fakultas Ushuluddin Adab & Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu, dipandang perlu menerbitkan keputusan pengangkatan pembimbing Skripsi Fakultas Ushuluddin Adab & Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu tahun akademik 2020/2021, sebagaimana tersebut dalam daftar lampiran keputusan ini.
 - bahwa yang tersebut namanya dalam lampiran keputusan ini dipandang memenuhi syarat untuk diangkat sebagai pembimbing Skripsi Fakultas Ushuluddin Adab & Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu tahun akademik 2020/2021.

- Mengingat :
- Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional;
 - Undang-Undang Nomor 12 Tahun 2012 Tentang Pendidikan Tinggi;
 - Peraturan Pemerintah Nomor 32 Tahun 2013 Tentang Standar Pendidikan Nasional;
 - Peraturan Presiden Nomor 51 Tahun 2013 Tentang Perubahan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Palu Menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu;
 - Peraturan Menteri Agama Nomor 92 Tahun 2013 Tentang Susunan Organisasi dan Tata Kerja IAIN Palu;
 - Keputusan Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu Nomor : 51/In.13/KP.07.6/01/2018 tanggal 10 Januari 2018 tentang Pengangkatan Dekan Fakultas USHULUDDIN ADAB & DAKWAH Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu.

Menetapkan MEMUTUSKAN
PEMBIMBING SKRIPSI FAKULTAS USHULUDDIN ADAB & DAKWAH INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) PALU TAHUN AKADEMIK 2020/2021.

- KESATU :
- Menunjuk saudara :
- Dr. SAUDE M.Pd.
 - Hj. NURHAYATI S.Ag., M.Fil.I

Masing-masing sebagai Pembimbing I dan Pembimbing II bagi Mahasiswa :

Nama : JURANA
NIM : 172060028
Jurusan : Aqidah & Filsafat Islam (S1)
Semester : VIII
Tempat/Tgl Lahir : TOLITOLI, 02 Maret 2000
Judul Skripsi : HUBUNGAN WAHYU DENGAN AKAL AKTIF (AL-AQL AL-FA'AL) DALAM PANDANGAN AL-FARABI

- KEDUA :
- Pembimbing Skripsi bertugas :
- Memberikan petunjuk yang berkaitan dengan Isi draft Skripsi dan naskah Skripsi
 - Memberikan petunjuk perbaikan mengenai materi, metodologi, bahasa dan kemampuan menguasai isi Skripsi

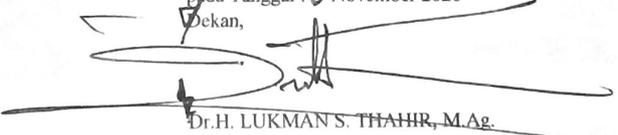
KETIGA : Segala biaya yang timbul sebagai akibat dikeluarkannya keputusan ini, dibebankan pada dana DIPA Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palu tahun anggaran 2020.

KEEMPAT : Keputusan ini berlaku sejak tanggal ditetapkan dan berakhir setelah seluruh rangkaian kegiatan bimbingan Skripsi telah dilaksanakan.

KELIMA : Segala sesuatu akan diperbaiki sebagaimana mestinya, apabila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam penetapan keputusan ini.

ditetapkan di : Palu
pada Tanggal : 6 November 2020

Dekan,


Dr. H. LUKMAN S. THAHR, M.Ag.
NIP. 196509011996031001

Tembusan :

- Rektor IAIN Palu;

BIODATA PENULIS

I. Data Pribadi



1. Nama : Jurana
2. Tempat & Tanggal Lahir : Tolitoli, 2 Maret 2000
3. Jenis kelamin : Perempuan
4. Alamat : Jl. Samudera 2, Kel. Lere
Kec. Palu Barat
5. E-mail : Jurana7524@gmail.com

II. Orang Tua

1. Ayah : Muh. Arsyad
2. Ibu : Idawati

III. Riwayat Pendidikan

1. SDN 1 Lakatan Kec. Galang Kab. Tolitoli
2. MTS Alkhairaat Sandana Kec. Galang Kab. Tolitoli
3. MAN Kec. Baolan Kabupaten Tolitoli
4. Terdaftar Sebagai Mahasiswi IAIN Palu Tahun 2017