

# Implikasi Teori Emanasi dalam Konsep Kepemimpinan al-Farabi

**Fuad Muhammad Zein**

UIN Raden Mas Said Surakarta

Email: [fuad.zein@staff.uinsaid.ac.id](mailto:fuad.zein@staff.uinsaid.ac.id)

## Abstract

*This research discusses the implications of the concept of emanation in the leadership theory of al-Farabi, one of the great philosopher in the Islamic philosophical tradition. The background to the problem raised is how the theory of emanation, as one of the key concepts in al-Farabi's thought, is not only related to the way God created His creation but also has implications for the building of his philosophical views, especially the issue of a state leader. The research results show that al-Farabi's concept of emanation influences his view of ideal leadership, where a perfect leader is one who is able to manifest divine attributes through wisdom, justice and benevolence. This leader is not only a political ruler, but also a spiritual guide who is able to lead society to intellectual and moral perfection. The implication of these findings is that effective leadership in al-Farabi's perspective requires integration between spiritual and temporal aspects, which can be the basis for the development of contemporary leadership models in Muslim societies.*

**Keywords:** *al-Farabi, Emanation, Active Intellect, The Perfect State, Leader.*

## Abstrak

*Penelitian ini membahas implikasi konsep emanasi dalam teori kepemimpinan al-Farabi, seorang filsuf terkemuka dalam tradisi filsafat Islam. Latar belakang masalah yang diangkat adalah bagaimana teori emanasi, sebagai salah satu konsep kunci dalam gagasan al-Farabi, tidak hanya berkaitan dengan cara Tuhan menciptakan ciptaan-Nya melainkan juga memiliki implikasi bagi bangunan pandangan filsafatnya, terkhusus*

*persoalan seorang pemimpin Negara. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep emanasi al-Farabi memengaruhi pandangannya tentang kepemimpinan ideal, dimana pemimpin yang sempurna adalah yang mampu memanifestasikan atribut-atribut Ilahi melalui kebijaksanaan, keadilan, dan kebajikan. Pemimpin ini tidak hanya sebagai penguasa politik, tetapi juga sebagai pembimbing spiritual yang mampu membawa masyarakat menuju kesempurnaan intelektual dan moral. Implikasi dari temuan ini adalah bahwa kepemimpinan yang efektif dalam perspektif al-Farabi menuntut integrasi antara aspek spiritual dan temporal, yang dapat menjadi dasar bagi pengembangan model kepemimpinan kontemporer dalam masyarakat Muslim.*

**Kata Kunci:** *al-Farabi, emanasi, Akal Aktif ('Aql Fa'āl), Negara Utama, Pemimpin.*

## Pendahuluan

Al-Farabi merupakan salah satu pemikir jenius dalam tradisi keilmuan Islam. Pemikirannya memiliki pengaruh yang kuat bagi para cendekiawan yang datang setelahnya.<sup>1</sup> Bahkan filsuf sekelas Ibn Sina pernah diceritakan baru bisa memahami filsafat Aristoteles setelah membaca dan mengkaji karya al-Farabi.<sup>2</sup> Kejeniusan al-Farabi semakin terlihat ketika beliau mampu mengombinasikan ajaran-ajaran filsafat Yunani dengan ajaran-ajaran Islam, bahkan memodifikasikannya sehingga sesuai dengan ajaran Islam. Selain itu, upaya beliau dalam mendamaikan dua filsafat yang cenderung bertentangan, yaitu aliran Aristoteles dan Plato,<sup>3</sup> dianggap cukup berhasil. Kedua hal tersebut terlihat dalam pemikiran filsafatnya, khususnya mengenai teori emanasi dan juga politik.

Teori emanasi al-Farabi ini memiliki kaitan erat dengan teori kenabian yang nantinya juga akan bersambung dengan pemikirannya mengenai politik, khususnya soal kepemimpinan (*imām*). Hal ini misalnya tergambar dari pemikirannya yang

<sup>1</sup>M. Saeed Sheikh, *Studies in Muslim Philosophy*, (Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1962), 57–58.

<sup>2</sup>Philip K Hitti, *History of The Arabs*, (London: The Mac Millan Press Ltd, 1974), 32.

<sup>3</sup>Nourozzaman Shiddiqi, *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 27.

menyatakan bahwa Tuhan harus ada terlebih dahulu sebelum adanya alam semesta, berimplikasi pada pemahamannya mengenai kepemimpinan. Bagi al-Farabi pemimpin Negara harus ada terlebih dahulu, baru kemudian rakyat dan masyarakatnya.<sup>4</sup> Kemudian teori emanasi yang menjelaskan teori penciptaan alam semesta pun berkaitan dengan teori kenabiannya, di mana seorang nabi adalah seseorang yang mampu mencapai apa yang disebut dengan *'aql fa'āl*, atau intelek aktif, yang darinya terdapat segala hal yang terkait dengan hukum-hukum alam semesta. Konsep Negaranya pun unik karena menggambarkan suatu Negara ideal yang penuh dengan keutamaan-keutamaan. Penuh dengan nuansa teologis, dari pada nuansa politis. Seperti yang diungkapkan oleh Ian Richard Netton, bahwa terbukti ketika beliau membahas tentang persoalan wujud pertama yang direlasikan dengan persoalan-persoalan lain dalam bangunan filsafatnya. Hanya 12 dari 37 pasal yang dapat digolongkan benar-benar membahas tentang politik.<sup>5</sup> Artinya, dalam hal ini, al-Farabi lebih menekankan aspek teologis dalam konsep politiknya dari pada aspek politik itu sendiri. Maka dari itu, tulisan ini akan membahas lebih lanjut hubungan-hubungan tersebut. Hubungan yang akan memperlihatkan bagaimana emanasi merupakan basis dan memiliki implikasi signifikan pada bangunan konsep kepemimpinannya yang nantinya dapat membawa pada suatu konsep bentuk Negara yang dikatakan ideal.

### Metafisika al-Farabi

Sebelum membahas mengenai masalah teori emanasi al-Farabi, perlu untuk memahami dahulu konsep metafisikanya yang nanti akan melahirkan teori emanasi. Secara garis besar, al-Farabi mengklasifikasi tema metafisika ke dalam tiga persoalan utama. Pertama ontologi, satu cabang yang membahas hal-ihwal wujud beserta sifat-sifatnya. Kedua teologi, yaitu satu cabang dalam metafisika yang berkenaan dengan substansi-substansi material, sifat

---

<sup>4</sup>Richard Walzer, *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Berlin: B. Cassirer, 1962), 244.

<sup>5</sup>Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*, (Psychology Press, 1994), 100.

dan bilangannya, serta derajat keunggulannya, yang akhirnya memuncak pada studi tentang “suatu wujud sempurna yang tidak lebih besar daripada yang pernah dibayangkan”, sebagai prinsip final dari segala sesuatu yang ada (*mawjūdāt*). Ketiga prinsip-prinsip demonstrasi (*mabādī’ al-barāhīn*) dalam rangka menetapkan materi subjek ilmu teoritis.<sup>6</sup> Al-Farabi berpendapat, bilangan sendiri merupakan bagian dari wujud non-materi, oleh karena pada kenyataannya bilangan-bilangan tersebut hanya ada di dalam pikiran manusia sebagai pengetahuan-pengetahuan lepas dari atribut-atribut aksidental serta ikatan-ikatan material.<sup>7</sup>

Dalam pemikirannya tentang ontologi, al-Farabi berpendapat bahwa apa yang wujud tidak berada dalam tataran yang sama, melainkan tersusun dalam suatu hierarki wujud (*marātib al-wujūd*). Terkait dengan ini, beliau membaginya ke dalam empat hierarki wujud secara berurutan. *Pertama*, Tuhan yang tidak lain adalah sebab pertama (*musabbib al-asbāb*) dari segala wujud lainnya. *Kedua* malaikat, yang wujudnya sama sekali non-materi. *Ketiga*, benda-benda langit atau benda angkasa. *Keempat*, benda-benda di bawah bulan (*sublunar*) atau bumi.<sup>8</sup> Lebih lanjut, masih berkaitan dengan hierarki wujud ini, al-Farabi memberikan gambaran ke dalam enam prinsip (*mabādī’*) non-materi yang terkait dengan susunan benda-benda dan hal lainnya. Enam prinsip tersebut secara berurutan adalah: 1) Sebab Pertama (*al-Sabab al-Awwal*), yaitu Tuhan, 2) intelek penggerak planet dalam tata surya, 3) intelek aktif (*al-‘Aql al-Fa’āl*) dalam diri manusia, 4) jiwa (*nafs*) manusia, 5) materi (*mādah*) dan 6) bentuk (*ṣūrah*).

Yang dimaksud dengan intelek penggerak planet adalah intelek-intelek terpisah yang ada dalam proses emanasi. Intelek-intelek tersebut, selain intelek pertama, merupakan malaikat-

<sup>6</sup>Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 119. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al Farabi, al Ghazali, Quthb al Din Al Syirazi*, Trans. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997), 166.

<sup>7</sup>Abu Nashr al-Farabi, *Ihṣā’ al-‘Ulūm*, tahqiq: Ali Bu Mulham, (Beirut: Dar al-Hilal, 1996), 123. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu...*, 123.

<sup>8</sup>Ali Abd al Wahid Wafa, *al-Madīnah al-Fāḍilah li al-Fārābī*, (Kairo: ‘Alam al Kutub, 1973), 22-25.

malaikat. Dan tiga prinsip pertama dalam pembagian itu, memiliki hubungan langsung dengan Tuhan, sedangkan tiga prinsip terakhir, tidak mempunyai hubungan langsung dengan Tuhan, kecuali melalui perantara yang menghubungkan keduanya. Dan itu adalah fungsi intelek aktif atau *al-'aql al fa'āl*.<sup>9</sup>

Dari sini terlihat pengaruh Aristoteles dalam pemikiran al-Farabi, yaitu Tuhan adalah *al-sabab al-awwal*, dan kemudian juga adanya teori gerak planet yang menandakan esensi dari wujud selain Tuhan. Tuhan dalam pandangannya adalah Esa sama sekali, dan merupakan Zat yang azali, sehingga menjadi penyebab adanya wujud selain Dia.

### Pemikirannya tentang Tuhan

Pemikiran al-Farabi mengenai Tuhan, termasuk dalam kategori filsafat ontologinya, yaitu yang membicarakan mengenai wujud serta susunan hierarki yang muncul darinya. Pembahasan ini terbagi menjadi tiga bagian, yaitu mengenai hakekat Tuhan, kemudian sifat-sifat-Nya, kemudian berujung pada pembahasan mengenai teori emanasi al-Farabi.

#### a. Hakikat Tuhan

Pembahasan pertama yang perlu dikemukakan mengenai pemikiran al-Farabi tentang Tuhan ialah perihal hakikat Tuhan. Sejatinya, hakikat di sini akan lebih banyak membahas konsep wujud sebagai persoalan paling mendasar. Terkait ini, al-Farabi membagi wujud ke dalam dua kategori, yaitu:

1. *Mumkin al-Wujūd*, atau wujud yang “mengada” karena lainnya (*Wājib al-Wujūd lighayrihi*), layaknya wujudnya sinar yang tidak pernah ada kecuali adanya matahari. Dalam tabiatnya, sinar tersebut bisa ada juga tiada. Artinya, sinar adalah wujud yang mungkin, sebab kewujudannya menjadi nyata karena wujudnya matahari. Di sisi lain, wujud yang mungkin tersebut menjadi bukti adanya sebab yang pertama, yaitu Tuhan, oleh karena sesuatu yang mungkin tidak bisa menjadi sebab wujud kepada dirinya sendiri.

---

<sup>9</sup>A. Khudhori Soleh, *Filsafat Islam, dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: ar Ruzz Media, 2013), 114-116.

2. *Wājib al-Wujūd li Dzātihi*. Adapun sifat dari wujud ini berkebalikan dengan kategori wujud pertama, sebab ia sendiri menghendaki wujud-Nya. Artinya kewujudannya tidak bisa tidak harus ada, mustahil dibayangkan untuk tiada. Ia adalah sebab pertama bagi semua wujud. Wujud yang wajib tersebut ialah Tuhan.<sup>10</sup>

Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya bahwa Tuhan merupakan penyebab adanya wujud yang lain, oleh karena itu Tuhan pun memiliki hal yang melebihi wujud-wujud lain yang ada karenanya. Tuhan adalah wujud sempurna, kewujudannya tanpa membutuhkan pada sebab apapun. Jikalau ada sebab bagi-Nya, maka adanya Tuhan tidak lagi sempurna, oleh karena membutuhkan agen lain, selain-Nya. Tuhan Zat yang tidak diawali oleh sesuatu juga tidak berakhir. Hal ini berbeda halnya dengan wujud yang *mumkin* (makhluk) yang terdiri dari zat dan bentuk, pada Tuhan tidak demikian adanya.<sup>11</sup>

Maka dari itu, Tuhan ialah Zat yang tidak tersusun dari unsur-unsur apapun, sebab jika Tuhan tersusun (*murakkab*), maka konsekuensinya akan butuh pada selainnya (*syarīk*) dan menjadi bagian-bagian yang melekat pada Zat-Nya. Walhasil Tuhan ialah Zat yang tidak diawali dengan apapun (*qidam*), sudah ada dengan sendirinya serta akan selalu ada untuk selamanya (*baqā*). Karena itu Dia adalah Zat yang azali, yang ada dari semula dan selalu ada. Zatnya itu sendiri telah cukup jadi sebab bagi keabadian wujud-Nya.<sup>12</sup>

Karena Tuhan itu tunggal sama sekali, maka Zat-Nya tidak mungkin bisa didefinisikan, dalam arti pembatasan, sebab pendefinisian pada prakteknya akan membuat sesuatu menjadi terbatas, dalam arti sesuatu disebut sesuatu karna ada pembatas antaranya dengan sesuatu yang lain. Selain itu, pendefinisian disusun melalui pemilahan spesies dan *differentia* (*al-naw' wa al-faṣl*)

---

<sup>10</sup>Sudarsono, *Filsafat Islam*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2004), cet. 2, 33-34.

<sup>11</sup>Abu Nashr al-Farabi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, (Ed) 'Ali Bu Mulham, (Mesir, Dar wa Maktabah al Hilal, 1995), 25-26.

<sup>12</sup>Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1977), 329.

atau mensyaratkan ketersusunan dari *hayula* dan *form* layaknya sebuah *jawhar* (benda) sedangkan kesemuanya itu adalah perkara mustahil bagi Tuhan.<sup>13</sup>

Ringkas kata, dalam pandangan al-Farabi Tuhan adalah wujud yang wajib. Wujud yang wajib itu merupakan sebab yang pertama dari segala wujud yang mungkin (makhluk), oleh karenanya tidak ada yang lebih sempurna kecuali wujud-Nya. Sebab Maha sempurna, Dia sama sekali tidak membutuhkan sekutu. Tuhan Maha Esa, Maha Sempurna. Oleh karenanya, Tuhan dengan ke-Maha Esaan dan kesempurnaan-Nya tidaklah dapat didefinisikan layaknya alam (makhluk). Alasannya, definisi mengakibatkan atau mensyaratkan adanya batas (*had*), sedangkan Tuhan suci dari segala keterbatasan.

### b. Sifat Tuhan

Dalam upaya untuk tetap menjaga ke-Esaan Tuhan serta ke-Maha tunggalan-Nya, al-Farabi berpendapat bahwa sifat Tuhan tidak berbeda dari Zat-Nya. Konsepsi ini sejalan dengan Mu'tazilah yang juga sering disebut sebagai kelompok *nufāt al-ṣifāt*, yakni menafikan adanya sifat, dalam arti sifat Tuhan tidak berbeda dengan Zat-Nya. Adapun dalil akan hal ini ialah, apabila sifat-sifat tersebut berlainan dengan Zat-Nya atau ia (sifat) merupakan sesuatu yang wujud secara mandiri dan kemudian dilekatkan (*attribute*) pada Tuhan, akan berkonsekuensi pada kekidaman (*qidam*) sifat-sifat yang dilekatkan tadi, dan berakibat timbulnya paham *ta'addud al-qudamā'* (berbilangnya yang kadim), antara Tuhan dan sifat-Nya. Apabila ini terjadi, maka akan merusak ke-Maha Esaan Tuhan itu sendiri. Sebab sifat kadim hanya berlaku bagi Tuhan, ketika ada selain-Nya yang memiliki sifat kadim, akan ada dua kekadiman yang artinya juga ada dua Tuhan, ini jelas mustahil.<sup>14</sup>

Lantas dalam pandangan al-Farabi, di karenakan Tuhan adalah wujud paling sempurna, pengetahuan akan-Nya pun juga merupakan pengetahuan paling sempurna. Maka, agar dapat mengetahui juga meyakini wujud Tuhan tidak perlu menambahkan

---

<sup>13</sup>*Ibid*, 133. Abu Nashr al Faraby, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah...*, 33-34.

<sup>14</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1973), 43.

sifat-sifat tertentu pada Zat-Nya. Hal tersebut disebabkan karena pengetahuan tentang Zat Tuhan lebih nyata dan yakin dari pengetahuan kita terhadap selain-Nya.<sup>15</sup>

Selain itu, bagi al-Farabi Tuhan adalah Akal murni. Maksud dari pada ini ialah, hanya Zat-Nyalah yang menjadi objek dari pemikiran-Nya (dalam proses penciptaan) dan tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk memikirkan substansi-Nya. Cukup substansi-Nya sendiri. Oleh karenanya, Tuhan adalah *al-'Aql*, *al-'Āqil* dan sekaligus *al-Ma'qūl*.<sup>16</sup> Demikian halnya dengan pengetahuan. Tuhan jelas Zat Maha mengetahui, namun Ia tidak membutuhkan sesuatu di luar Zat-Nya untuk mengetahui, cukup dengan substansi-Nya saja. Maknanya, dalam pandangan al-Farabi, Tuhan adalah ilmu, substansi yang mengetahui, dan substansi yang diketahui (*ʿIlm*, *ʿAlim* dan *Ma'lum*).<sup>17</sup> Adapun terkait *Asmā' al Ḥusnā*, al-Farabiberpendapat bahwa kita boleh saja menyebutkan nama-nama tersebut sebanyak yang kita inginkan, tetapi nama tersebut tidak menunjukkan adanya bagian-bagian pada Zat Tuham atau sifat yang berbeda dari Zat-Nya.<sup>18</sup>

### Teori Emanasi (*al-Fayḍ*)

Setelah membahas hakikat Tuhan selaku wujud yang wajib ada atau prima kausa (*al-Sabab al-Awwal*), beserta penjelasan mengenai sifat-Nya yang satu-satunya Maha Esa, maka selanjutnya barulah beranjak pada persoalan emanasi. Sejatinya, emanasi adalah teori yang diajukan oleh para filsuf muslim Neo-Platonis, tak terkecuali al-Farabi yang menurut Majid Fakhry adalah filsuf muslim pertama yang berbicara tentang emanasi sempurna, jelas, dan

---

<sup>15</sup>Nadim al Jisr, *Kisah Mencari Tuhan*, Trans. A. Hanafi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), jilid I, 74-75.

<sup>16</sup>Al-Farabi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*, (Kairo: Maktabat Mathba'at Muhammad Ali), 389.

<sup>17</sup>Hana al Fakhury dan Khalil al Jarr, *Tārikh al-Falsafāt al-Arabiyyāt*, (Beirut: Mu'assasat li al Thabaat wa al Nasyr, 1963), cet. 2, 384.

<sup>18</sup>T.J De Boer, *Tārikh al-Falsafah fī al-Islām*, Trans. Muhammad Abd al Hady Abu Zaidah, (Kairo: Mathba'ah Lajnah al Ta'lif wa al Tarjamat, 1954), cet. 3, 162.



lengkap,<sup>19</sup> dalam kaitannya tentang hubungan antara Tuhan dan alam (ciptaan). Hal ini menjadi problematis ketika dihadapkan pada pemahaman bahwa Tuhan Yang Esa tidak mungkin dapat berinteraksi secara langsung dengan alam yang plural. Karena yang demikian akan berujung pada distorsi sifat Tuhan sendiri dengan menjadikan-Nya beruang dan berwaktu, sehingga tidak lagi bisa dikatakan Esa. Oleh karena itulah, al-Farabimengembangkan teorinya mengenai penciptaan alam semesta melalui teori emanasi.

Teori Emanasi ini merupakan teori yang berusaha menjawab problem yang pernah muncul pada zaman Plato dan Aristoteles. Problem tersebut adalah pertanyaan mengenai hubungan Zat yang Kekal dengan alam semesta yang bersifat tidak kekal; fana, atau hubungan antara Tuhan yang Esa dan yang plural, antara Tuhan yang tetap dengan alam yang berubah, antara Tuhan yang metafisik dengan alam yang empiris, antara substansi dan aksidensi.<sup>20</sup> Atau dengan kata lain, melalui teori emanasi, al-Farabi berupaya menjelaskan bagaimana dari yang Maha Esa bisa muncul yang banyak.

Secara pemaknaan, emanasi adalah teori tentang keluarnya wujud yang mungkin (alam) dari wujud yang wajib (*wājib al-wujūd*). Di sisi lain, ia disebut juga dengan teori “urut-urutan wujud”.<sup>21</sup> Seperti sudah dijelaskan di muka, bahwa Tuhan adalah Zat yang Maha Esa, karena demikian mestinya apa-apa yang “keluar” dari-Nya pun harus satu. Hal ini juga didasarkan pada ilmu Tuhan terdapat pada Zat-Nya, kembali pada soal kesatuan Zat dan sifat. Dasar adanya emanasi tersebut ialah karena dalam pemikiran Tuhan, Tuhan sebagai Akal dan aktivitas akal sendiri ialah berpikir, terdapat kekuatan emanasi dan penciptaan, *‘Aql, ‘Āqil, Ma’qūl*. Pemahaman sederhananya dapat dianalogikan pada manusia. Dalam kondisi berpikir akan sesuatu, badan manusia akan bergerak untuk mengupayakan keteraktualannya (keterwujudannya).

---

<sup>19</sup>Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: One World, 2002), 78.

<sup>20</sup>M. M. Sharif (Ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 458.

<sup>21</sup>A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1981), 137.

Adapun proses dari emanasi bisa terlihat sebagai berikut; Wujud pertama yang keluar (*fayḍ*) dari Tuhan disebut 'Akal Pertama', mengandung dua segi, ia adalah *mumkin al-wujūd* dan *wājib al-wujūd li ghayrihi*. Disebut wujud mungkin dilihat dari kaitannya dengan Tuhan, dan disebut wujud niscaya bagi yang lain apabila dilihat kaitannya dengan objek dari dirinya sendiri. Artinya, sudah ada objek lain selain Tuhan, yakni Akal Pertama, dan ia memiliki dua objek sekaligus, Tuhan dan dirinya sendiri. Dengan adanya segi-segi ini, maka keberadaan bilangan di alam semesta sejak 'Akal Pertama' dapat dibenarkan.

Sudah dijelaskan di atas bahwa dari Akal Pertama mulai timbul kejamakan, yakni Akal Pertama, dalam kedudukannya sebagai wujud yang niscaya karena Tuhan, serta yang mengetahui dirinya maka muncullah Akal Kedua. Dari pemikiran Akal Pertama dalam kedudukannya sebagai wujud yang mungkin dan mengetahui dirinya, keluarlah langit pertama (*al-samā al-ulā*) beserta jiwanya. Jadi dari dua obyek pengetahuan yaitu dirinya dan wujudnya yang mungkin keluarlah dua macam makhluk tersebut yaitu bendanya benda langit dan jiwanya.

Secara urut-berurut prosesi emanasi setelah Akal Pertama akan berlanjut hingga Akal Sepuluh dengan disertai satu planet dan jiwanya. Hal ini bisa dilihat seperti berikut; Akal Kedua darinya keluar Akal Ketiga beserta langit kedua atau bintang-bintang tetap (*al-kawākib al-tsābitah*) dengan jiwanya melalui cara yang sama seperti pada Akal Pertama. Akal Ketiga memunculkan Akal Keempat serta planet Saturnus (*zūhal*), juga jiwanya. Dari Akal Keempat muncullah Akal Kelima dan planet Yupiter (*al-musyṭara*) beserta jiwanya. Akal Kelima memunculkan Akal Keenam dan planet Mars (*madiyah*) beserta jiwanya. Dari Akal Keenam keluarlah Akal Ketujuh dan matahari (*al-syams*) beserta jiwanya. Prosesi ini berlanjut sampai urutan Akal Kesepuluh, adapun planet dari Akal Keenam hingga Akal Kesepuluh yaitu planet Mars (*madiyah*), matahari (*al-syams*), planet Venus (*al-zuhara*), planet Merkurius (*'utarid*), bulan (*qamar*). Setelah bulan maka muncullah alam material atau bumi beserta isinya. Maka terkadang dalam kerangka teori emanasi, bumi disebut juga dengan dunia bawah bulan (*sublunar*). Sebab ia berada atau terpancar setelahnya.

Akal kesepuluh ini merupakan akal yang keluar darinya bumi dan segala isinya. Dengan kata lain, bahwa dalam akal kesepuluh ini berisi tentang rincian-rincian dalam mengatur dunia. Akal kesepuluh ini juga berperan sebagai penyambung atau perantara antara Tuhan dengan alam semesta. Dalam isitilah teologi, akal kesepuluh ini adalah Jibril, sedangkan dalam isitilah filosofis, akal kesepuluh ini disebut dengan *'aql al-fa'āl*. oleh karena itu, untuk bisa menerapkan kehidupan di dunia ini dengan benar, seseorang harus bisa mencapai pada *'aql al-fa'āl* ini, dan kemudian mengaplikasikannya pada kehidupan dunianya.<sup>22</sup>

Demikian, maka jumlah akal ada sepuluh, sembilan diantaranya mengurus benda-benda langit yang sembilan, dan akal kesepuluh yaitu bulan mengawasi dan mengarungi kehidupan di bumi. Akal-akal tidak berbeda, tetapi merupakan pikiran selamanya. Kalau pada Tuhan yaitu wujud pertama, hanya terdapat satu obyek pemikiran yaitu Zat-Nya, maka pada akal-akal tersebut terdapat dua obyek pemikiran, yaitu Zat yang *wājibul al-wujūd* dan diri akal-akali itu sendiri.<sup>23</sup>

### Emanasi al-Farabi dan Filsafat Politiknya

Setelah secara ringkas membahas teori emanasi yang diawali dengan landasan metafisisnya, bahwa emanasi merupakan pilihan atas bagaimana al-Farabi menjelaskan perihal hakikat Tuhan sebagai Zat yang Maha suci dari segala apapun (*tanzīh*), yang tetap perlu dipelihara bahkan ketika berelasi dengan ciptaan-Nya. Maka di sini akan dilihat lebih lanjut bahwa semua itu memiliki implikasi penting terhadap pandangannya tentang politik, khususnya kepemimpinan.

Pada dasarnya, filsafat politik al-Farabi seperti diterangkan oleh Moh. Asy'ari bertitik tolak pada fungsi kepala Negara. Bahkan kedudukan kepala Negara (baca; pemimpin) diibaratkan seperti peran jantung bagi tubuh manusia.<sup>24</sup> Mengapa demikian, sebab

---

<sup>22</sup>Ali 'Abd al Wahid Wafa, *al-Madīnah al-Fāḍilah li al-Fārābī*, (Kairo: Alam al-Kutub, 1973), 23, 48-50.

<sup>23</sup>Sudarsono, *Filsafat Islam...*, 38-39. A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam...*, 137-139 .

<sup>24</sup>Moh Asy'ari Muthhar, *The Ideal State* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 120.

segala aktivitas, norma perundang-undangan hukum, keharmonisan sebuah masyarakat dalam Negara muaranya kembali pada kepala Negara. Oleh karenanya, al-Farabi berpandangan seorang pemimpin perlu prasyarat-prasyarat tertentu yang harus dimiliki, selain kesehatan jasmani, kesempurnaan fisik, cerdas, cinta ilmu, ialah kemampuannya melakukan kontak dengan akal aktif (*active intellect*). Sedangkan akal aktif sendiri merupakan satu dari sekian rangkaian proses *ta'addul* Tuhan dalam proses emanasi yang menduduki urutan wujud kesepuluh (*al-'aql al-'āsyir*) atau dalam bahasa teologi dikenal dengan malaikat Jibril.<sup>25</sup> Sosok Sang pemberi bentuk (*wāhib al-ṣuwar*), pengatur bumi dan penyampai wahyu.<sup>26</sup> Di saat bersamaan, sosok yang mampu melakukan kontak tersebut, menurut al-Farabi

Pernyataan di atas membawa pada satu pertanyaan, lantas siapa sosok yang mampu melakukan kontak langsung dengan akal aktif tersebut. Al-Farabi menilai bahwa ia adalah nabi ataupun seorang filsuf. Maka dari itu, seperti sudah bisa ditebak, pemimpin ideal dalam kerangka filsafat politik al-Farabi ialah seorang nabi, ataupun seseorang dengan sifat-sifat kenabian; raja filsuf (*philosopher king*). Di sini cukup terlihat dua hal penting, pertama metafisika (agama) merupakan basis daripada teori politiknya al-Farabi, seperti sudah sangat terbaca dari awal pembahasan yang dawali dengan konsep wujud. Kedua, bagaimana upaya al-Farabi dalam mengharmoniskan filsafat dengan agama dengan meletakkan kenabian (agama) yang ditopang oleh gagasan rasional (filsafat) sebagai gambaran pemimpin ideal filsafat politiknya.<sup>27</sup> Oleh karenanya, mau tidak mau pembahasan kepemimpinan menurut al-Farabi akan sedikit banyak menyinggung filsafat kenabian.

Sangat jelas bahwa pandangan al-Farabi mengenai kenabian dipengaruhi oleh teori emanasinya. Hal ini kaitannya dengan bahwa

---

<sup>25</sup>Peter Groff, *Islamic Philosophy A-Z*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 5.

<sup>26</sup>Moh Asy'ari Muthhar, *The Ideal State...*, 120.

<sup>27</sup>Penjelasan lebih rinci soal keterkaitan ini lihat Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 2001). Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 2013), 190-193.

nabi merupakan sosok yang berfungsi menerima wahyu, yang mana wahyu itu sendiri adalah acuan dalam mengatur alam semesta ini. Artinya, seorang nabi mestilah sosok dengan ketinggian intelektual agar mampu menyerap serta kemudian menyampaikannya kepada manusia.<sup>28</sup> Intelek di sini lebih eksplisit lagi merujuk pada fakultas imajinasi. Maknanya menurut al-Farabi kenabian dicerap melalui daya imajinasinya. Beliau menjelaskan bahwa derajat tersebut akan tercapai oleh orang yang memiliki imajinasi tinggi hingga akalanya sampai pada, apa yang sebagai akal perolehan (*'aql al-mustafād*). Di karenakan akal perolehan merupakan penghubung kepada *'aql al-fa'āl*, ia memiliki kedudukan di bawah satu tingkat dari *'aql al-fa'āl*.<sup>29</sup> Atau dengan kata lain, nabi adalah salah satu sarana penghubung antara alam langit dan alam bumi. Konsekuensinya, kenabian ialah sebuah keharusan di dalam kehidupan manusia, khususnya lagi di dalam suatu Negara baik dari sisi politis maupun etis, oleh karena perannya bukan sekedar bahwa ia individu paling unggul, akan tetapi juga kepada pengaruhnya untuk masyarakat.<sup>30</sup>

Hal di atas menunjukkan bahwa memang sejatinya manusia memiliki kecenderungan untuk hidup bersosial dengan yang lain supaya sampai pada tujuan utama dari kehidupan itu sendiri, yang menurut al-Farabi adalah menggapai kebahagiaan material dan spiritual di dunia dan di akhirat.<sup>31</sup> Pandangan tersebut menyiratkan bahwa al-Farabi bukan sekedar *copy-paste* dari Yunani (Plato dan Aristoteles) sebab ia menjadikan tujuan masyarakat yang bersifat ukhrawi dari pembentukan sebuah Negara.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup>Abu Nashr al-Farabi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah...*, 85-87.

<sup>29</sup>*Ibid*

<sup>30</sup>Muhammad Jalal Syarof, *Nasy'ah al-Fikr al-Siyāsī wa Tatawwuruhi fī al-Islām*, (Beirut: Dar an Nahdhoh al 'Arabiyyah, 1990), 196.

<sup>31</sup>Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, (Princeton: Princeton University Press, 2014), 55.

<sup>32</sup>Tujuan Negara bagi Plato adalah untuk mencapai kebahagiaan, tanpa menyebut kebahagiaan ukhrawi. Sementara Aristoteles berpendapat bahwa tujuan Negara (hidup bersama) itu untuk kepentingan warganya agar hidup baik dan bahagia. Soehina, *Ilmu Negara*, cet. 6, (Yogyakarta: Liberti, 1996), 24.

Akhirnya, kecenderungan manusia hidup bermasyarakat dan tentu masyarakat sendiri bersifat majemuk, maka ada dua bentuk masyarakat yakni masyarakat sempurna dan tidak sempurna. Masyarakat sempurna sendiri memiliki tiga kategori, *pertama*, masyarakat sempurna besar, *kedua*, masyarakat sempurna sedang, *ketiga*, masyarakat sempurna kecil. Adapun yang pertama, masyarakat sempurna besar, merupakan himpunan dari banyak bangsa yang bersepakat untuk bergabung serta saling bekerjasama. Sedangkan yang kedua, masyarakat sempurna sedang, yakni hanya terdiri dari salah satu saja dari suatu bangsa di bumi ini. Manakala yang terakhir, masyarakat sempurna kecil, ialah sebuah masyarakat yang terdiri dari penghuni kota.<sup>33</sup> Pembagian tiga kategori ini, apabila ingin diumpamakan hari ini boleh dibilang, masyarakat sempurna besar identik dengan perserikatan bangsa-bangsa, setelahnya, masyarakat sempurna sedang, ibarat Negara nasional, dan masyarakat sempurna kecil mirip dengan Negara kota.

Dari pembagian tiga kategori di atas, menurut al-Farabi, sistem terbaik ada pada Negara kota. Hal ini tentu saja menarik, sebab apabila melihat kondisi di masa beliau hidup, pemerintahan Islam berbentuk kategori kedua, yakni Negara nasional.<sup>34</sup> Artinya, bisa dibilang pandangan-pandangan beliau bukan sekedar untuk mengkritik sistem pemerintahan kala itu, melainkan membangun sistem pemerintahan yang sama sekali baru dari awal.

Oleh karena sistem ideal adalah Negara kota, maka fokus utama pembahasan al-Farabi adalah Negara kota itu sendiri. Lebih menarik lagi, menurutnya Negara kota ini dibagi menjadi lima kategori, yakni Negara utama (*al-Madīnah al-Fāḍilah*), Negara bodoh (*al-Madīnah al-Jāhiliyah*), Negara sesat (*al-Madīnah al-Ḍālah*), dan Negara merosot (*al-Madīnah al-Mutabaddilah*).<sup>35</sup> Selain Negara utama, keempat kategori tersebut memiliki kesamaan yaitu meletakkan oreintasi kebahagiaan material sebagai puncak, memiliki sifat serta

---

<sup>33</sup>Al-Farabi, *Al Farabi on The Perfect State; Abu Nashr al Farabi's Mabadi Ara' Ahli al Madinah al Fadhila*, Trans. Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 228.

<sup>34</sup>Al-Farabi, *Al Farabi on The Perfect State...*, 228.

<sup>35</sup>Abu Nashr al-Farabi, *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1996), 131.

perilaku tidak terpuji seperti kebohongan, kesesatan bahkan menafikan eksistensi Tuhan.<sup>36</sup> Dari semua kategori tersebut, pada paragraf-paragraf berikutnya hanya akan dipaparkan Negara utama saja.

Negara utama diibaratkan tubuh, dimana setiap bagian antara satu dan lainnya saling berkerjasama sesuai tugas masing-masingnya. Dalam hal ini jantung adalah pusat dari setiap bagian organ tubuh itu. Setiap organ saling menopang untuk organ lainnya. Demikian juga dengan Negara. Dalam Negara terdapat warga Negara yang harus saling bantu satu sama lainnya sesuai dengan kapasitas bakat-kemampuan masing-masing.<sup>37</sup> Klasifikasi warga Negara dalam konstruksi Negara utama yang seperti itu nampaknya diadaptasi dari gagasannya Platon. Platon mengklasifikasi warga Negara ke dalam tiga kelas, yaitu kepala Negara, militer, dan rakyat jelata. Jikalau setiap warga melaksanakan tugasnya sesuai kelasnya masing-masing dengan baik maka akan terciptanya keadilan.

Dari klasifikasi kelas tersebut di atas, bagi al-Farabi, tidak semua kelas boleh dan berhak menjadi pemimpin (*imām*). Pemimpin hanya diperuntukkan bagi orang yang berada pada kelas tertinggi dan yang paling sempurna. Itulah yang boleh serta berhak memimpin warga kelas di bawahnya. Peran sentral pemimpin dalam filsafat politik al-Farabi menjadikan Kepala Negara peril lebih dahulu ada, baru setelah itu Negara juga elemen-elemennya; warga dibentuk. Bahkan, seorang kepala Negara lah yang menentukan wewenang, tugas dan kewajiban serta martabat atau posisi masing-masing warga Negaranya.<sup>38</sup> Jikalau terdapat di antara warga Negara yang buruk, maka tugas kepala Negara untuk menyelesaikan keburukan tersebut.<sup>39</sup>

Lebih jauh, al-Farabi memberikan syarat-syarat kapan seseorang dari kelas tertinggi bisa menjadi kepala Negara. Baginya, seorang kepala Negara utama harus memiliki kelengkapan anggota badan, memiliki daya pemahaman yang baik, memiliki kecerdasan maksimal, pandai menyampaikan sebuah pendapat serta mudah

---

<sup>36</sup>Al-Farabi, *Al Farabi on The Perfect State...*, 256-258.

<sup>37</sup>Abu Nashr al-Farabi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah...*, 79-81.

<sup>38</sup>Abu Nashr al-Farabi, *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah...*, 81.

<sup>39</sup>*Ibid*, 240.

dipahami, cinta ilmu pengetahuan; belajar dan mengajar, tidak memiliki kecenderungan berlebih pada aspek-aspek jasmaniah seperti rakus makanan-minuman-perempuan, cinta keadilan, kejujuran, berbudi luhur, memiliki kebesaran jiwa, berprinsip.<sup>40</sup> Selain syarat-syarat itu, al-Farabi memberikan syarat lainnya, yaitu pemimpin Negara harus mampu naik pada akal aktif, hal ini kembali pada apa yang sudah dibahas pada awal sub-bab tentang kenabian, yang darinya wahyu dan ilham dapat diperoleh. Maknanya bahwa seorang pemimpin bagi al-Farabi harus mampu mendidik dan membawa warganya menuju kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.<sup>41</sup> Juga, bahwa suatu negeri, setelah para nabi, perlu dipimpin oleh raja yang filsuf (*philosopher king*), karena, di samping mempunyai syarat-syarat seorang pemimpin yang formal tadi, ia mempunyai kelebihan yang khas, yaitu mampu berhubungan dengan akal aktif. Dari sini terlihat bagaimana kemampuan untuk melakukan kontak dengan akal aktif menjadi syarat yang boleh dikatakan wajib atau utama di antara prasyarat-prasyarat lainnya untuk bisa menjadi seorang pemimpin Negara utama dalam pandangan al-Farabi. Tentu semua ini berasaskan pada teori emanasi yang menjadi dasar keterhubungan antara alam metafisik dan fisik seperti sudah dibahas sebelumnya.

## Penutup

Melihat penjelasan di atas menyiratkan bahwa meskipun gagasan al-Farabi akan Negara utama dianggap bersifat utopis, tidak pernah ditemukan dalam realitas empiris, tapi sesungguhnya yang tak kalah menarik, dan menjadi isu utama kajian ini, adalah kemampuan manusia berhubungan dengan akal aktif merupakan satu tindakan yang tidak sekedar soal keimanan tapi memang mampu digapai oleh akal manusia, yang selain seorang nabi. Pertanyaannya siapa, ialah para filsuf. Mereka mampu melakukan kontak langsung dengan akal aktif dan menerima limpahan cahaya-cahaya keilahian lewat akal perolehan (*'aql al-mustafād*). Seorang nabi mencapai akal aktif melalui tingkat imajinasi yang tinggi, sedangkan

---

<sup>40</sup>*Ibid*, 246-248.

<sup>41</sup>Muhammad Azhar, *Filsafat Politik; Perbandingan antara Islam dan Barat*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 81.



filsuf mencapainya melalui spekulasi analisis yang tersruktur. Namun, meskipun demikian tetap saja tingkatan mereka masih di bawah atau rendah jika dibandingkan dengan para nabi.

Secara keseluruhan, teori emanasi al-Farabi memberikan kerangka metafisik dan etis bagi konsep kepemimpinan. Pemimpin yang ideal bukan hanya seorang yang memiliki kekuatan dan kemampuan administratif, tetapi juga seseorang yang memancarkan kebijaksanaan Ilahi dan mampu mengarahkan masyarakat menuju kebahagiaan sejati Hal ini menekankan pentingnya pengetahuan, moralitas, dan tujuan spiritual dalam kepemimpinan. Dengan kata lain, teori emanasi dalam gagasan al-Farabi merupakan upaya atau cara mengharmoniskan antara alam bumi dengan alam langit. Agama dan politik. Implikasinya, politik atau kepemimpinan ala al-farabi menjadi tidak hanya filosofis bahkan religius.

## Daftar Pustaka

- Al-Farabi, Abu Nashr. 1996. *Iḥṣā' al-'Ulūm*. (Ed). 'Ali Bu Mulham. Beirut: Dar al-Hilal.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*. (Ed). 'Ali Bu Mulham, (Mesir, Dar wa Maktabah al Hilal.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*. Beirut: Dār al-Masyriq.
- \_\_\_\_\_. N.Y. *Ārā' Ahl al-Madīnah al-Faḍīlah*. Kairo: Maktabat Mathba'at Muhammad Ali.
- \_\_\_\_\_. 1985. *Al Farabi on The Perfect State; Abu Nashr al Farabi's Mabadi Ara' Ahli al Madinah al Fadhila*. Trans. Richard Walzer. Oxford: Clarendon Press.
- Al-Jisr, Nadim. 1976. *Kisah Mencari Tuhan*. Trans. A. Hanafi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Azhar, Muhammad. 1997. *Filsafat Politik; Perbandingan antara Islam dan Barat*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Bakar, Osman. 1997. *Hierarki Ilmu; Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al Farabi, al Ghazali, Qutb al Din Al Syirazi*. Trans. Purwanto. Bandung: Mizan.

- Boer, T.J De. 1954. *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*. Trans. Muhammad Abd al Hady Abu Zaidah. Kairo, Mathba'ah Lajnah al Ta'lif wa al Tarjamat. cet. 3.
- Fakhry, Majid. 2004. *A History of Islamic Philosophy*. New York: New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: One World.
- Galston, Miriam. 1946. *Politic and Excellence; The Political Philosophy of al Farabi*. USA, Princeton University Press.
- Gazalba, Sidi. 1977. *Sistematika Filsafat*. Jakarta: PT. Bulan Bintang.
- Groff, Peter. 2007. *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hanafi, A. 1981. *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: PT Bulan Bintang.
- Hitti, Philip K. 1974. *History of The Arabs*. London: The Mac Millan Press ltd.
- Mahdi, Muhsin S. 2001. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Muthhar, Moh Asy'ari. 2018. *The Ideal State*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman. 2013. *History of Islamic Philosophy*. Routledge.
- Nasution, Harun. 1973. *Teologi Islam*. Jakarta: UI Press.
- Netton, Ian Richard. 1994. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. Psychology Press.
- Sharif, M. M. 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Vol. 1. Weisbaden: Otto Harrassowitz.
- Sheikh, M. Saeed. 1962. *Studies in Muslim Philosophy*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
- Shiddiqi, Nourozzaman. 1986. *Tamaddun Muslim: Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Soehina. 1996. *Ilmu Negara*. cet. 6. Yogyakarta: Liberti.

Soleh, A. Khudhori. 2013 *Filsafat Islam, Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta, Ar Ruzz Media.

Sudarsono. 2004. *Filsafat Islam*. Jakarta: PT. Rineka Cipta.

Syarof, Muhammad Jalal. 1990. *Nasy'ah al-Fikr al-Siyāsī wa Tatawwurahu fī al-Islām*. Beirut: Dar an Nahdhoh al 'Arabiyyah.

Wafa, Ali Abd al Wahid. 1973. *al-Madīnah al-Fāḍilah lī al-Fārābī*. Kairo: 'Alam al Kutub.

Walzer, Richard. 1962. *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Berlin: B. Cassirer.