

PEMIKIRAN PSIKOLOGIS AL-FARABI (Renungan Awal Menuju Psikologi Islam)

A. Khudori Soleh

Abstract

Potency of human being soul, according to al-Farabi, consisted of the grow energy (vegetative), momentum (animal), illusive energy (imagine), natural existence energy (ratio) and feel energy. We obtain our knowledge by externals senses related to momentum, and internal senses existing in illusive energy, also the intellect existing in natural existence energy.

However, this intellect is unlike ratio. It resides above ratio, because ratio works and thinks only pursuant to data of senses, whereas intellect works pursuant to radiation from "above" (divine being), so that there's no mistaking. Intellect consists of 4 levels: potential intellect, actual intellect, acquirement intellect, and active intellect. In the process of knowledge, active intellect is source of human being knowledge obtained after we powered potential and actual intellect.

Keywords: energy of soul and intellect.

Sigmund Freud (1856-1936), tokoh psikologi Barat klasik, menyatakan bahwa pribadi atau jiwa manusia tersusun atas tiga komponen: *id*, *ego* dan *superego*. *Id* adalah kemauan-kemauan alamiah yang diwariskan sejak lahir, *ego* adalah naluri yang muncul karena adanya kebutuhan untuk melakukan transaksi-transaksi yang sesuai dengan realitas objektif, sedang *superego* adalah perwujudan internal dari nilai-nilai luar yang ditangkap oleh jiwa.¹ Dalam wacana psikologi Islam, konsep Freud tersebut biasanya dikaitkan dengan konsep *nafs*, *aql* dan *qalb* dalam sufisme. *Nafs* sejajar dengan *id*, *aql* dengan *ego*, sedang *qalb* dengan *superego*. Isi dan fungsi kedua konsep tersebut, sekilas, memang tampak cukup serasi. Akan tetapi, keduanya sesungguhnya sangat jauh berbeda. Dalam Islam, tiga elemen dasar manusia tersebut ada secara terpisah dan berdiri sendiri, sementara dalam Freud, ketiganya "menyatu" dan terwadahi dalam *id*. Di antara ketiganya, *id* adalah unsur pribadi yang paling dominan, rahim tempat *ego* dan *superego* berkembang.²

Al-Farabi (870-950), salah seorang tokoh filsafat Islam, mempunyai konsep tersendiri tentang jiwa. Ia tidak sekedar berbicara tentang *nafs*, *aql* (rasio) dan *qalb*, tetapi juga potensi-potensi yang lain, bahkan tentang intelek (*al-aql al-kullî*), sebuah fakultas dalam diri manusia yang lebih dari sekedar rasio (*al-aql al-juz'î*). Tulisan ini akan menguraikan pandangan al-Farabi tentang masalah tersebut, tidak secara menyeluruh tetapi hanya difokuskan pada elemen-elemen yang berkaitan dengan proses pencapaian keilmuan.

Riwayat Hidup

Al-Farabi, nama lengkapnya Abu Nashr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh al-Farabi,³ lahir di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik

kota Farab, propinsi Transoxiana, Turkestan, tahun 257 H/ 870 M.⁴ Ayahnya seorang pejabat tinggi militer dikalangan dinas ketentaraan dinasti Samaniyah yang menguasai sebagian besar wilayah Transoxiana,⁵ propinsi otonom dalam kekhalifahan Abbasiyah, sehingga al-Farabi dipastikan termasuk keluarga bangsawan yang mempunyai kemudahan fasilitas.⁶

Pendidikan dasar dan masa remaja al-Farabi dijalani di Farab,⁷ sebuah kota yang sebagian besar penduduknya mengikuti fiqh madzhab Syafi'i. Di sini ia mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fiqh, tafsir dan ilmu hadis) dan aritmatika dasar di samping al-Qur'an.⁸ Berkat kecerdasan yang digambarkan sebagai "kecerdasan istimewa dan bakat besar",⁹ al-Farabi berhasil menguasai hampir setiap subjek ilmu pengetahuan yang dipelajari. Setelah itu ia pindah ke Bukhara untuk menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu agama lainnya. Saat itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah. Menurut Ibn Abu Usaibi'ah,¹⁰ di Bukhara ini, al-Farabi sempat menjadi hakim (*qâdli*) setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya. Akan tetapi, 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 (*kalâm*) dan *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip yurisprudensi), dan segera ia tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu tersebut.¹¹

Sekitar tahun 922 M, al-Farabi pindah ke Baghdad untuk lebih mendalami filsafat. Di sini ia belajar logika dan filsafat kepada Matta ibn Yunus (w. 939 M) dan --terutama-- Ibn Hailan (w. 932 M), seorang tokoh filsafat aliran Aleksandria yang sekaligus mengajak al-Farabi pergi ke Konstantinopel dan tinggal di sana selama 8 tahun guna lebih mendalami filsafat.¹² Sepulang dari Konstantin, 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 Ibn al-Furat, `Ali ibn `Isa dan Ibn Muqlah.¹³

Selanjutnya, ketika situasi politik di Baghdad memburuk, pada tahun 942 M, al-Farabi pindah ke Damaskus yang saat itu dikuasai dinasti Ikhsidiyah.¹⁴ Namun, tiga tahun kemudian ia pergi ke Mesir karena terjadi konflik politik antara dinasti Ikhsidiyah dengan Hamdaniyah di mana Aleppo dan Damaskus diduduki pasukan Hamdaniyah. Beberapa tahun di Mesir, al-Farabi kembali ke Damaskus, tahun 949 M, kemudian ke Aleppo memenuhi undangan Saif al-Daulah, putra mahkota dinasti Hamdaniyah untuk ikut dalam lingkaran diskusi orang-orang terpelajar.¹⁵ Dalam diskusi yang melibatkan penyair-penyair terkenal seperti al-Mutanabbi (w. 965 M), Abu Firas (w. 968 M), Abu al-Faraj (w. 968 M) dan ahli tata bahasa Ibn Khalawaih (w. 980 M), al-Farabi tampil mengesankan berkat kemampuannya menguasai beberapa bahasa, penguasaan ilmu-ilmu filosofis dan bakat musiknya. Ia sangat dihormati oleh pelindungnya dan menghabiskan sisa umurnya sebagai penasihat negara.¹⁶

Al-Farabi meninggal di Damaskus, bulan Rajab 339 H/ Desember 950 M pada usia 80 tahun dan dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil (*al-bâb al-shaghîr*) kota bagian selatan. Saif al-Daulah sendiri yang

memimpin upacara pemakaman al-Farabi,¹⁷ seorang sajana pertama sekaligus paling terkenal dari “lingkaran Saif al-Daulah”.

Al-Farabi meninggalkan banyak karya tulis. Menurut laporan para bibliografer tradisional, seperti disampaikan Osman Bakar,¹⁸ al-Farabi menulis sekitar 100 karya ilmiah, besar dan kecil, yang mencakup berbagai tema: linguistik, logika, fisika, metafisika, politik, astronomi, musik dan beberapa tulisan tentang sanggahan terhadap pandangan filosof tertentu. Sementara itu, al-Qifthi (w. 1248 M), seorang penulis bibliografi tradisional yang sekaligus wazir Sultan Aleppo, mendokumentasikan 71 buah, meliputi berbagai disiplin keilmuan.¹⁹ Penulis sendiri, berdasarkan atas berbagai referensi, 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.²⁰ Sayangnya, sebagian dari karya-karya berharga itu telah hilang, sementara yang terselamatkan belum banyak yang dikaji secara serius, masih dalam bentuk naskah-naskah, sehingga tidak mudah untuk memberikan catatan komprehensif tentang berbagai segi dari karya dan pemikiran al-Farabi.²¹

Potensi-Potensi Manusia

Al-Farabi melukiskan manusia sebagai binatang rasional (*al-hayawân al-nâthiq*) yang lebih unggul dibanding makhluk-makhluk lain. Manusia menikmati dominasinya atas spesies-spesies lain karena mempunyai intelegensi atau kecerdasan (*nuthq*) dan kemauan (*irâdah*): keduanya merupakan fungsi dari daya-daya kemampuan yang ada dalam diri manusia.²² Dalam *Kitâb Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah*, al-Farabi menjelaskan bahwa manusia mempunyai lima kemampuan atau daya. *Pertama*, kemampuan untuk tumbuh yang disebut daya vegetatif (*al-quwwat al-ghâdziyah*) sehingga memungkinkan manusia berkembang menjadi besar dan dewasa. *Kedua*, daya mengindra (*al-quwwah al-hâssah*), sehingga memungkinkan manusia dapat menerima rangsangan seperti panas, dingin dan lainnya. Daya ini membuat manusia mampu mengecap, membau, mendengar dan melihat warna serta objek-objek penglihatan lain. *Ketiga*, daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) sehingga memungkinkan manusia masih tetap mempunyai kesan atas apa yang dirasakan meski objek tersebut telah tidak ada lagi dalam jangkauan indera. Daya ini juga mempunyai kemampuan untuk menggabungkan atau memisahkan kesan-kesan yang diterima dari indera sehingga menghasilkan kombinasi atau potongan-potongan. Hasilnya bisa benar atau salah. *Keempat*, daya berpikir (*al-quwwat al-nâthiqah*) yang memungkinkan manusia untuk memahami berbagai pengertian sehingga dapat membedakan antara yang satu dengan lainnya, kemampuan untuk menguasai ilmu dan seni. *Kelima*, daya rasa (*al-quwwah al-tarwi`iyah*), yang membuat manusia mempunyai kesan dari apa yang dirasakan: suka atau tidak suka.²³

Pengetahuan manusia, menurut al-Farabi, diperoleh lewat tiga daya yang dimiliki, yaitu daya indera (*al-quwwah al-hâssah*), daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) dan daya pikir (*al-quwwah al-nâthiqah*), yang masing-masing disebut sebagai indera eksternal, indera internal dan intelek.²⁴ Tiga macam indera ini merupakan sarana utama dalam pencapaian keilmuan. Menurut Osman Bakar,

pembagian tiga macam indera tersebut sesuai dengan struktur tritunggal dunia ragawi, jiwa dan ruhani, dalam alam kosmos.²⁵

Indera Eksternal

Indera eksternal (*al-hawâs al-zhâhirah*) terdiri atas lima unsur: penglihatan, penciuman, pendengaran, peraba, dan pengecap. Indera ini berkaitan dengan objek-objek material. Dibanding indera-indera yang lain, kemampuan indera ini adalah yang paling lemah dan terbatas. Ia hanya mampu mencetak (*tanthabi*) gambaran objek tanpa sedikitpun mampu menangkap gambar itu sendiri. Al-Farabi mengibaratkannya sebagai cermin yang hanya memantulkan bayangan objek tanpa sedikitpun dapat menangkap (*idrâk*) bayangannya apalagi menyimpannya. Indera eksternal lebih merupakan pintu masuk bagi objek-objek material ke dalam indera sesungguhnya dari manusia.²⁶ Karena itu, al-Farabi, seperti juga al-Ghazali (w. 1111 M) dan Ibn Arabi (1240 M), menempatkan indera eksternal pada posisi yang paling rendah di antara indera-indera manusia.²⁷

Berdasarkan kenyataan tersebut, menurut al-Farabi, indera eksternal tidak bersifat otonom dan tidak dapat bekerja sendiri tetapi berada dalam kekuasaan “akal sehat” atau *common senses* (*al-hâss al-musyarak*), yaitu potensi atau daya (*quwwat*) yang menerima setiap kesan dari kelima indera eksternal. Akal sehat ini mempunyai fungsi-fungsi sebagai berikut: (1) menerima gambaran-gambaran data yang dicerap oleh indera eksternal, seolah-olah akal sehat berperan sebagai penadah bagi indera eksternal, (2) sebagai “perasa” (*ihsâs*) lebih lanjut bagi indera-indera eksternal, karena indera eksternal tidak mempunyai kemampuan yang sempurna untuk “menangkap” objek-objek material, (3) sebagai pengumpul, pembanding dan pembeda diantara objek-objek yang masuk. Misalnya, akal sehat harus memilah suatu warna dari warna lainnya, suara yang satu dari suara-suara yang lain. Ia juga harus membedakan antara warna dengan suara, antara suara dengan bau, antara warna hitam dengan putih, dan seterusnya.²⁸

Meski demikian, akal sehat tidak termasuk indera eksternal dan juga tidak termasuk indera internal yang akan dijelaskan di depan. Karena itu, akal sehat tidak ikut menyimpan data-data yang masuk dari indera eksternal. Fungsi menyimpan menjadi milik daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), salah satu dari lima macam indera internal. Al-Farabi menempatkan akal sehat pada posisi netral yang menduduki posisi diantara kedua jenis indera tersebut.²⁹ Tokoh pertama yang memasukkan akal sehat (*al-hâss al-musyarak*) sebagai bagian dari indera internal adalah Ibn Sina.³⁰

Indera Internal

Indera internal (*al-hawâs al-bâthinah*) adalah bagian dari jiwa yang mempunyai kemampuan-kemampuan lain yang tidak dimiliki oleh indera eksternal. Al-Farabi menyebut adanya lima unsur indera internal: (1) daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), (2) daya estimasi (*al-quwwah al-wahm*), (3) daya memori (*al-quwwah al-hâfizhah*), (4) daya imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*), (5) daya imajinasi sensitif (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).³¹

Daya representasi adalah kemampuan untuk menyimpan bentuk-bentuk suatu objek, meski objek-objek itu sendiri telah hilang dari jangkauan indera. Daya ini terletak pada otak bagian depan. Ia mempunyai kekuatan abstraksi yang lebih sempurna dibanding indera eksternal, sehingga daya representasi tidak memerlukan hadirnya materi untuk menghadirkan bentuk. Meski demikian, bentuk-bentuk dalam daya representasi tidak bebas dari aksiden-aksiden materialnya. Bentuk-bentuk tersebut ditangkap sekaligus dengan ikatan materialnya, seperti ruang, waktu, kualitas dan kuantitas.³²

Meski demikian, ada bentuk-bentuk lain yang tidak dapat ditangkap indera eksternal walaupun bentuk tersebut berkaitan dengan suatu objek inderawi, seperti soal baik dan buruk, senang dan benci, dari objek. Disinilah bagian dan fungsi *wahm* bekerja. Menurut al-Farabi, wilayah kerja *wahm* berkaitan dengan entitas-entitas di luar jangkauan penginderaan, seperti soal baik dan buruk. *Wahm* mengabstraksikan entitas-entitas non-material dari materi, sehingga tingkat abstraksinya dikatakan lebih sempurna dibanding abstraksi daya representasi. Untuk memperjelas daya *wahm*, al-Farabi memberi contoh kasus domba dengan serigala. Ketika domba melihat serigala, yang ditangkap sang domba bukan sekedar bentuk fisik serigala melainkan juga kebencian terhadapnya. Kebencian terhadap serigala, sesuatu yang sifatnya di luar jangkauan pancaindera, ditangkap melalui daya *wahm* domba.³³

Daya ingat (*al-quwwah al-hâfizhah*) adalah kemampuan untuk menyimpan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm*. Hubungan daya ingat dengan entitas-entitas non-material yang ditangkap *wahm* adalah sama seperti hubungan daya representasi dengan bentuk-bentuk objek terindera. Dalam *Risâlah fî Jawâb Masâil Sulî `Anhâ*, al-Farabi membedakan antara –daya– ingat (*al-hifzh*) dengan pemahaman (*al-fahm*). Daya ingat berkaitan dengan kata-kata dan lebih bersifat partikular serta personal (*asykhash*), sedang pemahaman lebih mengarah pada makna-makna dan bersifat universal serta prinsipil (*qawânîn*). Karena itu, al-Farabi menganggap bahwa pemahaman lebih tinggi dibanding sekedar ingatan.³⁴

Daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan kreatif untuk menyusun atau menggabungkan citra-citra baru dengan citra-citra lain yang tersimpan dalam daya representasi (*al-quwwah al-mushawwirah*), melalui proses kombinasi (*tarkîb*) maupun proses pemilahan (*tafshîl*). Maksudnya, daya imajinatif menggabungkan citra-citra tertentu dengan citra-citra lainnya atau memilahkan sebagian citra ketika harus memilih.³⁵ Ada dua model imajinasi dalam pandangan al-Farabi, (1) kemampuan imajinasi dengan memanfaatkan citra-citra yang telah tercipta lewat bantuan *wahm*; (2) imajinasi yang justru dimanfaatkan dan dimunculkan oleh daya *wahm*. Yang pertama ada pada manusia dan disebut imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) sedang yang kedua pada binatang dan disebut imajinasi sensitif (*al-quwwah al-mutakhayyilah*).³⁶ Meski demikian, dalam tulisan-tulisannya, al-Farabi menggunakan istilah imajinasi (*mutakhayyilah*) untuk menunjuk pada imajinasi rasional (*al-quwwah al-mufakkirah*) yang ada pada manusia.

Imajinasi adalah bagian yang terpenting di antara indera-indera internal yang disebutkan di atas. Al-Farabi menempatkannya pada posisi tengah yang menghubungkan antara indera internal dan intelek.³⁷ Dalam *Mabâdi' Arâ' Ahl al-*

Madînah, al-Farabi bahkan menyebutkan secara tegas bahwa daya imajinasi merupakan salah satu sarana pencapaian pengetahuan,³⁸ juga dalam proses penerimaan wahyu dalam kenabian seperti yang akan dijelaskan didepan.

Intelek (al-`aql al-kullî)

Intelek adalah kunci utama dalam pemikiran filsafat al-Farabi, termasuk yang berkaitan dengan keilmuan. Intelek ini mempunyai dua kemampuan: praktis (*`amali*) dan teoritis (*nazhari*). Kemampuan teoritis digunakan untuk menangkap bentuk-bentuk objek intelektual (*ma`qûlât*), sedang kemampuan praktis dimanfaatkan untuk membedakan sedemikian rupa satu sama lainnya sehingga kita dapat menciptakan atau mengubahnya dari satu kondisi kepada kondisi yang lain. Kemampuan yang disebutkan kedua ini biasanya terjadi pada masalah-masalah ketrampilan seperti pertukangan, pertanian atau pelayaran.³⁹

Istilah “intelek” sendiri, dalam bahasa Arab, disebut dengan akal (*al-`aql*). Namun, ia tidak sama dengan rasio yang juga terjemahan dari kata *`aql*. Al-Farabi memakai dua istilah dalam masalah ini: *al-`aql al-juz`I* yang diterjemahkan dengan rasio, dan *al-`aql al-kullî* yang diterjemahkan sebagai intelek.⁴⁰ Intelek berkaitan dengan proses pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden dan bekerja berdasarkan pancaran (*faidl*) dari alam “atas”, sehingga tidak mungkin salah. Pengetahuan yang dicapainya, karena itu, adalah benar dan pasti, dan tidak mungkin kebalikannya.⁴¹ Sementara itu, rasio berhubungan dengan pemikiran diskursif (*fikr*) dan bekerja berdasarkan data-data yang berasal dari indera-indera: eksternal maupun internal. Data jenis ini oleh al-Farabi tidak dianggap bebas dari kemungkinan salah dan meragukan. Boleh jadi data-data yang masuk adalah palsu atau salah karena kelemahan-kelemahan indera yang menangkapnya.⁴² Al-Farabi membandingkan antara intelek dengan rasio seperti suatu benda dengan bayangannya. Intelek ibarat matahari yang bersinar dalam diri manusia, sedang rasio adalah pantulan matahari tersebut yang berada di atas dataran pikiran manusia.⁴³

Selanjutnya, dalam *Risâlah fî Ma`âni al-Aql* (Risalah tentang Makna-Makna Intelek), al-Farabi menjelaskan istilah intelek dalam enam pengertian. *Pertama*, intelek yang oleh masyarakat awam dikenakan pada orang cerdas atau cerdas (*perceptive*). Dalam konteks yang lebih mudah, intelek ini dapat diistilahkan sebagai “kesepakatan umum”. *Kedua*, intelek seperti yang dimaksudkan oleh kaum teolog (*ahl al-kalâm*) ketika membenarkan atau menolak pendapat tertentu. Intelek yang dimaksud adalah sesuatu yang dipakai untuk mengukur “kemasuk-akalan”⁴⁴

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

“Ia adalah potensi jiwa yang dengannya manusia bisa mencapai keyakinan lewat premis-premis yang benar dan pasti, bukan dari analogi atau penalaran. Ia adalah pemahaman secara *a priori* tanpa diketahui dari mana dan bagaimana. Potensi tersebut merupakan pemahaman awal yang sama

sekali tanpa pemikiran dan angan-angan, sedang premis-premis itu sendiri merupakan pondasi ilmu-ilmu penalaran”.⁴⁵

Keempat, intelek yang diungkap Aristoteles dalam *Kitâb al-Akhlâq (Nichomachean Ethic)* sebagai “intelek praktis hasil pergumulan panjang manusia yang memberinya kesadaran tentang tindakan yang patut dipilih atau dihindari.⁴⁶ Dalam klasifikasi diatas, intelek jenis ini masuk kategori daya pikir praktis. Aristoteles sendiri menyebutnya dengan istilah *phronesis* (kebijaksanaan praktis). *Phronesis* atau kebijaksanaan praktis adalah kemampuan bertindak berdasarkan pertimbangan baik buruk ketika menghadapi pilihan-pilihan. Orang yang mempunyai *phronesis* akan mengerti bagaimana harus bertindak secara tepat. Kebijaksanaan praktis ini, menurut Aristoteles, tidak dapat diajarkan tetapi bisa di kembangkan atau dilatih dengan cara dibiasakan. *Phronesis* tumbuh dan berkembang dari pengalaman dan kebiasaan etis. Semakin mantap seseorang bertindak etis, semakin kuat pula kemampuannya untuk bertindak menurut pengertian yang tepat: sama seperti orang yang semakin melatih jiwanya akan semakin peka perasaannya.⁴⁷

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

1. Intelek potensial (*al-`aql bi al-quwwah*), adalah jiwa atau unsur yang punya kekuatan untuk mengabstraksi dan mencerap essensi-essensi wujud. Ia hampir seperti materi di mana wujud-wujud dapat dilukiskan diatasnya secara tepat, atau seperti lilin yang diatasnya dapat diukirkan sebuah tulisan. Ukiran atau lukisan tersebut tidak lain adalah pemahaman atau persepsi.⁴⁸
2. Intelek aktual (*al-`aql bi al-fi`l*), adalah intelek yang bertindak untuk mencerap essensi-essensi wujud yang ada dalam intelek potensial sekaligus tempat bersemayamnya bentuk-bentuk pemahaman atau persepsi hasil dari abstraksi tersebut. Menurut al-Farabi, intelek aktual memahami setiap pengetahuan dengan menerima bentuk-bentuknya yang berupa pengetahuan murni hasil abstraksi dari materi. Lebih jauh, intelek aktual dapat mengetahui dirinya sendiri karena ia merupakan intelek sekaligus pengetahuan itu sendiri. Al-Farabi menulis,

“Ketika objek-objek intelek (*ma`qûlât*) dalam intelek potensial telah berabstraksi menjadi bentuk-bentuk tersendiri yang bebas dari materi, maka ia berarti telah menjadi objek-objek intelek aktual dan intelek yang bertindak untuk mengabstraksikan objek-objek tersebut disebut intelek aktual. Pada tingkat ini, subjek dan objek pemikiran sudah tidak terpisah lagi. Keduanya adalah satu adanya, sehingga adalah inteleksi (proses pemahaman) sekaligus subjek dan objek pengetahuan itu sendiri..... dan pada saat itu, ia mempunyai status ontologis baru dalam totalitas wujud (*al-maujûdât*).⁴⁹
3. Intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*), merupakan proses lebih lanjut dari kerja intelek aktual. Menurut al-Farabi, ketika intelek potensial telah mengabstraksi menjadi bentuk-bentuk pengetahuan aktual yang mandiri bebas dari materi, maka –pada tahap kedua– ia berpikir tentang dirinya sendiri. Kemampuan untuk berpikir inilah yang disebut “intelek perolehan”. Intelek ini

lebih tinggi dibanding intelek aktual, karena objeknya adalah bentuk-bentuk murni yang bebas dari materi dan dilakukan tanpa bantuan imajinasi serta daya indera. Dengan demikian, intelek perolehan adalah “bentuk lebih lanjut” dari intelek aktual, yaitu ketika intelek aktual telah mampu memposisikan dirinya menjadi pengetahuan (*self-integeble*) dan dapat melakukan proses pemahaman tanpa bantuan kekuatan lain (*self-intellevtive*). Al-Farabi menulis,

“ketika intelek aktual –pada tahap berikutnya-- berpikir tentang wujud dan kandungan dirinya sendiri, di mana ia berupa bentuk-bentuk pengetahuan murni (*intelligibles*) yang bebas dari materi, maka itulah yang disebut intelek perolehan (*al-`aql al-mustafâd*)”.⁵⁰

Menurut al-Farabi, intelek perolehan ini menandai puncak kemampuan intelektual manusia sekaligus merupakan garis pembatas antara alam material dan intelegensi. Ia adalah wujud spiritual murni yang tidak butuh raga bagi kehidupannya, juga tidak butuh kekuatan fisik untuk aktivitas berpikirnya.⁵¹ Intelek ini mirip dengan intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*). Perbedaan keduanya terletak pada kenyataan, (1) intelek aktif adalah mutlak intelek terpisah sekaligus merupakan gudang sempurna bentuk-bentuk pengetahuan, sedang intelek perolehan adalah wujud yang lahir dari “kerja” lebih lanjut dari intelek aktual; (2) kandungan intelek aktif senantiasa tidak pernah berhenti mengaktualkan diri sedang kandungan intelek perolehan hanya menunjukkan tahap perolehan aktualitas lewat intelek potensial.⁵²

4. Intelek aktif (*al-`aql al-fa`âl*), adalah intelek terpisah dan yang tertinggi dari semua intelegensi. Intelek ini merupakan perantara adi-kodrati (*super mundane agency*) yang memberdayakan intelek manusia agar dapat mengaktualkan pemahamannya. Dalam hubungannya dengan intelek potensial, al-Farabi menganalogkan intelek aktif ini dengan matahari pada mata dalam kegelapan. Mata hanyalah penglihatan potensial selama dalam kegelapan. Mataharilah –selama ia memberikan penyinaran pada mata— yang menyebabkan mata menjadi sebuah penglihatan yang aktual, sehingga objek-objek yang berpotensi untuk dilihat mata menjadi benar-benar tampak. Seterusnya, cahaya matahari memungkinkan mata melihat bukan hanya objek-objek penglihatan belaka tetapi juga cahaya itu sendiri dan juga matahari yang merupakan sumber cahaya tersebut. Dengan cara yang kurang lebih sama, “cahaya” intelek aktif menyebabkan intelek potensial menjadi intelek aktual, menangkap “cahaya” sekaligus memahami intelek aktif itu sendiri.⁵³

Al-Farabi mengidentifikasi intelek aktif dengan “ruh suci” (*rûh al-quds*) atau Jibril, malaikat pembawa wahyu. Intelek aktif adalah “gudang” sempurna bentuk-bentuk pengetahuan. Dia berfungsi sebagai model kesempurnaan intelektual. Manusia dapat mencapai tingkat wujud tertinggi yang dimungkinkan baginya ketika dalam dirinya mewujud sosok manusia hakiki (*al-insân `alâ al-haqîqah*). Yaitu, ketika intelek manusia dapat bersatu dan menyerupai intelek aktif.⁵⁴ Konsepsi al-Farabi tentang intelek aktif ini memperlihatkan usahanya menyelaraskan antara filsafat (Yunani) dengan keyakinan Islam.

Keenam, intelek yang disebut Aristoteles dalam *Kitâb Mâ Ba`d al-Thabî`ah* (Metafisika) sebagai intelek yang berpikir dan berswacita mengenai dirinya sendiri. Dalam teologi Islam, inilah yang disebut Tuhan. Menurut al-Farabi, intelek ini sepenuhnya bebas dari segala kenistaan dan ketidaksempurnaan. Tidak ada intelek yang tidak berasal dari-Nya, tidak terkecuali intelek aktif yang mampu mengaktualkan pemahaman manusia.⁵⁵

Penutup

Konsep psikologi al-Farabi, jika diistilahkan demikian, sungguh sangat modern dan “manusiawi”. Menurutnya, manusia tidak hanya merangkum potensi-potensi tumbuhan (vegetatif) dan binatang (animal) sehingga ia dapat tumbuh dan berkembang, tetapi yang terpenting adalah potensi-potensi nalar (rasional). Lebih dari itu, manusia juga mempunyai potensi intelek (*al-aql al-kulli*) sehingga mampu melepaskan diri dari kungkungan dunia material untuk selanjutnya menjangkau realitas-realitas metafisis non-material. Bahkan, intelek ini pulalah yang mampu mengantarkan manusia “bertemu” dengan Tuhannya. Disinilah nilai utama seorang manusia dibanding makhluk lain.

Konsep-konsep psikologi yang sangat menghargai dan menjunjung tinggi nilai-nilai manusia seperti itu jelas berbeda dengan psikologi Barat seperti Freud yang menganggap dan menempatkan manusia tidak berbeda dengan seekor binatang, dimana potensi dasar dan utamanya adalah seks.⁵⁶ Bahkan, pemikiran psikologi al-Farabi ini masih lebih manusiawi dibanding Maslow yang humanis sekalipun, karena Maslow baru “mengangkat” manusia pada tingkat nalar kognisi, tidak lebih dari itu.⁵⁷ Sedemikian, sehingga secara kronologis, dapat dikatakan bahwa potensi-potensi dan nilai-nilai manusia dalam kajian psikologi berarti telah mengalami degradasi. Pada abad-abad pertengahan, manusia oleh Islam dinilai dan diakui mempunyai unsur-unsur kejiwaan yang mulia dan sempurna seperti malaikat, tetapi di abad 20 ia oleh Barat justru dianggap hanya mempunyai unsur nafsu yang tidak lebih dari binatang.

Karena itu pulalah, diskursus psikologi Islam, (termasuk juga sosiologi Islam, ekonomi Islam, bank Islam, pendidikan Islam, dan yang lain yang berlabel Islam) sesungguhnya tidak bisa berangkat dari konsep-konsep psikologi dan keilmuan Barat yang kemudian diberi justifikasi teks (ayat maupun hadis), tetapi harus berdasarkan dari khazanah Islam sendiri. Kita mempunyai ajaran, peradaban, budaya dan *worldview* sendiri yang berbeda dengan budaya dan peradaban orang lain.

¹ Sigmund Freud, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*, terj. Bertern, (Jakarta, Gramedia, 1986), 82 dan seterusnya

² Calvin S. Hall & Gardner Linzey, *Teori-Teori Psikodinak (Klinis)*, terj. Supratiknya, (Yogya, Kanisius, 1994), 64

³ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, V, (Beirut, Dar al-Syadr, tt), 153

⁴ Menurut Osman Bakar, tanggal lahir al-Farabi tidak dapat ditetapkan secara pasti. Penetapan ini didasarkan atas laporan Ibn Khallikan (*ibid*, 156), bahwa al-Farabi meninggal pada tahun 339 H/ 950 M, dalam usia 80 tahun lebih. Lihat Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung, Mizan, 1997), 26

⁵ Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al-Anbâ fi Thabaqât al-Atibbâ'*, (Bairut, Dar al-Fikr, tt), 603

⁶ DM. Dunlop, *Arab Civilization up to 1500 AD* (London, Luzac, 1971), 184

⁷ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A'yân*, 153

⁸ Ibrahim Madkour, "Al-Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy, I*, (New Delhi, Low Price Publications, 1995), 450-51; Lihat pula Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 28

⁹ Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al-Anbâ*, 603

¹⁰ *Ibid*, 604

¹¹ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 30. Menurut Bakar, saat itu al-Farabi diyakini telah menguasai dasar-dasar ilmu logika dengan baik. Hal ini didasarkan atas kenyataan bahwa teologi dan ushul al-fiqh saat itu telah menggunakan logika, juga didasarkan atas karya-karya al-Farabi tentang logika, seperti *Kitâb al-Shaghîr fi al-Manthîq 'alâ Tharîq al-Mutakallimîn* (Kitab Kecil tentang Logika versi Mutakallimin) dan *Kitâb al-Radd 'alâ Ibn al-Rawandi fi al-Jadal* (Kitab Sanggahan Terhadap Pandangan al-Rawandi tentang Dialektika).

¹² Aliran Iskandariyah atau Aleksandria adalah madzhab filsafat Yunani yang banyak mengajarkan pikiran-pikiran Aristoteles, di samping Plato (427-347 SM). Visi utamanya menyelaraskan filsafat dengan agama. Sebagai lawannya adalah aliran Anthenian (Helenistik) yang lebih banyak mengajarkan filsafat neo-platonik. Al-Farabi sendiri termasuk murid dari madzhab Iskandariyah dan banyak belajar pula pada madzhab Anthenian. Uraian lebih panjang tentang ini, lihat Muhsin Mahdi, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata (ed), *An Antology of Islamic Studies*, (Montreal, McGill, 1992), 11

¹³ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 32-35; Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, (London, Sidgwich & Jackson, 1976), 156-8

¹⁴ Ibn Khallikan, *Wafayât al-A'yân*, V, 155

¹⁵ *Ibid*; Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 36

¹⁶ *Ibid*. Uraian tentang tokoh-tokoh dalam diskusi pengeran Saif ini, lihat Zidan, *Târîkh Adâb*, 309-330

¹⁷ Ibn Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, 156

¹⁸ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 37

¹⁹ Lihat al-Qifthi, "Târîkh al-Hukamâ" dalam Dieterichi (edit), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890), 115-118. Selanjutnya disebut *Târîkh al-Hukamâ*. Daftar karya-karya yang lain dari al-Farabi, lihat Abd Wahid Wafa, *Al-Madînah al-Fâdlilah li al-Fârâbî*, (Kairo, Alam al-Kutub, 1973), 13-16; Abd Hamid al-Aluji, "Al-Fârâbî fi al-Iraq 'Ardl Bibliografi", dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah*, (Baghdad, Dar al-Huriyah, 1976), 413-22

²⁰ Najî Ma`ruf, "Al-Farabi Arabi al-Muwathin wa al-Murabbi" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Hadlârah al-Insâniyah*, (Baghdad, Dar al-Huriyah, 1976), 470

²¹ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 38

²² Al-Farabi, "Al-Siyâsah al-Madaniyah", dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al-Arâb: Al-Fârâbî*, (Mesir, Dar al-Masyriq, tt), 91. Selanjutnya disebut *al-Siyâsah al-Madaniyah*

²³ Al-Farabi, *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah (The Perfect State)*, ed. Richard Walzer, (Oxford, Clarendon Press, 1985), 164-70

²⁴ *Ibid*, 170-1. Lihat juga M. Ghalab, *Al-Ma`rifah 'ind Mufakkirî al-Muslimîn*, (Mesir, Dar al-Misriyah, tt), 233; Yuhana Qumair, *Falâsifah al-'Arab: Al-Fârâbî*, (Beirut, Dar al-Masyriq, 1986), 22

²⁵ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 67

²⁶ Al-Farabi, "Risâlah Fushûsh al-Hikam", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890), 74. selanjutnya disebut *Fushûsh al-Hikam*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al-'Arab: Al-Fârâbî*, 23

²⁷ Al-Ghazali maupun Ibn Arabi sama-sama menempatkan indera pada posisi yang paling rendah. Bedanya pada posisi puncaknya. Jika posisi puncak sarana pencapaian ilmu al-Farabi diduduki oleh intelek atau rasio, pada al-Ghazali dan Ibn Arabi oleh hati (*qalb*). Bagi kedua tokoh ini, rasio masih kalah valid dibanding kalbu. Lihat al-Ghazali, *Munqidz min al-Dlalâl*, 537-8. Ibn Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, I (Beirut, Dar al-Kitab, tt), 38-39

²⁸ Al-Farabi, “Risâlah fî Jawâb Masâil Suil `Anhâ” dalam Dieterici, *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, 97. Selanjutnya disebut *Risâlah fî Jawâb Masâil Suil `Anhâ*. Lihat juga, Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab*, 23

²⁹ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 70. Menurut Yuhana Qumair, akal sehat (*al-hiss al-musyarak*) merupakan awal bagi –kerja-- indera internal. Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab*, 23

³⁰ Dalam karyanya tentang jiwa, Ibn Sina menyebut akal sehat (*al-hiss al-musyarak*) sebagai salah satu dari indera internal (*al-hiss al-bâthin*). Indera yang lain adalah daya representasi (*al-quwwat al-mushawwirah*), daya imajinasi (*al-quwwat al-khiyâl*), daya estimasi (*al-quwwat al-wahmiyah*) dan daya memori (*al-quwwat al-hâfizhah*). Lihat, Ibn Sina, *Kitâb al-Nafs (De Anima)*, ed. Fazlur Rahman, (Oxford, Oxford University Press, 1970), 44-5

³¹ Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Hikam*, 74

³² *Ibid*

³³ Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 70

³⁴ Al-Farabi, *Risâlah fî Jawâb Masâil*, 86

³⁵ Al-Farabi, *Al-Siyâsah*, 65-66

³⁶ Al-Farabi, *Mabâdi`*, 172

³⁷ Al-Farabi, *Al-Siyâsah*, 65

³⁸ Al-Farabi, *Mabâdi`*, 170-1. Lihat juga Yuhana Qumair, *Falâsifah al-`Arab*, 22

³⁹ Al-Farabi, *Risâlah Fushûsh al-Hikam*, 72; Al-Farabi, *Fashûl al-Madanî (Aphorisme of the Statesman)*, terj and ed. DM. Dunlop, (Cambridge, Cambridge University Press, 1961), 63

⁴⁰ Al-Farabi, “Maqâlah fî Ma`âni al-Aql”, dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, 39. Selanjutnya disebut *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*

⁴¹ Al-Farabi, *Fashûl al-Madanî*, 42

⁴² Osman Bakar, *Hirarkhi Ilmu*, 99

⁴³ Husein Nasr, *Sufi Essays*, (Albany, SUNY Press, 1972), 54

⁴⁴ Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, 39-40

⁴⁵ *Ibid*, 40-1. Konsep ini telah disalahpahami oleh Davidson dengan menyatakan bahwa intelek yang dimaksud adalah “prinsip-prinsip pengetahuan” (*principles of science*) dan bukan kemampuan jiwa untuk memahami dan menangkap proposisi secara intuitif. Lihat, Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, (Oxford, Oxford University Press, 1992), 68

⁴⁶ Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, 40-1

⁴⁷ Aristoteles, *Nicomachean Ethic*, terj. JAK. Thomson, (London, Pinguin Book, 1961), 181-2

⁴⁸ Al-Farabi, *Maqâlah fî Ma`âni al-Aql*, 42

⁴⁹ *Ibid*, 43-4. Untuk referensi lain, lihat Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (London and New York, Routledge, 1992), 48

⁵⁰ Al-Farabi, *Ibid*, 46; Netton, *ibid*, 49

⁵¹ Al-Farabi, *Ibid*, 45

⁵² *Ibid*, 46

⁵³ Al-Farabi, *ibid*, 47. Lihat juga al-Farabi, *Mabâdi`*, 199

⁵⁴ Al-Farabi, *Uyûn al-Masâil*, 64

⁵⁵ *Ibid*, 48

⁵⁶ Sigmund Freud, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*, 96. Lihat juga Calvin S. Hall *Teori-Teori Psikedinamik (Klinis)*, 73

⁵⁷ Abraham H. Maslow, *Motivasi dan Kepribadian*, 1, terj. Nurul Imam, (Bandung, PPM, 1993), 91

DAFTAR PUSTAKA

- Aluji, Abd Hamid, "Al-Fârâbî fî al-Îrâq `Ardl Bibliografi", dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Ḥadlârah al-Insâniyah*, (Baghdad, Dar al-Huriyah, 1976)
- Aristoteles, *Nichomachean Ethic*, terj. JAK. Thomson, (London, Pinguin Book, 1961)
- Bakar, Osman, *Hirarkhi Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung, Mizan, 1997)
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, (Oxford, Oxford University Press, 1992)
- Dunlop, DM., *Arab Civilization up to 1500 AD* (London, Luzac, 1971)
- Farabi, Abu Nasr, "Maqâlah fî Ma`âni al-Aql", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)
- , "Risâlah fî Jawâb Masâil Suil `Anhâ" dalam Dieterici, *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)
- , "Risâlah Fushûsh al-Ḥikam", dalam Friedrich Dieterici (ed), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)
- , "Al-Siyâsah al-Madaniyah", dalam Yuhana Qumaer (ed), *Falâsifah al-Arâb: Al-Fârâbî*, (Mesir, Dar al-Masyriq, tt)
- , *Fashûl al-Madanî (Aphorisme of the Statesman)*, terj and ed. DM. Dunlop, (Cambridge, Cambridge University Press, 1961)
- , *Mabâdi' Arâ' Ahl al-Madînah al-Fâdlilah (The Ferfect State)*, ed. Richard Walzer, (Oxford, Clarendon Press, 1985)
- Freud, Sigmund, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*, terj. Berten, (Jakarta, Gramedia, 1986)
- Ghalab, M, *Al-Ma`rifah `ind Mufakkirî al-Muslimîn*, (Mesir, Dar al-Misriyah, tt)
- Ghazali, M, "Munqidz min al-Dlalâl", dalam *Majmûah Rasâil*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1996)
- Hall, Calvin S. & Gardner Linzey, *Teori-Teori Psikodinamik (Klinis)*, terj. Supratiknya, (Yogya, Kanisius, 1994)
- Ibn Abi Usaibi'ah, *Uyûn al-Anbâ fî Thabaqât al-Atibbâ'*, (Bairut, Dar al-Fikr, tt)
- Ibn Arabi, *Fushûsh al-Ḥikam*, I (Beirut, Dar al-Kitab, tt)
- Ibn Khallikan, *Wafayât al-A`yân*, V, (Beirut, Dar al-Syadr, tt)
- Ibn Sina, *Kitâb al-Nafs (De Anima)*, ed. Fazlur Rahman, (Oxford, Oxford University Press, 1970)
- Ma`ruf, Naji, "Al-Farabi Arabi al-Muwathin wa al-Murabbi" dalam Hasan Bakar, *Al-Fârâbî wa al-Ḥadlârah al-Insâniyah*, (Baghdad, Dar al-Huriyah, 1976)
- Madkour, Ibrahim, "Al-Farabi" dalam MM Syarif, *A History of Muslim Philosophy, I*, (New Delhi, Low Price Publications, 1995)
- Mahdi, Muhsin, "Al-Farabi and the Foundation of Islamic Philosophy" dalam Issa J. Boullata (ed), *An Antology of Islamic Studies*, (Montreal, McGill, 1992)
- Maslow, Abraham H., *Motivasi dan Kepribadian*, 1, terj. Nurul Imam, (Bandung, PPM, 1993)
- Nasr, Husein, *Sufi Essays*, (Albany, SUNY Press, 1972)
- Netton, Ian Richard, *Al-Farabi and His School*, (London and New York, Routledge, 1992)

-
- Qifthi, Jamal al-Din, "Târîkh al-Hukamâ" dalam Dieterichi (edit), *Al-Tsamrah al-Mardliyah*, (Leiden, EJ. Brill, 1890)
- Qumair, Yuhana, *Falâsifah al-`Arab: Al-Fârâbî*, (Beirut, Dar al-Masyriq, 1986)
- Wafa, Abd Wahid, *Al-Madînah al-Fâdlilah li al-Fârâbî*, (Kairo, Alam al-Kutub, 1973)
- Watt, Montgomery, *The Majesty that was Islam*, (London, Sidgwich & Jackson, 1976)