

BAB II

KEHIDUPAN AL-FARÂBÎ DAN AUGUSTE COMTE

Dalam bab II ini akan diuraikan latar belakang kehidupan Al-Farâbî dan Auguste Comte, yang meliputi riwayat hidupnya, lingkungan sosial-budaya yang melatar-belakangi kelahiran pemikirannya, karya-karyanya, pokok-pokok pikirannya, serta kedudukan dan pengaruh pemikiran Al-Farâbî dan Auguste Comte. Bab ini berfungsi sebagai latar belakang yang diperlukan bagi suatu analisis yang tepat terhadap masing-masing klasifikasi ilmu yang telah digagasnya.

A. Riwayat Hidup dan Pendidikan Al-Farâbî

Tidak mudah menyusun riwayat hidup Al-Farâbî, karena semasa hidupnya dia belum pernah mengisahkan kehidupannya. Ini berbeda dengan kehidupan beberapa filsuf besar Islam lainnya yang juga mempunyai pengaruh besar di dunia Islam dan Barat, seperti Ibn Sînâ (370-429 H/980-1037), riwayat hidup Al-Farâbî sangat sedikit yang diketahui dengan pasti. Meskipun Al-Farâbî mempunyai beberapa murid dekat,¹ dia tidak pernah mendiktekan otobiografinya kepada murid-muridnya sebagaimana yang dilakukan Ibn Sînâ kepada murid kesayangannya, al-Juzjani. Juga tidak seperti Ibn Khaldun, Al-Farâbî tidak mau menulis otobiografinya sendiri. Namun sesungguhnya, karyanya yang hilang

¹ Beberapa sumber tradisional menyebutkan bahwa Al-Farâbî mempunyai sejumlah murid. Tetapi, hanya dua murid tersebut yang diketahui namanya. Namun, sebagaimana dicatat oleh Osman Bakar, ada juga murid lainnya seperti teolog Kristen Yakobiyah dan filsuf terkenal Abu Zakariya Yahya ibn 'Adi (893-974) serta saudaranya Ibrahim yang tetap bersama Al-Farâbî di Aleppo tidak lama sebelum kematian Al-Farâbî. Lihat, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut Al-Farabi, Al-Ghazali, Quthb Al-Din Al-Syirazi*. Terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 47.

Kitab fi Zhuhur al-falsafah (Kitab tentang Kemunculan Filsafat) dapat dikiasikan sebagai sebuah semi-otobiografi yang dalam banyak hal setara dengan karya Al-Ghazali *Al-Munqidz min Al-Dhalal (Pembebas dari Kesesatan)* yang juga dianggap sebagai otobiografi.

Beberapa potongan riwayat hidup Al-Farâbî yang terselamatkan memberikan data penting tentang fase-fase tertentu dari upaya mencari ilmu sekaligus memenuhi hasrat intelektualnya. Kita juga mengenal beberapa guru dekatnya di bidang logika dan filsafat yang membentuk jalinan mata rantai panjang dalam transmisi ajaran filosofis dari orang Athena, sejak zaman Aristoteles hingga orang Baghdad pada zamannya sendiri.

Untuk riwayat hidup dan karya-karya Al-Farâbî dalam bab ini, penyusun mengandalkan biografi-biografi tradisional yang ditulis oleh para sarjana dan sejarawan Muslim berabad-abad setelah kehidupan Al-Farâbî. Untuk melengkapi sumber-sumber ini terdapat sejumlah kisah kehidupan Al-Farâbî yang ditulis para sarjana modern. Para peneliti ini, dalam upaya mendapatkan pemahaman lebih baik tentang berbagai sisi kehidupan, gagasan, dan ajaran Al-Farâbî, telah melacak mulai dari awal paruh kedua abad kesembilan guna memperbaiki biografi-biografi tradisional dengan menguraikan kontradiksi tertentu yang terdapat di antara bahan-bahan tradisional. Para sarjana modern juga telah melengkapinya dengan data dan sumber informasi baru.²

² Tentang riwayat hidup Al-Farâbî dalam kepustakaan berbahasa Inggris yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dapat dilihat pada karya Deborah L. Black, "Al-Farâbî," *History of Islamic Philosophy*. Jilid. I (*Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam I*). Ed. S.H. Nasr & Oliver Leaman. Terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 221-242.

Al-Farâbî mempunyai nama lengkap Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tharkhan ibn Auzalagh Al-Farâbî. Dia dilahirkan di Wasij, sebuah dusun kecil di distrik kota Farâb, propinsi Transoxiana, Turkestan, sekitar tahun 257 H/890 M.³ Tempat kelahiran Al-Farâbî tidak termasuk *dar al-islam* hingga sekitar tiga dasawarsa sebelum kelahirannya. Saat itu distrik Isbijab tempat Farâb terletak ditaklukkan dan diislamkan oleh Nuh Ibn Asad, salah satu anggota keluarga Samaniyah, pada 225 H/839-840 M. Al-Farâbî tumbuh di bawah pemerintahan Nashr ibn Ahmad (260-279 H/874-892 M).

Dalam catatan Ibn Khallikan, sebagaimana dikutip Osman Bakar, Al-Farâbî melewati masa remajanya di Farâb, sedangkan menurut Ibn Abi Usaibi'ah berdasarkan laporan Abu'l-Hasan Al-Amidi, Damaskuslah tempat Al-Farâbî dibesarkan. Tapi menurut Osman Bakar, yang pertama lebih besar kemungkinannya jika kita pertimbangkan seluruh catatan kronologis tentang Al-Farâbî, dan sejauh ini tidak ditemukan catatan atau cerita yang menyatakan sebaliknya. Karena itu catatan Ibn Khallikanlah yang paling otentik. Dengan demikian disimpulkan di Farâb, yang penduduknya sebagian besar pengikut mazhab fiqih Syafi'iyah, Al-Farâbî menerima pendidikan dasarnya. Dia digambarkan sejak dini memiliki kecerdasan istimewa dan bakat besar untuk menguasai hampir setiap subjek yang dipelajari.⁴

³ Tanggal lahir Al-Farâbî tidak dapat ditetapkan dengan pasti. Tanggal pasti yang diterima oleh para sarjana modern didasarkan atas laporan Ibn Khallikan yaitu bahwa Al-Farâbî meninggal di Damaskus pada 339 H/950 M. dalam usia di atas delapan puluh tahun. Beberapa peneliti juga telah melacak tempat asal Al-Farâbî, yakni di Farâb, sekarang daerah Otrar di Transoxiana. Rujukan paling awal bahwa Farâb sebagai tempat kelahiran Al-Farâbî dibuat oleh geografer Ibn Hauql (w. 367 H/978 M). Lihat, W. Barthold, "Farâb," *The Encyclopaedia of Islam*, ed. ke-2 (Leiden dan London: E.J. Brill, 1960), hlm. 778.

⁴ Osman Bakar, *Op.cit.*, hlm. 27.

Apa yang dipelajari Al-Farâbî pada tingkat dasar, baik di bawah bimbingan guru privat di rumah atau dalam pertemuan-pertemuan formal di masjid, tidak jauh berbeda dari kurikulum tradisional yang diberikan kepada setiap anak Muslim sebayanya pada masa itu.⁵ Tentu saja, basis kurikulum tradisional yang diberikan kepada setiap anak adalah Al-Qur'an. Pengaruh Al-Qur'an yang secara potensial sangat kuat dan meresap ini mewujudkan sendirinya dalam kehidupan intelektual dan spiritual Al-Farâbî, meskipun bentuk-bentuk yang mewujudkan dalam kasus Al-Farâbî berbeda dari bentuk-bentuk yang mewujudkan dalam diri pemikir Islam lainnya. Perspektif intelektual dan spiritual tertentu yang dikemukakannya dapat diidentifikasi secara historis lewat sumber-sumber non-Islam, tetapi dari sudut pandang realitasnya kedua perspektif itu pada ujungnya bersesuaian dengan dimensi tertentu dari wahyu Islam. Jika keislamannya dipertanyakan oleh berbagai kalangan, baik yang tradisional (termasuk Al-Ghazali) maupun yang modern, itu karena dia disoroti berdasarkan kriteria yang didiktekan oleh dimensi lain wahyu itu.

Selain menerima pengajaran Al-Qur'an, Al-Farâbî juga mempelajari tata bahasa, kesusastraan, ilmu-ilmu agama (khususnya fiqih, tafsir, dan ilmu hadist) dan aritmatika dasar. Kurikulum tersebut berfungsi sebagai basis bagi pendidikan Al-Farâbî yang lebih tinggi. Kita tidak tahu apakah kota Farâb masih dapat memfasilitasi studi Al-Farâbî pada tingkat yang lebih tinggi. Namun, yang lebih mungkin, sebagaimana diusulkan M. Mahdi, Al-Farâbî pindah ke Bukhara untuk

⁵ Mengenai kurikulum tradisional Muslim dalam masa Al-Farâbî, lihat G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), hlm. 75-81; lihat juga S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 65-79.

menempuh studi lanjut fiqh dan ilmu-ilmu religius lainnya. Pada masa itu, Bukhara merupakan ibu kota dan pusat intelektual serta religius dinasti Samaniyah. Setelah menyelesaikan studi ilmu-ilmu religiusnya, Al-Farâbî menjadi seorang *qâdhî* (hakim). Mengacu pada laporan-laporan sebelumnya, Ibn Abi Usaibi'ah mengklaim bahwa Al-Farâbî melepaskan pekerjaan itu ketika mengetahui ada seorang guru yang mengajarkan ilmu-ilmu filosofis. Setelah itu dia mulai tenggelam dalam kesibukan mempelajari ilmu-ilmu ini. Menurut pendapat Osman Bakar, hal ini menunjukkan bahwa Al-Farâbî telah mengembangkan minat dalam bidang filsafat, khususnya logika, bahkan sejak dia belum menjadi seorang hakim. Jika lama setelah itu dia mengalihkan minat kepada ilmu-ilmu filosofis, meskipun tidak seterlambat yang diyakini banyak peneliti, itu sebagian karena masalah kelangkaan guru dalam subjek-subjek tersebut.⁶

Tampaknya minat Al-Farâbî pada logika dan ilmu-ilmu filosofis lainnya, termasuk metafisika, menyala saat pertama kali dia menempuh pendalaman studi dalam disiplin ilmu kebahasaan dan religius. Sebelum masanya, baik *kalâm* (teologi dialektis) maupun *ushûl al-fiqh* (prinsip-prinsip atau pokok-pokok yurisprudensi) telah berkembang hingga ke tahap pemakaian sistem logika yang menampilkan banyak unsur dan gambaran umum logika Stoik. Logika yurisprudensi-teologis ini, yang dikenal dengan nama *adâb al-kalâm* atau *adâb al-jadal*, telah ditunjukkan oleh Makdisi sebagai bagian integral dari kurikulum ilmu-ilmu religius sebelum dan selama masa Al-Farâbî. Lebih dari itu berdasarkan

⁶ Lihat, Sa'id Naficy, *A History of Muslim Philosophy*. Ed. M. M. Sharif, 2 vol., (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hlm. 1043-1057.

beberapa karyanya tentang logika, tampak bahwa Al-Farâbî mengetahui *adâb al-jadal* dengan baik. Dia juga tidak puas dengan sifat serta ruang lingkungannya. Tentang pencapaian maupun ketidakpuasannya terhadap logika dapat dilacak ke belakang pada periode saat dia mempelajari ilmu-ilmu religius. Apa yang diketahuinya tentang logika Aristotelian (*mantiq*) menjelang masa itu terutama terbatas pada unsur-unsur yang diterima ataupun yang dikritik oleh disiplin *kalâm* dan *ushûl al-fiqh*. Ketidakpuasan intelektualnya inilah yang mendorong Al-Farâbî mencari pengejaran otoritatif logika Aristotelian,⁷ sekalipun dia harus melepaskan tugas-tugasnya sebagai seorang *qâdhî*.

Saat mempelajari ilmu-ilmu kebahasaan Al-Farâbî seharusnya sudah menghadapkan pikiran filosofisnya pada sejumlah pertanyaan mendasar yang tidak dapat dipecahkan oleh disiplin-disiplin ilmu tersebut. Salah satu pertanyaan itu berkenaan dengan sifat hubungan antara logika dan tata bahasa. Masalah ini segera menjadi sumber perdebatan antara ahli logika (*al-manthiqîyûn*) dan ahli tata bahasa (*al-nahwîyûn*),⁸ dan kemudian diberi uraian terinci oleh Al-Farâbî.

Masalah-masalah yang disinggung di atas, menurut Osman Bakar, merupakan substansi perhatian intelektual Al-Farâbî sebelum menenggelamkan

⁷ Untuk uraian modern subjek-subjek tentang logika, lihat berbagai artikel dalam G.E. von Grunebaum. Ed., *Logic in Classical Islamic Culture*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970)), khususnya tulisan Josef van Ess berjudul "Struktur Logis Teologi Islam", hlm. 21-50.

⁸ Ketegangan antara ahli tata bahasa dan pendukung logika Aristotelian menghasilkan debat terkenal di Baghdad pada 320 H/923 M antara guru Al-Farâbî, Mattâ ibn Yunus (w. 328 H/940 M) dan Abû Sa'id Al-Sirâfî (280-368 H/893-979 M). Mattâ ibn Yunus membela logika sebagai seni universal yang lebih unggul dan tidak tergantung pada tata bahasa, sementara Abû Sa'id Al-Sirâfî, seorang filolog dan sarjana keagamaan termasyhur di Baghdad, membela tata bahasa sebagai disiplin yang secara komprehensif meliputi logika para ahli logika. Lebih jauh tentang perdebatan ini, lihat M. Mahdi, "Bahasa dan Logika dalam Islam Klasik," dalam G.E. von Grunebaum. Ed., *ibid.*, 51-83; juga D.S. Margoliouth, "Diskusi antara Mattâ ibn Yunus dan Abû Sa'id Al-Sirâfî tentang Manfaat Logika dan Tata Bahasa" dalam *Journal of the Royal Society*, 1905, hlm. 79-129.

diri untuk belajar logika. Dan ketika kesempatan mengakses buku sekaligus berkenalan dengan guru-guru dalam disiplin itu tiba, tanpa ragu Al-Farâbî meninggalkan pekerjaan dan tempat kelahirannya untuk memulai fase kehidupan intelektual berikutnya. Perjalanan ini menandai awal pergulatan hidupnya yang melulu dicurahkan untuk mengejar ilmu pengetahuan serta kehidupan ilmiah. Ini membawanya ke berbagai kota di dunia Islam dan bahkan, menurut laporan-laporan yang dikutip Osman Bakar, sampai ke negeri Yunani. Perjalanan ini ternyata merupakan perjalanan yang sangat penting bagi sejarah intelektual Islam selanjutnya.⁹

Jawaban atas pertanyaan di mana Al-Farâbî pertama kali mulai berkenalan dengan studi logika Aristotelian dan filsafat menjadi pokok perdebatan para sarjana modern. Tidak ada pernyataan pasti tentang masalah ini dalam sumber-sumber tradisional. Namun, beberapa sarjana seperti R. Walzer,¹⁰ M. Mahdi,¹¹ dan Osman Bakar¹² menyebut kota Merv (Marw) di Khurâsân sebagai tempat yang mungkin mengawali perkenalan Al-Farâbî dengan filsafat dan logika Aristotelian. Sejumlah sarjana lain, termasuk Madjid Fakhry,¹³ F.E. Peters,¹⁴ dan F.W. Zimmermann,¹⁵ berpendapat Baghdadlah tempatnya. Penyusun cenderung berpendapat bahwa pandangan yang pertama lebih akurat, karena penelitian-

⁹ Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 31.

¹⁰ R. Walzer, "Al-Farâbî", *The Encyclopaedia of Islam*. Vol. 2 (Leiden dan London: E.J. Brill, 1960), hlm. 779.

¹¹ M. Mahdi, "Al-Farâbî," *Dictionary of Scientific Biography*. Ed., C.G. Gillispie (New York: Charles Scribner's Son, 1970), hlm. 523.

¹² Lihat Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 31.

¹³ Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York dan London: Columbia University Press, 1983), edisi ke-2, hlm. 108.

¹⁴ F.E. Peters, *Aristotle and The Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*, (New York dan London: Columbia University Press, 1968), hlm. 161.

¹⁵ F.W. Zimmermann, *Al-Farâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's 'De Interpretatione'*, (London: Oxford University Press, 1981), hlm. vi, no. 1.

penelitian mereka tentang riwayat kehidupan dan pendidikan Al-Farâbî didasarkan pada sumber-sumber tradisional yang menyebutkan, selain belajar di Merv Al-Farâbî juga belajar di Baghdad.

Al-Farâbî tinggal di Baghdad antara 297 H/910 M dan 307 H/920 M. Selama itu dia mencurahkan diri dalam belajar, mengajar, dan menulis buku tentang filsafat. Al-Farâbî tercatat menjadi murid Abû Bisyr Mattâ Ibn Yûnus (w. 328 H/940 M), filsuf Nestorian sekaligus murid Al-Marwazî dan Quwairî, yang memiliki reputasi tertinggi dalam logika Aristotelian. Menurut beberapa otoritas yang disitir Osman Bakar, “kemampuan yang diperlihatkan Al-Farâbî dalam menguraikan gagasan-gagasan abstrak menjadi mudah dipahami, dan mengungkapkannya dengan istilah-istilah sederhana, semata-mata dikarenakan bimbingan Mattâ Ibn Yûnus.”¹⁶ Di Baghdad, selain menjadi murid Mattâ Ibn Yûnus, Al-Farâbî juga belajar pada Yuhanna Ibn Hailân.

Ketika situasi politik Baghdad memburuk sehingga memaksa Khalifah Al-Muttaqî dan para wazir serta para pengawalnya mengungsi ke luar kota (330 H/942 M), Al-Farâbî lalu berpindah ke kota Damaskus yang lebih tenang pada akhir tahun yang sama. Damaskus saat itu dikuasai oleh dinasti Ikhsyîdiyah. Pada dua tahun masa awal tinggalnya di Damaskus, Al-Farâbî bekerja sebagai penjaga kebun sepanjang siang hari, lalu mencurahkan waktu untuk membaca dan menulis buku-buku filosofis pada malam hari. Kemudian, dia biasa memanfaatkan sebagian besar waktunya di “dekat pinggiran anak sungai atau di kebun rindang di

¹⁶ Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 35.

mana dia menyusun karya-karyanya dan menerima kunjungan murid-muridnya.¹⁷ Ketika Aleppo dan Damaskus diduduki oleh dinasti Hamdâniyah dari Mosul berturut-turut pada tahun 333-334 H/ 945-946 M, Al-Farâbî pindah menuju Mesir. Tidak diketahui sedikit pun tentang kegiatannya di Mesir sampai Al-Farâbî kembali lagi ke Damaskus pada 338 H/949 M.

Selama masa tinggalnya yang ke dua di Damaskus, Al-Farâbî dan beberapa orang terpelajar lainnya, antara lain; penyair Al-Mutanabbî (w. 965 M), Abû Firâs (w. 968 M), Abu'l-Faraj (w. 968 M), dan ahli tata bahasa Ibn Khâlawaih di undang ke istana penguasa baru Syria oleh putra mahkota dinasti Hamdâniyah Saif Al-Daulah (w. 967 M) untuk dijadikan sebagai penasihat negara. Sebagai penguasa, Hamdâniyah Saif Al-Daulah banyak mendukung aktivitas keilmuan dan sangat menaruh hormat pada Al-Farâbî. Tak lama kemudian, pada bulan Rajab 339 H/ Desember 950, Al-Farâbî meninggal dunia dalam usia delapan puluh tahun di Damaskus. Dia dimakamkan di pekuburan yang terletak di luar gerbang kecil kota (*al-bâb al-shaghîr*) bagian selatan dan Hamdâniyah Saif Al-Daulah sendirilah yang memimpin upacara pemakaman Al-Farâbî.

B. Karya dan Pengaruh Al-Farâbî

Dari daftar karya yang diberikan para penulis biografi Abad Pertengahan, produk karya filsafat Al-Farâbî tampaknya banyak sekali, seratus lebih karya yang

¹⁷ Selain cerita yang berasal dari Al-Amidi tersebut, terdapat juga laporan yang menyebutkan praktik pengobatan (kedokteran) Al-Farâbî selama bermukim di Aleppo dan Damaskus. Lihat S.H. Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study*, (London: World of Islam Festival Publishing Company, 1976), hlm. 177.

dinisbahkan padanya.¹⁸ Jika daftar ini benar, berarti hanya sebagian kecil saja dari karya-karya Al-Farâbî yang terselamatkan. Banyak di antara karya-karya ini yang baru belakangan tersedia dalam edisi modernnya sehingga interpretasi atas tulisan Al-Farâbî terus mengalami revisi. Sejauh ini, sebagian besar karya Al-Farâbî dicurahkan pada logika, filsafat bahasa, dan metafisika. Adapun karya mengenai klasifikasi ilmu hanya sedikit. Akan tetapi, ketajaman logika Al-Farâbî menurut sejumlah penulis biografi Abad Pertengahan merupakan landasan kemasyhurannya. Filsuf yang juga sejarawan, Ibn Khaldûn (732-808 H/ 1332-1406 M), menyatakan bahwa karena capaian-capaian dalam logikalah sebenarnya Al-Farâbî digelari “guru kedua” (*al-mu'allim al-tsânî*).¹⁹

Dalam bidang logika, Al-Farâbî menulis banyak komentar dan parafrase atas kumpulan karya logika Aristoteles yang dikenal dengan *Organon* secara tuntas, meliputi Kategori-kategori (*al-ma'qulât*), Hermeneutika (*al-ibârah*), Analitika Prior (*al-qiyâs*), Analitika Posterior (*al-burhân*), Topik-topik (*al-jadâl*), Sofistika (*al-mughâlithah* atau *al-safsatah*), Retorika (*al-khithâbah*), dan Puisi atau Syair (*al-syi'r*). Naskah-naskah Al-Farâbî yang orisinal tentang logika terutama membahas istilah-istilah logika yang bahkan jauh lebih pelik ketimbang *Categories* karya Aristoteles dan *Isagoge* karya Porphyry, di antaranya adalah *Alfâz Al-Musta'malah fi Al-Manhiq* (Istilah-istilah Logika), *Al-Fusûl Al-Khansah*

¹⁸ Biografi-biografi penting Abad Pertengahan yang menjadi sumber informasi tentang kehidupan dan karya Al-Farâbî, sebagaimana disebutkan Deborah L. Black dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam I*, ed. S.H. Nasr & Oliver Leaman, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 221-42, adalah: Ibn Nadîm (w. 380 H/990 M) (1970), hlm. 599-602, 629-31; Al-Mas'ûdî (w. 345 H/956 M) (1960), hlm. 39-41; Sâ'id ibn Ahmad ibn Sâ'id Al-Taghlibî (w. 463 H/ 1070 M) (1985), hlm. 137-40; Ibn Abî Ushaibâh (w. 668 H/ 1269-70 M) (1965), hlm. 92-4, 604-9; Ibn Khallikân (w. 680 H/ 1282 M) (1969-71), hlm. 154-7; Al-Baihaqî (w. 565 H/ 1170 M) (1956), hlm. 30-5; Ibn Al-Qifthî (w. 646 H/ 1248 M) (1903), hlm. 277-9.

¹⁹ Ibn Khaldun, *Mukaddimah*. Terj. Ahmadi Thaha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), hlm. 222.

(Lima Pasal Logika), dan *Risâlah fi Al-Manthiq* (Pengantar Logika). Semua karya itu, menurut Majid Fakhry, masih terdokumentasi dengan baik.²⁰ Dari keseluruhan naskah tersebut, terlihat betapa Al-Farâbî menguasai masalah yang pada masa itu hanya dikuasai oleh segelintir orang yang mampu berbahasa Latin, termasuk dua gurunya yang telah disebut di atas.

Dalam hal ini tepat sekali jika Rescher, sebagaimana disitir Osman Bakar, menyebut Al-Farâbî sebagai “spesialis pertama studi-studi logika di kalangan bangsa berbahasa Arab”. Signifikansi karya-karya logika Al-Farâbî terletak pada fakta bahwa karya-karya itu mengungkapkan logika Aristotelian, untuk pertama kali, dalam suatu “terminologi yang tepat dan eksak yang hingga kini menjadi peninggalan berharga bagi hampir seluruh cabang ilmu Islam.” Posisi penting Al-Farâbî sendiri dalam bidang logika dilukiskan oleh Sa’id ibn Ahmad Al-Andalusî (w. 462 H/ 1070 M), yuris dan sejarawan ide-ide Andalusia, dalam ungkapan yang dikutip Osman Bakar berikut:

Dia mengungguli setiap orang dalam ilmu-ilmu Islam berkat pencapaiannya dalam ilmu logika; dia menjelaskan kekaburan-kekaburan ilmu itu, menyingkap misteri-misterinya, memudahkan pengertiannya dan melengkapi setiap syarat bagi keterangan-keterangannya, sambil memberikan ulasan atas hal-hal yang dilalaikan oleh Al-Kindî dan sarjana lain seperti seni analisis dan cara-cara yang tepat dalam mengajar. Tulisannya tentang subjek ini, karena itu, sangat memuaskan dan mempunyai manfaat besar.²¹

Karena karya-karya Al-Farâbî berkaitan dengan cakupan subjek yang sangat luas, banyak sarjana modern mencoba mengidentifikasi bentuk dan pola umum, selain fokus sentral perhatian intelektualnya, dengan mengklasifikasikan

²⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*. Terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 46.

²¹ Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 39.

karya-karyanya ke dalam beberapa kelompok.²² Pembagian yang dihasilkan ternyata bervariasi antara seorang sarjana dengan sarjana lainnya, karena banyak di antara karya-karya Al-Farâbî dapat dimasukkan ke dalam lebih dari satu kategori. Dalam konteks studi ini, penyusun mengelompokkan karya-karya Al-Farâbî menyesuaikan dengan pembagian ilmu sebagaimana dikemukakannya sendiri dalam *Ihshâ' Al-'ulûm* (Pembagian Ilmu), di mana dalam buku tersebut Al-Farâbî mengklasifikasikan beragam cabang pengetahuan ke dalam delapan tajuk; linguistik (kebahasaan), logis, matematis (propaedeutik), fisis, metafisis, politik, dan yuridis. Cabang pengetahuan yuridis secara kebetulan diulas paling singkat dalam deskripsinya tentang ilmu. Benar pula bahwa dia mengulas persoalan-persoalan filosofis tertentu berkenaan dengan *Syarî'ah* (Hukum Islam), khususnya dalam karya-karya politiknya.

Karya-karya Al-Farâbî lainnya meliputi cabang filsafat yang lain, yakni fisika atau filsafat alam (*natural philosophy*), termasuk psikologi. Beberapa di antaranya adalah *Syarh kitâb al-samâ' al-thabî'î li-aristûthâlîs* (Komentar atas Fisika Aristoteles), *Syarh kitâb al-samâ' wa'l-âlam li-aristûthâlîs* (Bahasan atas Kitab Aristoteles tentang Surga dan Jagat Raya), dan *Syarh maqâlat al-iskandar al-afrûdîsî fi'l-nafs* (Pembahasan atas Risalah Alexander Aphrodisias tentang Jiwa). Selain itu, Al-Farâbî juga menulis sejumlah risalah ilmiah mengenai subjek-subjek seperti zoologi, meteorologi, vakum (hampa udara), dan sifat ruang dan waktu. Risalah-risalah yang dimaksud antara lain *Risâlat fi'l-khala'* (Risalah

²² N. Rescher, misalnya, mengklasifikasikan karya-karya Al-Farâbî dalam tujuh tajuk: logika, retorika dan puisi, teori pengetahuan, metafisika dan filsafat umum, fisika dan ilmu alam, musik, serta etika dan filsafat politik. Lihat *Al-Farâbî: An Annotated Bibliography*, (Pittsburgh University Press, 1962), hlm. 42-7.

tentang Hampa Udara), *Kalâm fi a'dhâ' al-hayawân* (Wacana tentang Organ-organ Binatang), *Kalâm fi'l-haiz wa'l-miqdâr* (Wacana tentang Ruang dan Ukuran). Juga penting disebutkan di sini adalah *Maqâlat fi ma'ânî al'aql* (Risalah tentang Makna Akal). Meskipun yang terakhir ini pada dasarnya adalah sebuah karya metafisika, namun juga mengurai tentang fisika. Dalam periode abad pertengahan karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dengan judul *De Intellectu et Intellecto*, juga ke dalam bahasa Ibrani dan pelbagai bahasa lain di dunia.²³

Di bidang matematika, Al-Farâbî menulis komentar atas *Trivium* dan *Quadrivium* karya Phytagoras, menyusun uraian-uraian atas *Almagest* karya Ptolemeus dan menguraikan kesulitan-kesulitan dari buku *Elements* karya Euclides. Namun karya Al-Farâbî yang terpenting juga mengenai musik, seperti *Al-Musîqa Al-Kabîr*. Dalam bidang musik, Al-Farâbî tidak hanya seorang teoritis ahli, tapi sekaligus musisi yang handal. Keabsahannya dalam bidang ini tetap bertahan bukan hanya dalam bentuk risalah tetapi juga dalam bentuk konser spiritual atau *samâ'* dari beberapa orde sufi. Sebagai contoh, orde Maulawîyah dari Anatolia masih terus memainkan komposisinya hingga sekarang.²⁴

Kategori penting lain dari karya Al-Farâbî adalah kira-kira lima belas tulisannya tentang ilmu-ilmu metafisika. Di samping logika dan ilmu-ilmu teoretis, di bidang inilah Al-Farâbî dianggap menyumbang paling besar bagi wacana filsafat abad pertengahan. Di antara karya-karya di bidang ini, terdapat suatu judul, *Fushûs Al-Hikam* yang dianggap kontroversial karena kandungannya

²³ Saat ini, risalah Al-Farâbî ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman, Prancis, Italia, Rusia, dan Turki. Lihat Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 57.

²⁴ S.H. Nasr, *Three Muslim Sages, op.cit.*, hlm. 16.

yang berbeda dengan karya Al-Farâbî lainnya. Jika karya-karya yang lain bisa disebut sebagai bersifat eksoteris (*zhâhiriyyah*) dan Aristotelian, karyanya yang satu ini lebih bersifat esoteris (*bâthiniyyah*) dan sufistik. Betapapun ditentang oleh sebagian kalangan, beberapa ahli di bidang ini—termasuk Seyyed Hossein Nasr dan Osman Bakar—percaya sepenuhnya pada keotentikannya sebagai karya Al-Farâbî. Karya-karya metafisika Al-Farâbî lainnya mencakup *Al-Jam' bain Ra'yai Al-Hakîmain Aflâtûn Al-Ilâhî wa Aristûthalis* (Kitab Keselarasan Pikiran Plato dan Aristoteles).

Di samping ilmu-ilmu teoretis seperti tersebut di atas, ketenaran Al-Farâbî juga bersumber pada karya-karya di bidang ilmu-ilmu praksis, yakni di bidang ilmu-ilmu kemasyarakatan (*al-ulûm al-madani*), khususnya ilmu politik. Di antara karyanya yang harus disebut di bidang ini adalah *Ârâ Ahl Al-Madînah Al-Fâdhilah* (Pendapat-pendapat Para Warga Kota Utama), *Al-Siyâsah Al-Madaniyyah* (Pemerintahan Negara Kota), *Fushûl Al-Madanî* (Aforisme-aforisme Negarawan), dan *Tahshîl Al-Sa'âdah* (Pencapaian Kebahagiaan). Di dalam karya-karya ini sebagian peneliti tentang Al-Farâbî melihat keberhasilannya dalam menyintesis pandangan-pandangan para filsuf Yunani, khususnya Plato dengan doktrin-doktrin Islam sebagaimana terungkap dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Akhirnya, kepekaan linguistik yang ditunjukkan oleh Al-Farâbî lewat karya-karyanya, kepeduliannya untuk mengomunikasikan filsafat kepada ragam khalayak luas, dan usahanya yang hati-hati membaurkan tradisi filsafat Yunani ke dalam konteks Islam—membuatnya diberi penghargaan tinggi oleh para filsuf

dalam tradisi Islam, Yahudi dan dalam beberapa hal, Kristen. Kita bisa melihat betapa besarnya rasa utang budi yang secara terbuka diakui Ibn Sînâ kepada Al-Farâbî dalam metafisika. Ibn Rusyd dan para filsuf Andalusia sejawatnya meyakini Al-Farâbî sebagai otoritas kunci, terutama dalam logika, psikologi, dan filsafat politik.

C. Riwayat Hidup dan Pendidikan Auguste Comte

Untuk mengerti ide-ide Auguste Comte beserta tekanan utamanya, kita harus mengerti lebih dahulu konteks sosial dan intelektual semasa dia hidup. Auguste Comte lahir di Moutpelier, Prancis, 19 Januari 1798. Keluarganya beragama Katolik dan berdarah bangsawan, tetapi Comte tidak memperlihatkan loyalitas terhadap agamanya. Dia mendapat pendidikan di *Ecole Polytechnique* di Paris dan lama hidup di sana, di mana dia mengalami suasana pergolakan sosial, intelektual, dan politik. Comte seorang mahasiswa yang keras kepala dan suka memberontak. Dia meninggalkan *Ecole Polytechnique* setelah seorang mahasiswa yang memberontak dalam mendukung Napoleon dipecat.

Meskipun Comte sudah memperoleh pendidikan dalam matematika, perhatiannya yang sebenarnya adalah pada masalah-masalah kemanusiaan dan sosial. Minat itu mulai berkembang di bawah pengaruh Saint Simon, yang mempekerjakan Comte sebagai sekretarisnya dan dengannya Comte menjalin kerjasama erat dalam mengembangkan karya awalnya sendiri. Tetapi setelah tujuh

tahun, pasangan ini pecah karena perdebatan mengenai kepengarangan karya bersama, dan Comte lalu menolak pembimbingnya ini.²⁵

Dalam tinjauan singkat biografis mengenai Comte, Lewis A. Coser menekankan status Comte yang bersifat marginal di kalangan intelektual Prancis.²⁶ Karya-karya Comte di bawah asuhan Saint Simon kelihatan sangat meyakinkan; dia memiliki kecemerlangan intelektual dan ketekunan untuk membuat dirinya sebagai seorang tokoh yang terpandang di kalangan intelektual Prancis. Setelah hubungan dengan Saint Simon retak, dia tetap sebagai orang luar akademi. Sebagian hal ini mungkin disebabkan sifat-sifat tertentu kepribadiannya; dia menderita gejala paranoid yang berat. Kadang-kadang kegilaannya itu diarahkan ke teman-teman dan lawan-lawannya secara kasar. Pada suatu waktu, setelah serangkaian kuliah-kuliahnya dalam suatu kursus privat, dia menderita gangguan mental yang serius dan dimasukkan ke rumah sakit karena penyakit “keranjingan” (mania). Tak lama setelah dipulangkan dari rumah sakit, dia gagal merenggut nyawanya sendiri, dengan membuang diri ke Sungai Seine dan sesudahnya terus berada dalam suatu keadaan hati yang remuk-redam.

Kegelisahan pribadinya bertolak belakang dengan keyakinannya yang sangat besar terhadap kapasitas intelektualnya. Menurut George Ritzer dan Douglas J. Goodman, Comte terkenal mempunyai daya ingat yang luar biasa. Berkat daya ingatnya yang seperti fotografi itu dia mampu menceritakan kembali

²⁵ Lihat Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), hlm. 251-260. Suatu deskripsi mengenai hubungan antara Henri Saint-Simon dan Auguste Comte, lihat juga Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge: Harvard University Press, 1956), Bab 29, “The Master Denied.”

²⁶ Lewis A. Coser, *Master of Sociological Thought* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), hlm. 35-40.

kata-kata yang tertulis di satu halaman buku yang hanya sekali saja dibaca. Kemampuan berkonsentrasinya sedemikian rupa sehingga dia mampu mengungkapkan keseluruhan isi sebuah buku yang akan ditulisnya tanpa harus menulisnya. Kuliah-kuliahnya disajikan tanpa berbekal catatan. Bila duduk untuk menulis buku, dia menuliskan segalanya dari ingatan.²⁷

Pergaulan Comte dengan gadis-gadis juga mendatangkan malapetaka, tetapi relevan untuk memahami evolusi pemikirannya, khususnya perubahan dalam tekanan tahap-tahap akhir kehidupannya dari positivisme ke cinta. Ketika Comte sedang mengembangkan filsafat positifnya yang komprehensif, dia menikah dengan seorang bekas pelacur bernama Caroline Massin, seorang wanita yang lama menderita. Setelah Comte keluar dari rumah sakit, dengan sabar istrinya memenuhi kebutuhan Comte, dan merawatnya sampai sembuh meskipun kadang-kadang disertai perlakuan kasar oleh Comte. Setelah pisah untuk sesaat lamanya, istrinya pergi dan membiarkan dia sengsara dan gila.

Tahun 1844, dua tahun setelah dia menyelesaikan enam jilid karya besarnya berjudul *Course of Positive Philosophy*, Comte bertemu dengan Clothilde de Vaux, seorang ibu yang mengubah kehidupan Comte. Dia berumur beberapa tahun lebih muda dari Comte. Malangnya, Clothilde de Vaux tidak terlalu meluap-luap seperti Comte; walau sering berkirim surat cinta beberapa kali, Clothilde menganggap hubungan itu hanyalah persaudaraan saja. Lewat surat-menyurat, Clothilde akhirnya luluh dan menerima jalinan hubungan intim lainnya suami-istri; Clothilde terdesak oleh keprihatinan mental Comte (yang

²⁷ Geogre Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, edisi ke-6, terj. Alimandan (Jakarta: Prenada Media, 2004), hlm. 18.

karena itulah, sesekali Comte secara radikal mengurangi kegiatan membacanya). Hubungan intim suami-istri tidak berlangsung lama; tetapi perasaan mesra sering diteruskan lewat surat-menyurat. Tak lama kemudian, Clothilde de Vaux mengidap penyakit TBC dan hanya beberapa bulan setelah bertemu dengan Comte, dia meninggal. Kehidupan Comte lalu tergoncang; dia bersumpah untuk membaktikan hidupnya untuk mengenang “bidadari”-nya itu.

Sifat tulisan Comte umumnya berubah secara menyolok setelah menjalin hubungan dengan Clothilde de Vaux. Dia sudah memulai karya bagian kedua, yakni *System of Positive Politics*, yang merupakan suatu pernyataan menyeluruh mengenai strategi pelaksanaan praktis pemikirannya mengenai filsafat positif yang sudah dikemukakannya dalam buku *Course of Positive Philosophy*. Namun *System of Positive Politics* menjadi suatu bentuk perayaan cinta, tetapi dengan keinginan besar yang sama, yakni membangun sistem menyeluruh, seperti yang tercermin dalam karyanya yang terdahulu.

Karena dimaksudkan untuk mengenang “bidadari”-nya, karya Comte dalam “politik positif” itu didasarkan pada gagasan bahwa kekuatan sebenarnya yang mendorong orang dalam kehidupannya adalah perasaan, bukan pertumbuhan inteligensia yang mantap. Dia mengusulkan suatu reorganisasi masyarakat, dengan sejumlah tata cara yang dirancang untuk membangkitkan cinta murni dan tidak egoistis, demi “kebesaran kemanusiaan”. Tujuannya adalah untuk mengembangkan suatu agama baru—agama Humanitas—yang merupakan sumber-sumber utama bagi perasaan-perasaan manusia serta mengubahnya dari cinta diri sendiri dan egoisme menjadi altruisme dan cinta tetapi sekaligus tidak

akan membenarkan secara intelektual ajaran-ajaran agama tradisional yang bersifat supranaturalistik. Dengan kata lain, agama Humanitas harus sesuai dengan standar-standar intelektual serta persyaratan *positivisme*.

Agama humanitas merupakan objek utama pemujaan dalam agama baru itu, konsep humanitas terlalu kabur untuk orang yang mau mengenalnya, khususnya masyarakat biasa. Supaya konsep ini dapat ditangkap, wanita atau kewanitaan akan disembah sebagai perwujudan kehidupan perasaan dan sebagai pernyataan yang paling lengkap dari cinta dan altruisme. Berulang kali Comte mengemukakan bahwa perasaan wanita dan altruisme lebih tinggi daripada intelek dan egoisme pria menurut nilai sosialnya.

Bagi Comte, nampaknya Clothilde de Vaux menggantikan Bunda Maria, yang menjadi simbol dan perwujudan “wanita ideal”. Dalam istilah Freud, reaksi emosional Comte terhadap hubungan fisik yang tak terpenuhi dengan Clothilde de Vaux merupakan sublimasi terhadap suatu tatanan yang lebih tinggi. Hubungan mereka merupakan hubungan cinta yang murni tanpa hubungan fisik dan itu menyebabkan Comte frustrasi. Setelah kematian istrinya, hubungan rohaniah ini diubah Comte menjadi penyembahan terhadap roh wanita yang dia temukan sedemikian indah dan sempurna pada Clothilde de Vaux. Sebetulnya Comte menjadi sedemikian terpicat oleh pandangannya mengenai masyarakat positivis di masa depan sehingga dia membayangkan suatu kemungkinan pria dan wanita

akan berkembang ke suatu titik di mana hubungan seks tidak perlu ada lagi dan “kelahiran akan keluar begitu saja dari wanita.”²⁸

Perubahan tekanan dalam tulisan Comte membingungkan beberapa pengagumnya yang sudah diperolehnya di kalangan cendekiawan Prancis dan di tempat lain. Menurut mereka, banyak dari pemujaannya terhadap perasaan dan cinta yang merugikan akal budi merupakan penyangkalan terhadap gagasan-gagasan positivis yang disanjung-sanjungnya dalam buku *Course of Positive Philosophy*, serta kepercayaan akan kemanusiaan yang mantap dari pikiran manusia, dengan janji suatu masyarakat yang lebih cerah di masa yang akan datang.

Namun demikian gagasan-gagasan pengaturan yang demikian itu terus dikemukakannya. Pun proyek-proyek penelitian ilmiah harus tunduk pada pengujian apakah menyumbang pada tujuan meningkatnya kebahagiaan manusia dan cinta atau tidak. Comte menjadi sedemikian otoriterinya, sehingga dia tidak dapat membayangkan suatu masyarakat “positivis” yang cerah akan muncul tanpa perannya. Dia menyatakan diri sebagai “Pendiri Agama Universal, Imam Agung Humanitas”, dengan menunjukkan jalan-jalannya secara sangat terperinci.²⁹

Comte hidup di buntut Revolusi Prancis, termasuk serangkaian pergolakan yang kelihatannya berkesinambungan, seperti periode rezim Napoleon, pergantian

²⁸ Bruce Mazlich, “Auguste Comte” dalam *The Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards. Vol. 2. (New York: The Macmillian Company & The Free Press, 1967), hlm. 276-277.

²⁹ Masyarakat positif Comte pada gilirannya menjadi masyarakat agama baru, dan memang Comte sendiri terang-terangan ingin mendirikan agama baru yang disebutnya “agama kemanusiaan” atau “agama positivistic”. Dalam agama baru itu, moralitas tertinggi adalah cinta dan pengabdian kepada kemanusiaan. Allah abad pertengahan diganti dengan “*le Grand Etre*” (Ada Agung), yakni: Kemanusiaan (dengan huruh besar). Lihat. F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern; dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 212

monarki, revolusi, dan periode-periode republik. Dengan lindungan sosial dan politik yang menggemparkan itu, tidak heran kalau Comte sangat menekankan pentingnya keteraturan sosial. Dalam pernyataannya bahwa masyarakat diancam oleh kekacauan intelektual dan sosial politik, serta menegakkan kembali keteraturan atas dasar pengetahuan hukum masyarakat positif yang logis sangat penting untuk menjamin kemajuan yang berjalan terus. Akhirnya Comte mendapat sejumlah pengikut di Prancis dan di beberapa negara lain. Comte meninggal pada 5 September 1857.

D. Karya dan Pengaruh Auguste Comte

Setiap aliran filsafat pasti mempunyai segi kekuatan dan segi kelemahan, demikian pula halnya dengan filsafat positivisme Auguste Comte. Terlepas dari segi kekuatan dan segi kelemahannya, dapat disebutkan bahwa berbagai karya Auguste Comte dan pandangan-pandangannya masih tetap aktual bagi kehidupan kita dewasa ini, terutama di bidang ilmu pengetahuan. Oleh karena itu dalam sejarah filsafat Barat, abad ke-19 dinyatakan sebagai “Abad Positivisme”, suatu abad yang ditandai dengan peranan yang sangat menentukan dari pikiran-pikiran ilmiah modern. Kebenaran filsafat diukur menurut nilai “positif”nya, sedang perhatian baru terhadap filsafat yang lebih menekankan kepada segi-segi yang bersifat praktis. Orang tidak lagi memandang “dunia yang abstrak” sebagai hal yang penting.

Karena terpesona melihat kelahiran masyarakat industrial dan rasionalitas ilmiah, Comte kemudian mejadi pendiri positivisme, yaitu sebuah doktrin

empirisme dan keserbapastian. Untuk mempelajari masyarakat baru yang tengah muncul itu ia ingin membuat sebuah ilmu pengetahuan sosial yang kelak akan disebutnya sosiologi.³⁰

Istilah sosiologi muncul pertama kali pada tahun 1839, pada keterangan sebuah paragraf dalam pelajaran ke-47 *Cours de la philosophie* (Kuliah Filsafat) karya Auguste Comte. Pada sebutan dasar itulah neologisme ini diperkenalkan oleh penulisnya. Sebenarnya Auguste Comte pada awalnya berpikir beberapa kali untuk menyebut ilmu pengetahuan masyarakat dengan nama “fisika sosial.” Namun beberapa bulan sebelumnya seseorang dari Belgia bernama Adolphe Quetelet yang merupakan ahli matematika dan astronomi juga ingin menyebut “fisika sosial” bagi sebuah ilmu baru yang merupakan studi statistik dan kependudukan. Dalam perjalanan ke Paris, Quetelet sebenarnya telah menemukan tata cara mempergunakan statistik untuk menjelaskan berbagai fenomena seperti kriminalitas dan mengenali frekuensinya dalam suatu populasi.

Oleh karena itu orang kemudian bisa membuat pandangan ke depan dan menempatkan orientasinya kepada tindakan publik. Sebagai pendahulu dari apa yang kelak disebut sebagai demografi, Quetelet sebenarnya lebih suka menyebutnya dengan istilah fisika sosial dan kelak dia akan menyebarkan melalui sejumlah tulisan. Dengan rasa gundah dan meyesal, Comte harus melepaskan labelnya. Tampaknya dia dipaksa untuk menemukan nama baru untuk ilmunya; dan nama itu adalah “sosiologi”, yaitu sebuah neologisme yang dibentuk

³⁰ Jean Francois Dortier, “Auguste Comte”, dalam *Sosiologi; Sejarah dan Berbagai Pemikirannya*. Ed. Jean Francois Dortier & Philippe Cabin. Terj. Ninik Rochani Sjams. (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), hlm. 7.

dari akar kata bahasa Latin *socius* (masyarakat) dan kata dari bahasa Yunani *Logos* (ilmu).

Bagaimanapun juga ekspresi istilah “fisika sosial” betul-betul menyatakan keinginan si penulis. Bagi Comte yang mantan murid sekolah Politeknik dan tergila-gila dengan matematika dan fisika, istilah itu berarti ilmu pengetahuan yang hanya berdasarkan rasio dan peristiwa. Referensinya pada fisika menunjukkan keinginannya untuk memuat sebuah ilmu yang sejati dan sungguh-sungguh berusaha menemukan hukum, bertumpu pada data atau masukan yang memang solid serta dilandaskan atas kenampakannya yang eksak. Akhirnya itu semua menjadi beberapa dari sekian banyak prinsip awal “filsafat positif” atau positivisme³¹ yang disebarluaskan oleh Comte. Kelak, tujuan “fisika sosial” adalah untuk menemukan hukum-hukum dalam masyarakat dan kemudian menerapkan pengetahuan itu demi kepentingan pemerintah kota yang baik.

Ketika Comte “menemukan” sosiologi pada tahun 1839, saat itu dia sama sekali belum terkenal. Waktu itu usianya 41 tahun dan sudah bertahun-tahun tepatnya sejak tahun 1826 ia berusaha menulis dan mengajarkan Kuliah Filsafat Positifnya (*Cours de la philosopohie*). Pada awalnya kuliah itu diberikannya kepada audiens yang terbatas dan mereka mendatangi apartemennya di jalan Faubourg-Montmartre di Paris. Selanjutnya perkuliahan dilakukan di ruangan-ruangan umum yang disewa untuk kepentingan itu. Ambisi intelektual Comte tidak sejalan dengan statusnya. Meskipun dia bekas mahasiswa yang cemerlang, namun dia tidak mendapat tempat di mimbar universitas dan hanya mencari

³¹ Lihat Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte* (Yogyakarta: UGM-Press, 1983), hlm., 36-39.

nafkah dari memberi kuliah-kuliah privat dan bantuan yang diberikan oleh para pengikut setianya.

Pada tahun 1817 (saat berusia 19) Comte bertemu dengan Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) dan menjadi asistennya. Comte muda saat itu tengah terpengaruh oleh doktrin Saint-Simon. Di tempat tinggalnya dia ikut berpartisipasi aktif menyusun brosur-brosur yang ditandatangani oleh Saint-Simon. Namun selanjutnya suatu perselisihan tentang tandatangan menyebabkan percekcoakan kedua lelaki tersebut sehingga terjadi perpisahan total pada tahun 1824.

Comte kemudian kehilangan pekerjaan. Dia berusaha melamar satu posisi di Universitas, tetapi Sekolah Politeknik tidak mau memberi jabatan kepada mantan mahasiswanya yang terlalu memberontak itu. Jadi dia harus puas dengan pekerjaan memberikan perkuliahan matematika dan fisika. Pada masa itulah dia menikahi Caroline Massin, seorang mantan pelacur yang telah dikenalnya sejak lama. Dengan “perhitungan murah hati” dia berharap bahwa kedua belah pihak akan memperoleh keuntungan dari perkawinan ini: bahwa Comte akan menikmati sedikit kapital yang telah dikumpulkan istrinya, sedangkan si istri akan masuk kembali dalam legitimasi perkawinan. Namun ternyata perkawinan mereka gagal. Beberapa kali Caroline berusaha kabur dari rumah hendak menjual diri lagi. Krisis yang dialami pasangan itu menyebabkan Comte mengalami krisis gila dan berusaha bunuh diri pada tahun 1826. Beban berat yang harus ditanggungnya memang tidak dapat dipungkiri lagi. Karenanya beberapa waktu kemudian Comte bekerja mati-matian menyelesaikan karya besar teoritisnya yaitu *Le Cours de*

philosophie positive (Kuliah Filsafat Positif) yang menyajikan prinsip-prinsip sebuah ilmu pengetahuan baru.

Le Cours de philosophie positive menjadi proyek intelektual yang sangat luas. Buku itu diterbitkan dalam enam volume yang ditulis sekitar dua belas tahun (dari tahun 1830 hingga 1842); dalam konteks ambisi: karya itu hendak menjawab pertanyaan-pertanyaan besar dalam bidang filsafat yaitu: bagaimana mengenali dunia ini? Apa manusia itu? Apa itu masyarakat? Bagaimana cara hidup bersama-sama?

Comte di sini sejalan dengan *Discours de la méthode* karya Descartes, *L'Esprit des lois* dari Montesquieu ataupun *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* dari Condorcet yang semuanya adalah hasil karya yang banyak dibaca dan dikaguminya. Harus dikatakan bahwa semangat zaman saat itu dijiwai dengan semangat melakukan sintesis. Orang bisa membandingkan upaya intelektual Comte dengan karya Hegel yang pada masa yang sama dibuat di Jerman yaitu Fenomenologi Roh (*Phénoménologie de l'esprit*). Kandungan di dalamnya pun sama: yaitu berupa ensiklopedi dan pendekatan sejarah. Di dalamnya terdapat kepedulian untuk mencapai satu pengetahuan baru yang menjadi 'mahkota' dan menyempurnakan seluruh lingkup ilmu pengetahuan dan akan menjadi panduan dalam memerintah masyarakat. Comte dari Prancis memang agak mirip dengan Hegel dari Jerman.

Pelajaran pertama dalam *Cours* itu berupa hukum "hukum tiga tahap" yang menurut Comte meringkas perkembangan pemikiran manusia. Dalam

perkembangannya ilmu pengetahuan dianggap telah melalui tiga zaman (yang terkait dengan tiga periode sejarah serta tiga masa intelektual).

Semangat positif dianggap sebagai 'naik tahtanya' sebuah zaman baru pemikiran. Selanjutnya dalam *Cours Comte* menyodorkan suatu klasifikasi umum ilmu pengetahuan. Klasifikasi ini didasarkan pada makin kompleksnya derajat objek yang dipelajari. Astronomi dan fisika mempelajari objek-objek tak hidup. Metodenya abstrak dan sederhana. Sedangkan kimia dan biologi merupakan ilmu pengetahuan tentang makhluk hidup: keduanya berurusan dengan objek-objek yang kompleks dan bisa berubah. Empat puluh lima buah pelajaran pertama di sini akan mengetengahkan berbagi metode dan hasil utama ilmu tersebut: yaitu astronomi, fisika, kimia dan biologi. Ilmu pengetahuan sosial muncul terakhir dalam urutan ilmu pengetahuan. Ilmu ini harus mengintegrasikan segala yang diperoleh dari ilmu lain untuk menghadapi objek paling kompleks yang pernah ada yaitu masyarakat manusia.

Fisika sosial yang kemudian dibaptis kembali menjadi sosiologi ini pada gilirannya harus menjadi sebuah ilmu pengetahuan positif. Ilmu ini memungkinkan kita untuk mengetahui hukum-hukum organisasi masyarakat (statika sosial) sekaligus hukum evolusinya (dinamik sosial). Sosiologi Comte juga berusaha mencari penyelesaian atas berbagai problema sosial. Karena tujuannya adalah untuk memecahkan permasalahan sosial maka kita harus "mengetahui agar kita bisa menguasai" (*Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*) demikian akhir dari ulasan dalam *Cours de philosophie positive*. Sisanya

adalah penerapan karya ini dalam bentuk yang lebih nyata. Demikian satu tonggak besar dalam eksistensi hidup Comte.

Tahun-tahun berikutnya Comte menulis *Système de politique positive* (Sistem Politik Positif) sebanyak empat jilid (terbit tahun 1851 hingga 1854) dan dengan subjudul *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (Karangan Ilmiah Sosiologi dengan Mendirikan Agama Kemanusiaan). Pada tahun 1852 dia juga menyusun *Catéchisme positiviste*. Pada masa inilah beberapa pengikut setia Comte seperti John Stuart Mill yang pernah menganut doktrin positivisme dan membantu keuangan Comte mulai mengambil jarak dengannya. Pada tahun 1848 Comte menciptakan sebuah “masyarakat positivis” dengan mengumpulkan para penganutnya. Di antara sekian banyak anggota masyarakat itu ada Maximilien Littré yang menyumbangkan “subsidi positivis” untuk menopang hidup Comte. Lingkaran positivis inipun mulai menyebar ke propinsi-propinsi dan ke luar negeri.

Tahun-tahun terakhir Comte menjadi masa yang semakin lama semakin mengarah ke semacam aliran messianisme.³² Comte bahkan mendeklarasikan diri sebagai “pemegang kekuasaan tertinggi keuskupan kemanusiaan”; dia menulis surat yang diperuntukkan bagi tokoh-tokoh besar dunia—misalnya tsar Nicolas dan Perdana Menteri kerajaan Ottoman—agar mau memeluk ‘agama’ positivisme. Pada tahun 1856 dia bahkan mengusulkan suatu persekutuan atau aliansi kepada Ketua ordo Jesuit untuk menggabungkan aski misionaris mereka. Dia

³² Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (1999) messianisme adalah kepercayaan bahwa Al-Masih sendiri yang akan datang membebaskan manusia dari dosa dan mendirikan kerajaan Tuhan di atas bumi, tetapi penyusun mengartikannya pula sebagai semacam gerakan Ratu Adil.

memperkirakan bahwa sebelum tahun 1860 dia merasa yakin akan bisa memberikan khotbahnya tentang hubungan positivistisnya di gereja Notre Dame. Namun pada tahun 1857 dia keburu meninggal dunia karena terserang penyakit kanker perut dan menghembuskan napas terakhirnya dengan dikelilingi para pengikutnya.

Meski ada sejumlah kontradiksi menyangkut kehidupan pribadinya, bagaimanapun, prestasi yang diberikan oleh Comte tidak hanya sebatas penemuannya atas istilah sosiologi saja. Ditemukannya cabang ilmu ini didasarkan atas penemuan penting: yaitu penemuan otonomi sosial. Bahwa masyarakat ternyata membentuk suatu “keseluruhan” yang tidak tereduksi hanya pada individu yang menjadi anggota pembentuknya. Lebih lanjut dia juga memahami bahwa sangat dibutuhkan suatu metode pendekatan yang kompleks untuk mulai memahami tindakan manusia, yang sebagaimana semua makhluk hidup, tidak hanya terkungkung dalam hukum-hukum absolutnya.

Dari berbagai pandangan yang dikemukakan dalam karya-karyanya, antara lain *Cours de philosophie positive* (1830-1842), *Discours sur l'esprit positif* (1844), *Discours l'ensemble du positivisme* (1848) dan *Cathechisme positiviste* (1852)—ditambah lagi dengan berbagai penelitian dan ulasan yang dapat diketemukan dalam sumber-sumber kepustakaan, dapat disimpulkan bahwa filsafat positivisme Auguste Comte ternyata meliputi ruang lingkup yang amat luas.

Di dalamnya tercakup unsur-unsur yang menyangkut filsafat sejarah, filsafat ilmu pengetahuan, filsafat sosial serta filsafat agama dan moral.

Rasionalisme, naturalisme, dan determinisme yang meliputi jiwanya, menjadi sebab pandangan-pandangan filsafatnya menjadi terbatas, sehingga pengertian mengenai apa yang disebut “perkembangan” juga menjadi sempit bahkan dogmatik. Sejarah perkembangan masyarakat, perkembangan jiwa manusia, dipandang begitu sederhana dan direduksi pada segi-seginya yang “positif” saja, tanpa memperhitungkan segi-segi metafisik atau transendental.

Pandangan positivisme ini ternyata mempengaruhi Emile Durkheim, Talcott parsons, dan Amitai Etzioni. Apabila Comte di dalam fisika sosialnya menekankan perbedaan antara statika sosial dan dinamika sosial dengan maksud untuk menerangkan adanya unsur-unsur yang menentukan kelangsungan eksistensi serta perkembangan masyarakat, maka Durkheim lebih menekankan pandangannya pada segi-segi statika atau struktur masyarakat. Masyarakat oleh Durkheim dipandang sebagai suatu kenyataan tersendiri, “sui generis”, dengan sifatnya sendiri yang khas, berbeda dari para individu yang menjadi anggotanya; sedang moral dan agama dipandang tidak lebih dari sekadar gejala masyarakat saja, yang dia jadikan tema untuk memahami struktur suatu masyarakat.³³

Dalam pada itu Parsons mengembangkan pandangan Durkheim, walaupun kemudian dipandang perlu adanya perubahan masyarakat, sebagaimana tercermin dalam karyanya *The Structure of Social Action*; sedang Etzioni meng-sintesa-kan pandangan Durkheim dan Parsons, dengan menekankan perhatiannya kepada masyarakat baik dari segi struktur maupun perubahannya. Kesemuanya itu tercermin dalam karya Etzioni *The Active Society*.

³³ Bernard Delfgaauw, *Filsafat Barat Abad 20*. Terj. Soejono Soemargono. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988), hlm. 81.

Perkembangan masyarakat juga mereka pandang secara bertahap, yaitu dari masyarakat primitif berkembang menjadi masyarakat modern (Durkheim), atau dari masyarakat primitif melalui masyarakat “intermediate” menjadi masyarakat modern (Parsons), dan Etzioni melanjutkannya dengan menyebut suatu masyarakat paca-modern (*post-modern society*), yang dia identifikasikan sebagai masyarakat aktif.

Baik Durkheim, Parsons, maupun Etzioni, kesemuanya melihat “Perkembangan” itu dalam konteks perkembangan atau kemajuan di bidang teknologi dan ekonomi; dan seperti halnya dengan Comte, mereka juga menekankan peran ilmu pengetahuan sebagai alat yang dapat dipergunakan untuk meramalkan dan mengatur perkembangan masyarakat menuju ke arah kemajuan.

Inilah jasa filsafat positivisme—yaitu keberhasilannya dalam menciptakan bentuk atau model ilmu pengetahuan yang “positif” dalam arti bebas dari unsur-unsur yang bersifat spekulatif, dan dengan nada optimis filsafat positivisme melihat hari depan manusia sebagai hari yang cerah, menuju ke arah “kemajuan” atau “improvement”; sehingga karena pengaruh filsafat positivisme tadi, dewasa ini timbul suatu mitos yang memandang bahwa “perkembangan” itu sebagai sesuatu yang mencakup segala-galanya.

BAB III

PENGERTIAN ILMU DAN KLASIFIKASI ILMU MENURUT AL-FARÂBÎ DAN AUGUSTE COMTE

Dalam bab ini akan dibahas pengertian ilmu dan klasifikasi ilmu pada masing-masing tokoh. Di dalamnya mencakup tujuh sub-bahasan, antara lain; pengertian ilmu secara umum, persamaan dan perbedaan pengertian ilmu dalam epistemologi Islam maupun dalam epistemologi Barat, yang masing-masing diwakili oleh Al-Farâbî dan Auguste Comte. Serta pengertian klasifikasi ilmu menurut Al-Farâbî dan Auguste Comte.

A. Pengertian Ilmu

Dalam usaha manusia untuk mengetahui sesuatu, biasanya dimulai dengan mencari pengertian sesuatu yang sedang dihadapinya. Demikian juga untuk mengetahui apa itu ilmu, diperlukan pengertian khusus. Pengertian ini dapat diperoleh melalui arti harfiahnya (etimologi) atau dengan mencari definisinya (terminologi). Dari seperangkat pengertian yang ada, pengetahuan dan ilmu sering disalahartikan. Kedua kata tersebut dianggap memiliki kesamaan arti, bahkan ilmu dan pengetahuan dirangkum menjadi sebuah kata majemuk yang mengandung arti tersendiri. Hal ini sering kita jumpai dalam berbagai karangan yang membicarakan ilmu pengetahuan. Tetapi apabila kedua kata itu berdiri sendiri, perbedaannya akan tampak jelas. Kata pengetahuan diambil dari bahasa Inggris; *knowledge*, sedangkan ilmu dialihkan dari bahasa Arab; *'ilm*, yang dalam bahasa

Inggris; *science*. Dengan memisahkan kedua kata ini, akan kita peroleh pengertiannya masing-masing dan akan terlihat perbedaannya.

Pengetahuan dapat diartikan sebagai hasil tahu manusia terhadap sesuatu, atau segala perbuatan manusia untuk memahami objek yang dihadapinya, atau hasil usaha manusia untuk memahami suatu objek tertentu. Franz Rosenthal mengemukakan lebih dari seratus definisi pengetahuan,¹ di antaranya; (a) Pengetahuan yang menyangkut proses mengetahui; *Knowledge is that through which one knows, knowledge is that through which the knower knows the object known*, (b) Pengetahuan yang menyangkut tentang pengamatan; *knowledge is certain cognition of a thing as it is*, (c) Pengetahuan yang menyangkut proses yang diperoleh melalui persepsi mental; *knowledge attainment by the heart of some matter corresponding to what it is itself, whether this matter is non-existent or existent*, (d) Pengetahuan yang menyangkut dengan kepercayaan; *knowledge is believing the thing (to be) as it is*.

Sementara definisi ilmu menurut Jujun S. Suriasumantri dengan mengutip Paul Freedman dari buku *The Principles of Scientific Research* memberi batasan ilmu sebagai berikut:

“Ilmu adalah suatu bentuk aktivitas manusia yang dengan melakukannya umat manusia memperoleh suatu pengetahuan dan pemahaman yang senantiasa lebih lengkap dan lebih cermat tentang alam di masa lampau, sekarang dan kemudian hari, serta suatu kemampuan untuk menyesuaikan dirinya pada dan mengubah lingkungannya serta mengubah sifat-sifatnya sendiri.”²

¹ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant; The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm. 53.

² Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1981), hlm. 9.

Perbedaan antara ilmu dengan pengetahuan dapat ditelusuri dengan melihat perbedaan ciri-cirinya. Herbert L. Searles memperlihatkan ciri-ciri tersebut: “kalau ilmu berbeda dengan filsafat berdasarkan ciri empiris, maka ilmu berbeda dengan pengetahuan karena ciri sistematisnya.”³ Dapat ditambah satu pendapat lagi yang berasal dari Bung Hatta. Beliau memperlihatkan perbedaan antara ilmu dengan pengetahuan dengan penjelasan sebagai berikut:

“Pengetahuan yang didapat dari pengalaman disebut ‘pengetahuan pengalaman’. Pengetahuan yang didapat dengan jalan keterangan disebut ilmu. Tiap-tiap ilmu mesti bersendi kepada pengetahuan. Pengetahuan adalah tangga yang pertama bagi ilmu untuk mencari keterangan lebih lanjut.”⁴

1. Ilmu dan Sains: Persamaan dan Perbedaan

Selain itu, menurut Mulyadhi Kartanegara, istilah ilmu dalam epistemologi Islam mempunyai kemiripan dengan istilah *science* dalam epistemologi Barat. Sebagaimana sains dalam epistemologi Barat dibedakan dengan *knowledge*, ilmu dalam epistemologi Islam dibedakan dengan opini (*ra’y*)⁵. Sementara sains dipandang sebagai *any organized knowledge*,⁶ ilmu didefinisikan sebagai “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”.⁷ Dengan demikian, ilmu bukan sembarang pengetahuan atau sekedar opini, melainkan pengetahuan yang

³ *Ibid.* hlm, 27.

⁴ Mohammad Hatta, *Pengantar ke Jalan Ilmu dan Pengetahuan*, (Jakarta: PT. pembangunan, 1970), hlm. 5-6.

⁵ Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 57. Lihat juga karya Mulyadhi Kartanegara lainnya yang membahas perbedaan antara ilmu dan pengetahuan dalam epistemologi Islam, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 1.

⁶ Bahwa “sains” pada awal abad ke-19 didefinisikan sebagai “*any organized knowledge*”, termasuk teologi, telah diungkapkan oleh Kepler dalam bukunya, *The Scientist of Mind* (Chicago: University of Illinois Press, 1986), hlm. 7.

⁷ Al-Bâqillânî mendefinikan ilmu sebagai “*ma’rifat al-syai’alâ mâ huwa bihî*,” atau “pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”. Lihat Franz Rosenthal, *op.cit*, hlm. 53.

telah teruji kebenarannya. Pengertian ilmu sebenarnya tidak jauh berbeda dengan sains, hanya, sementara sains dibatasi pada bidang-bidang fisik atau indrawi, ilmu melampauinya pada bidang-bidang non-fisik, seperti metafisika dan teologi.

Namun, untuk bisa memahami posisi ilmu dalam kaitannya dengan sains, dengan asumsi bahwa sains lebih dahulu dipahami oleh kebanyakan kaum intelektual modern, penyusun mengacu pada kamus *Webster's New World Dictionary* yang menjelaskan bahwa kata *science* berasal dari kata Latin, yaitu *scire*, yang berarti “mengetahui”. Secara bahasa, *science* berarti “keadaan atau fakta mengetahui dan sering diambil dalam arti pengetahuan (*knowledge*) yang dikontraskan dengan intuisi atau kepercayaan”.⁸ Namun, kata ini kemudian mengalami perkembangan dan perubahan pemaknaan sehingga berarti “pengetahuan yang sistematis yang berasal dari observasi, kajian, dan percobaan-percobaan yang dilakukan untuk menentukan sifat dasar atau prinsip dari apa yang dikaji”. Hal ini dapat dilihat dari definisi lain yang kemudian diberikan oleh kamus tersebut pada *science* sebagai “pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik”.⁹

Sedangkan pengertian “ilmu” (*ilm*) yang berasal dari kata *alima* juga berarti “mengetahui”. Jadi, kata ilmu secara harfiah tidak berbeda dengan *science* yang berasal dari kata *scire* yang artinya juga “mengetahui”. Ilmu ini didefinisikan, misalnya oleh Ibn Hazm, sebagai “pengetahuan tentang sesuatu

⁸ Lihat *Webster's New World Dictionary of The American Language* (New York: The World Publishing Company, 1962), hlm. 1305.

⁹ *Ibid*, hlm. 1306.

sebagaimana adanya”.¹⁰ Pengertian ilmu sebagai pengetahuan sebagaimana adanya mengisyaratkan bahwa ilmu tidak begitu saja sama dengan pengetahuan biasa karena pengetahuan biasa bisa saja tidak sebagaimana adanya, tetapi lebih sebagai pengetahuan umum yang didasarkan pada opini atau kesan keliru dari indra. Oleh karena itu, pengetahuan sebagaimana adanya mengisyaratkan bahwa pengetahuan tersebut haruslah pengetahuan yang telah diuji kebenarannya berdasarkan bukti-bukti yang kuat dan tidak hanya berdasarkan praduga atau asumsi. Dengan kata lain, ilmu memiliki kriteria yang juga dimiliki oleh sains sebagai pengetahuan yang sistematis dan terorganisasi.

Ketika ingin mengetahui objek-objek empiris atau fisik sebagaimana adanya, para ilmuwan Muslim berusaha mengadakan penelitian yang seksama—melalui observasi dan eksperimen—terhadap objek-objek melalui, misalnya, timbangan dan pengukuran-pengukuran. Kemudian, diciptakanlah sistem timbangan yang rumit dan pengukuran-pengukuran yang kompleks, seperti yang dilakukan Al-Bîrûnî (w. 1039), untuk menimbang dan mengukur secara akurat dan objektif objek-objek fisik, khususnya metal dan mineral. Berkat alat timbangan dan sistem pengukuran tersebut, diperoleh berat-berat spesifik dari unsur-unsur tertentu yang dikenal dengan grafitasi spesifik.¹¹

¹⁰ Lihat Franz Rosenthal, *op.cit.*, hlm. 54. Lihat juga pembahasan tentang pengertian ilmu dan teori pengetahuan menurut Islam dalam, C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*. Terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), hlm. 3-5.

¹¹ S.H. Nasr menyebut gravitasi spesifik (*specific gravity*) sebagai “bobot spesifik substansi”, dan membandingkan hasil pengukuran Al-Bîrûnî dengan pengukuran modern. Ternyata mereka kadang-kadang sama (misalnya dalam kasus emas) atau hanya berselisih sedikit saja (misalnya dalam kasus unsur-unsur yang lain). Lihat S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Lybrary, 1968), hlm. 140.

Demikian juga untuk memperbaiki teori-teori ilmiah yang berkembang sebelumnya, para ilmuwan Muslim melakukan beberapa eksperimen seperti yang dilakukan oleh Ibn Haitsan dalam kajiannya tentang teori penglihatan atau *vision*, sebagaimana yang dia perikan sendiri dalam kitabnya, *Al-Manâzhir*, atau observasi-observasi ilmiah seperti terhadap benda-benda angkasa dalam penelitian astronomi yang dilakukan oleh Nashîr Al-Dîn Thûsî dan Quthb Al-Dîn Syîrâzî di Maraghah. Tentu saja, kegiatan-kegiatan ilmiah seperti itu tidak jauh berbeda dengan kegiatan-kegiatan ilmiah modern, kecuali bahwa teknis prosedur dan alat-alat atau instrumen ilmiah yang terakhir telah mengalami kemajuan dan perbaikan yang besar sehingga mereka menghasilkan penemuan-penemuan yang spektakuler. Namun, prinsip atau sifat dasar kegiatan ilmiah ilmuwan-ilmuwan Muslim dan modern tetap sama.

Jika berhenti pada dunia empiris, ilmu tidak akan ada bedanya dengan sains. Ilmu berbeda dengan sains justru karena berkaitan dengan bidang-bidang non-empiris, termasuk matematika dan metafisika. Seperti dalam epistemologi Barat, dalam epistemologi Islam, matematika juga dipandang sebagai ilmu, tetapi alasan dimasukkannya matematika ke dalam kategori ilmu mempunyai dasar yang lebih kuat karena dalam epistemologi Barat status ontologis objek-objek matematika tidak begitu jelas, sementara dalam teori ilmu Islam, status ontologis materi-subjek matematika sangat jelas.

Jadi, jika sains telah menjadikan objek-objek fisik sebagai objek penelitiannya dengan alasan objek-objek tersebut mempunyai status ontologis yang jelas, ilmu juga telah menjadikan matematika sebagai ilmu karena

objek-objek matematika memiliki status ontologis yang jelas sekalipun bukan objek-objek fisik-empiris. Menurut para filsuf Muslim, khususnya Al-Farâbî dan Ibn Sînâ, ada objek-objek ilmu yang secara niscaya terkait dengan materi dan gerak, tetapi ada juga yang pada dirinya tidak bersifat fisik, tetapi terkadang masih berkaitan dengan benda-benda fisik, dan ada entitas-entitas yang secara niscaya tidak berhubungan dengan materi dan gerak.¹² Objek-objek matematika berkaitan dengan objek kategori kedua, yaitu entitas yang pada dirinya tidak bersifat fisik, tetapi terkadang masih berkaitan dengan benda-benda fisik dan gerak. Namun, meskipun tidak bersifat fisik, objek-objek matematika dipandang sama riilnya dengan objek-objek fisik karena memiliki status ontologis yang sama-sama sah seperti objek-objek fisik.

Selain objek-objek fisik dan matematika, ilmu juga meliputi objek-objek atau entitas-entitas metafisika yang juga memiliki status ontologis yang sah. Objek-objek ilmu metafisika, seperti Tuhan, malaikat, jin, dan ruh adalah entitas-entitas yang sama riilnya dengan objek-objek fisik empiris. Oleh karena itu, teologi, angelologi, esaktologi, psikologi, ontologi, kosmologi, dan filsafat termasuk dalam kategori ilmu. Ilmu-ilmu ini memiliki status keilmuan yang sama kuatnya dengan ilmu-ilmu fisika dan matematika. Bahkan, bagi kalangan tertentu, mereka memiliki puncak status ilmiah sehingga metafisika sering disebut sebagai mahkota ilmu, kira-kira sama seperti posisi fisika dalam sains modern. Dari sini dapat disimpulkan bahwa pada awalnya ilmu dan sains mempunyai pengertian yang sama, bahkan juga lingkup yang sama. Namun, kemudian sains membatasi

¹² Osman Bakar, "Ilmu" dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Kedua (Bandung: Mizan, 2003) 935.

dirinya pada dunia fisik (dengan segala kompleksitasnya), sedangkan ilmu masih tetap meliputi tidak hanya bidang fisik, tetapi juga bidang matematika dan metafisika.

Akhirnya, pembatasan ilmu atau sains pada ilmu-ilmu empiris bukan soal yang perlu diperselisihkan, sebab hal itu semata-mata terkait dengan pembuatan istilah dan penentuan terminologi. Akan tetapi, dasar penentuan istilah oleh para positivis, khususnya Auguste Comte, adalah pendapat yang membatasi lingkup pengetahuan hakiki dan pasti manusia pada hal-hal yang sensibel dan empiris. Tindak berpikir yang melampaui batasan itu mereka anggap sebagai tidak bermakna dan tidak berguna. Sialnya, makna inilah yang menyebar luas di seluruh penjuru dunia, yang menjadikan ilmu berhadapan-hadapan dengan filsafat.

2. Pengertian Ilmu Menurut Al-Farâbî

Begitupun juga dengan pandangan Al-Farâbî tentang ilmu yang dipahami “sebagai batang tubuh pengetahuan yang terorganisir dan sebagai sebuah disiplin yang mempunyai tujuan, premis dasar, dan objek serta metode penelitian tertentu.”¹³ Terhadap ilmu yang dipahami dalam pengertian inilah Al-Farâbî mencoba mengklasifikasikannya. Setiap ilmu yang telah terdefinisi tersusun dari kognisi (*ma'ârif*) yang mencakup baik konsepsi maupun kesepakatan. Adapun kesepakatan dimaksudkan Al-Farâbî sebagai kepercayaan bahwa suatu penilaian yang dibuat tentang sesuatu itu benar dalam realitasnya. Dan kepercayaan ini mengenal berbagai derajat keyakinan.

¹³ Al-Farâbî, *Ihsa' al-'ulûm*, ed., 'U. Amîn. Kairo: Dâr al-Fikr al'Arabî, 1949., hlm. 81.

Al-Farâbî menggambarkan bukti (*dalîl*) dalam pengertian umum sebagai argumen atau penalaran yang digunakan untuk mencapai kesepakatan yang tengah dicari. Dia menyebutkan tiga tipe bukti, yaitu silogisme (*qiyâs*), induksi (*tashaffuh*), dan bukti retorik (*khuthâbiyah*). Al-Farâbî melukiskan silogisme sebagai suatu bentuk argumen di mana dua proposisi, yang disebut premis dirujuk bersama sedemikian rupa sehingga proposisi ketiga, yang disebut putusan (konklusi), niscaya menyertainya. Kedua premis itu memiliki unsur yang sama yang disebut term tengah (*al-hadd al-awsath*). Karena itu dikatakan terdapat tiga figur silogisme (yakni, figur pertama, kedua, dan ketiga) yang bersesuaian dengan tiga posisi kemunculan term tengah dalam premis-premis atau silogisme.

Di samping itu, Al-Farâbî juga memberikan pengertian teknis terhadap ilmu, dan di antara yang paling penting adalah sebagai berikut:

1. Keyakinan tertentu yang sesuai (*correspond to*) dengan kenyataan, lawan dari kebodohan sederhana atau murakab (*compound*)¹⁴ meskipun ia digunakan dalam satu proposisi.
2. Himpunan proposisi yang dianggap berhubungan satu sama lain, meskipun sifat proposisi-proposisi itu personal dan spesifik. Dalam pengertian inilah, Al-Farâbî menerapkan ilmu pada bidang bahasa dan logika.
3. Himpunan proposisi universal yang berporos tertentu, tiap-tiap proposisi ini bisa diterapkan untuk sekian banyak contoh, meskipun himpunan

¹⁴ Kebodohan sederhana adalah ketidaktahuan subjek akan objek, sedangkan kebodohan murakab adalah persangkaan subjek bahwa ia mengetahui objek walaupun sebenarnya ia tidak mengetahuinya. Lihat, Muhammad Taqî Mishbâh Yazdî, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 27.

proposisi itu bersifat konvensional. Dalam pengertian inilah, Al-Farâbî menerapkan ilmu pada hal konvensional sebagai lawan dari ilmu-ilmu “sejati” atau “hakiki”, seperti ilmu kosakata dan tata bahasa. Bagaimanapun, proposisi-proposisi personal dan khusus seperti di atas, menurut Al-Farâbî, tidak terbilang sebagai ilmu dalam istilah ini.

4. Himpunan proposisi-proposisi universal hakiki (bukan konvensional) berporos tertentu. Pengertian ini mencakup seluruh ilmu teoretis dan praktis, termasuk teologi dan metafisika, tapi tidak bisa diterapkan pada proposisi-proposisi personal dan konvensional.

Dari pengertian teknis terhadap ilmu yang dikutip di atas, Al-Farâbî tampaknya berpendapat ada dua jenis filsafat. Jenis pertama, filsafat yang disebutnya filsafat populer, diterima secara umum dan eksternal. Dari paparannya tentang karakteristik filsafat tersebut, khususnya penjelasan dalam *Ihsha' al-'ulûm*, tidak diragukan bahwa Al-Farâbî menganggap *kalam* sebagai contoh dari filsafat jenis pertama. Jenis kedua, filsafat eksoterik yang ditujukan bagi kaum elite, yaitu suatu filsafat yang hanya diperkenalkan pada mereka yang telah siap secara intelektual dan spiritual.¹⁵ Filsafat dapat digambarkan sebagai ilmu tentang realitas yang didasarkan atas metode demonstrasi yang meyakinkan (*al-burhan al-yaqini*), suatu metode yang merupakan gabungan dari intuisi intelektual dan

¹⁵ Al-Farâbî menganggap filsafat Aristoteles sebagai jenis filsafat kedua. Penuntasan realisasinya menuntut pemenuhan syarat-syarat tertentu dengan cara yang ditetapkan metode-metode pendidikan tradisional. Karena itu, dalam risalah berjudul *Fi maa yanbaghi an yuqaddam qabla ta'allum falsafah Aristhu (Tentang Apa yang Mesti Dilakukan Lebih Dahulu Sebelum Mempelajari Filsafat Aristoteles)*, Kairo (1910), Al-Farâbî merinci sembilan syarat yang harus dipenuhi oleh siapapun yang hendak menempuh jalan filosofis. Ini meliputi pengetahuan tentang berbagai mazhab filsafat, tujuan akhir filsafat dan pengetahuan tentang keadaan moral serta spiritual yang harus dicapai oleh pengkaji filsafat (hlm.2). Kekuatan rasional menajam ketika manusia membersihkan jiwanya dan mengarahkan hasrat-keinginannya kepada Kebenaran, bukan kesenangan-kesenangan sensual (hlm. 15).

putusan logis (*istinbath*) yang pasti. Karena itu, filsafat adalah sejenis pengetahuan yang lebih unggul dibanding agama (*millah*), karena *millah* didasarkan atas metode persuasif (*al-iqna'*).

Kemudian, bagi Al-Farâbî, filsafat merujuk pada kebenaran abadi atau kebijaksanaan (*al-hikmah*) yang terletak pada jantung setiap tradisi. Ini dapat diidentifikasi dengan *philosophia perennis* yang diajarkan oleh Leibniz dan secara komprehensif dijelaskan dalam abad ini oleh Schuon.¹⁶ Berbicara mengenai beberapa tokoh kuno pemilik kebijaksanaan tradisional ini, Al-Farâbî menulis:

Konon, dahulu kala ilmu ini terdapat di kalangan orang-orang Kaldea, yang merupakan bangsa Irak, kemudian bangsa Mesir, dari sini lantas diteruskan pada bangsa Yunani, dan bertahan di situ hingga diwariskan pada bangsa Syiria, dan selanjutnya, bangsa Arab. Segala sesuatu yang terkandung dalam ilmu tersebut dijelaskan dalam bahasa Yunani, kemudian Syiria, dan akhirnya Arab.¹⁷

Dikatakan Al-Farâbî, bangsa Yunani menyebut pengetahuan tentang kebenaran abadi ini kebijaksanaan “paripurna” sekaligus kebijaksanaan tertinggi. Mereka menyebut perolehan pengetahuan seperti itu sebagai ‘ilmu’, dan mengistilahkan keadaan ilmiah pikiran sebagai ‘filsafat’. Yang dimaksud dengan yang terakhir ini adalah tidak lain pencarian dan kecintaan pada kebijaksanaan tertinggi. Menurut Al-Farâbî, orang-orang Yunani juga berpendapat bahwa secara potensial kebijaksanaan ini memasukkan setiap jenis kebaikan. Berdasarkan alasan ini, filsafat lantas disebut sebagai ilmu dari segala ilmu, induk dari segala ilmu, kebijaksanaan dari segala kebijaksanaan dan seni dari segala seni. Maksud mereka sebenarnya, tutur Al-Farâbî, adalah seni yang memanfaatkan segala

¹⁶ Lihat Al-Farâbî, *The transcendent Unity of Religion, Stations of Wisdom, Light on the Ancient Worlds, Esoterism as Principle and Way, Gnosis: Divine Wisdom*, disamping karya-karya lain yang telah saya kutip sebelumnya.

¹⁷ Al-Farâbî, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, hlm. 43.

kesenian, kebajikan yang memanfaatkan segala kebajikan, dan kebijaksanaan yang memanfaatkan segala kebijaksanaan.

Al-Farâbî agaknya sadar sepenuhnya akan fakta-fakta berikut: sementara esensi dari kebijaksanaan abadi ini satu dan sama dalam setiap tradisi, sejauh ini tidak diteukan model pengungkapan yang sama pada tradisi-tradisi ini. Tetapi, Al-Farâbî tidak menjelaskan deskripsi cara pengungkapan ini dalam kasus tradisi pra-Yunani. Tetapi dia menyebut filosof-filosof Yunani, tepatnya Plato dan Aristoteles, khususnya lagi Aristoteles, sebagai pencipta¹⁸ bentuk-bentuk pengungkapan dan penjelasan baru dari kebijaksanaan kuno ini, berupa pengungkapan dialektis atau logis. Pengetahuan tentang bentuk-bentuknya baru diwarisi oleh Islam melalui orang-orang Kristen Syiria.

Sebagaimana telah kita lihat, Al-Farâbî mendefinisikan kebijaksanaan tertinggi sebagai “pengetahuan paling tinggi tentang Yang Maha Esa sebagai Sebab Pertama dari setiap eksistensi sekaligus Kebenaran Pertama yang merupakan sumber dari setiap kebenaran.” Mengikuti Aristoteles, Al-Farâbî menggunakan istilah filsafat untuk merujuk pada pengetahuan metafisis yang

¹⁸ Filsafat yang menjelaskan deskripsi ini diwariskan kepada kita oleh orang-orang Yunani yang mendapatkannya dari Plato dan Aristoteles. Mereka telah memberikan kepada kita pengetahuan tentang filsafat, tetapi tidak memberikan cara-cara menegakkannya kembali ketika filsafat itu lenyap atau terkacaukan.” *Ibid*, hlm. 50.

Meskipun pandangan Al-Farâbî tentang Plato dan Aristoteles menyatakan bahwa ‘tujuan mereka sama’ dan mereka bermaksud menawarkan satu filsafat yang sama, ‘namun dia juga tahu jelas akan kenyataan bahwa metode-metode mereka dalam menjelaskan filsafat berbeda. Karena itu, dalam mukadimah, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, Al-Farâbî menulis: “Aristoteles melihat kesempurnaan manusia sebagaimana halnya Plato dan bahkan lebih dari itu. Tetapi, karena kesempurnaan manusia tidak terbukti dengan sendirinya atau tidak mudah dijelaskan dengan suatu demonstrasi yang menumbuhkan keyakinan, dia beranggapan lebih tepat memulainya dari suatu posisi yang lebih rendah daripada posisi tempat Plato memulai.” *Ibid*, hlm.71. Dalam *Harmonization of the Opinions of Plato and Aristotle*, Al-Farâbî juga mengaitkan perbedaan metodologis Aristoteles dari Plato dengan menyebutkan “kelebihan kekuatan alami” yang dimiliki oleh Aristoteles, dalam merumuskan kebenaran-kebenaran metafisisnya, tidak memulainya dari kebenaran-kebenaran itu sendiri tetapi mengawalinya dari dunia indra-indra dan pengalaman umum, baru naik pada kebenaran-kebenaran itu.

diungkapkan dalam bentuk-bentuk rasional serta ilmu-ilmu yang dijabarkan dari pengetahuan metafisis yang didasarkan pada metode demonstrasi yang meyakinkan. Karena itu, filsafat Al-Farâbî terdiri dari empat bagian: ilmu-ilmu matematis, fisika (filsafat alam), metafisika, dan ilmu tentang masyarakat (politik).

Perbedaan filosofis-agama sebagaimana telah dirumuskan Al-Farâbî, lagi-lagi, menjadi fokus pemusatan ilmu dalam pemikirannya. Ketika perbedaan ini diterapkan baik pada dimensi teoretis maupun praktis dari wahyu, seperti dikemukakan sebelumnya, kita akan sampai pada hasil yang menyoroti lebih jauh perlakuan Al-Farâbî terhadap ilmu-ilmu religius dalam klasifikasinya dikaitkan dengan ilmu-ilmu filosofis. *Kalam* dan *fiqh*, satu-satunya ilmu-ilmu religius¹⁹ yang muncul dalam klasifikasinya, bagi Al-Farâbî adalah ilmu-ilmu eksternal atau esoterik dari dimensi-dimensi wahyu secara teoretis dan praktis. Sementara metafisika (*al-'ilm al-ilahi*) dan politik (*al-'ilm al-madani*) berturut-turut merupakan mitra filosofisnya.

3. Pengertian Ilmu Menurut Auguste Comte

Sebelum mengurai pengertian ilmu menurut Auguste Comte, penyusun akan mencoba menelusuri bagaimana pemahaman kata teori dan pengetahuan mengalami pergeseran di dalam sejarah pemikiran Barat, di mana pemikiran Auguste Comte juga ikut berperan dalam pergeseran tersebut. Karena

¹⁹ Religius adalah sebagaimana umumnya dipahami dan bukan dalam pengertian mempunyai monopoli atau eksklusivitas terhadap pengetahuan Tuhan, sekaligus mempunyai wilayah yang biasanya dianggap berkaitan dengan agama. Karena, dalam pengertian universal, istilah 'religius', metafisika dan politik Al-Farâbî juga berkarakter religius.

pengetahuan manusia dirumuskan ke dalam bentuk teori-teori, memahami pergeseran makna kata itu berarti juga mengungkit pemahaman manusia mengenai pengetahuan yang dianggap benar.

Munculnya pemikiran filosofis dalam masyarakat Yunani menimbulkan demitologisasi pemikiran mistis. Melalui ungkapan-ungkapan filosofis, teori mulai dijauhkan dari ritus-ritus keagamaan, meskipun arti harfiahnya tetap, yaitu 'memandang'. Dalam pemikiran filosofis, teori berarti 'kontemplasi atas kosmos'. Para filsuf memandang alam semesta dan menemukan suatu tertib yang tidak berubah-ubah, yaitu suatu *macrocosmos*. Dengan 'memandang' makrokosmos, sang filsuf menyadari adanya gerak ilmiah dan nada-nada harmonis yang sama di dalam dirinya sendiri. Apa yang dilakukannya adalah menyesuaikan diri dengan tertib alam semesta itu. Tertib harmonis makrokosmos merupakan keadaan yang baik dan pengetahuan akan yang baik itu mendorongnya untuk mewujudkan tertib itu dalam tingkah-laku kehidupannya sendiri. Dengan jalan ini sang filsuf melakukan kegiatan yang disebut *mimesis* (meniru). 'Kontemplasi atas kosmos' menjadi tingkah-laku praktis melalui kesadaran dirinya sebagai *microcosmos*.

Bersamaan dengan munculnya filsafat di Yunani, teori juga mulai dipisahkan dari *praxis*. Dengan mengartikan teori sebagai kontemplasi atas kosmos, filsafat telah menarik garis batas antara *Ada* dan *Waktu*, yaitu antara yang tetap dan yang berubah-ubah. Inilah bibit cara berpikir yang menyebabkan lahirnya teori dan ilmu pengetahuan dalam sejarah pemikiran manusia. Melalui teori, filsuf mulai menyusun konsep-konsep tentang ke-apa-an (hakikat) benda-benda dan apa yang disebut hakikat itu tak lain dari inti kenyataan yang tak

berubah-ubah. Dengan berusaha mengangkat pemahamannya ke dalam rumusan-rumusan yang tak berubah-ubah, filsuf berkehendak untuk menerapkan pemahaman konseptual itu pada berbagai situasi. Pemahaman semacam itu dipandang sebagai pengetahuan sejati dan untuk memperoleh pengetahuan sejati itu teori mesti semakin dimurnikan dari unsur-unsur yang berubah-ubah, yakni dorongan-dorongan dan perasaan-perasaan subjektif manusia sendiri. Sikap mengambil jarak dan membersihkan pengetahuan dari dorongan-dorongan empiris itu disebut 'sikap teoretis murni'. Dengan sikap itu manusia dapat memahami kenyataan sebagaimana adanya. 'Kontemplasi atas kosmos' kemudian menjadi 'kontemplasi bebas-kepentingan'. Dengan menekan kepentingan, manusia membebaskan diri dari dorongan-dorongan dan perasaan-perasaannya yang dianggapnya sebagai kekuatan jahat. Dengan kata lain, *katharsis* yang semula dialami lewat upacara-upacara mitis sekarang dicapai lewat kemauan manusia sendiri, yakni melalui teori.

Dalam sejarah filsafat, pemahaman seperti di atas berlangsung dalam dua jalur.²⁰ Pada jalur pertama berdiri Plato yang menekankan peranan *intuisi*. Plato beranggapan bahwa pengetahuan sejati adalah pengetahuan tunggal yang tidak berubah-ubah, yaitu pengetahuan yang menangkap idea-idea. Pengetahuan manusia bersifat *apriori*, sudah melekat pada rasio itu sendiri, maka tugas manusia hanyalah mengingat kembali apa yang menjadi *apriori* di dalam rasionya, yaitu idea-idea. Untuk itu manusia harus terus menerus membersihkan pengetahuannya dari unsur-unsur yang berubah-ubah agar dapat menembus

²⁰ Lihat, K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1981), hlm. 45-72.

hakikat kenyataan atau idea-idea. Pada jalur kedua berdiri Aristoteles yang mengutamakan peranan *abstraksi*. Baginya pengetahuan sejati adalah hasil pengamatan empiris. Pengetahuan bersifat *aposteriori*, maka tugas manusia adalah mengamati unsur-unsur yang berubah-ubah dan melakukan abstraksi atas unsur-unsur itu sehingga dari yang partikular diperoleh yang universal. Untuk melakukan abstraksi inipun manusia harus membersihkan diri dari unsur-unsur yang berubah-ubah.

Kedua jalur itu menampakkan diri kembali di dalam filsafat modern. Pada jalur pertama tampil aliran rasionalisme yang dirintis oleh bapak filsafat modern, René Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, dan Wolff. Mereka beranggapan bahwa pengetahuan sejati dapat diperoleh dalam rasio sendiri dan bersifat *apriori*. Pengetahuan *apriori* semacam itu disebut pengetahuan transendental karena mengatasi pengamatan empiris yang bersifat khusus dan berubah-ubah. Pengetahuan manusia dipandang universal dan transhistoris. Pada jalur lainnya tampil aliran empirisme dari para pemikir seperti Hobbes, Locke, Berkeley, dan Hume. Mereka beranggapan bahwa pengetahuan sejati dapat diperoleh hanya lewat pengamatan empiris dan karenanya bersifat *aposteriori*. Pengetahuan semacam ini disebut pengetahuan empiris karena mendasarkan diri pada pengalaman. Dengan demikian, meskipun pangkal perolehan pengetahuan keduanya berbeda, keduanya sama-sama berkeyakinan bahwa suatu teori murni

mungkin diperoleh dengan jalan membersihkan pengetahuan dari dorongan-dorongan dan kepentingan-kepentingan manusiawi.²¹

Sudah sejak Francis Bacon (1561-1625), bapak ilmu pengetahuan modern, pengetahuan empiris-analitis yang kemudian menjadi ilmu-ilmu alam direfleksikan secara filosofis sebagai pengetahuan yang sah tentang kenyataan. Melalui rasionalisme dan empirisme, ilmu-ilmu alam itu memperkembangkan konsep teori murni. Dari arus perkembangan filsafat tersebut, lahirlah positivisme yang dirintis oleh Auguste Comte (1798-1857). Positivisme adalah puncak pembersihan pengetahuan dari kepentingan dan awal pencapaian cita-cita untuk memperoleh pengetahuan demi pengetahuan, yaitu teori yang dipisahkan dari *praxis* hidup manusia. Positivisme menganggap pengetahuan mengenai fakta objektif sebagai pengetahuan yang sah. Dengan menyingkirkan pengetahuan yang melampaui fakta, positivisme mengakhiri riwayat ontologi atau metafisika, karena ontologi menelaah apa yang melampaui fakta indrawi. Sungguhpun demikian darah sang ibu, ontologi, tetap mengalir dalam diri si anak, positivisme. Positivisme tak sanggup melepaskan diri sungguh-sungguh dari ontologi. Kaitan keduanya nampak dalam konsep teori yang dianut, yaitu teori yang bebas dari kepentingan-kepentingan manusiawi.

Positivisme awal melahirkan sosiologi, ilmu pengetahuan sosial. Comte memandang sosiologi berada pada titik kulminasi perkembangan berbagai disiplin ilmiah, puncak perkembangan positivisme sendiri. Sebenarnya macam pengetahuan yang kemudian menjadi sosiologi itu tidak memiliki kaitan apa-apa

²¹ Lihat, F. Budi Hardiman, *Kritik Idiologi; Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 8. Bandingkan dengan Sindhunata, *Dilema Usaha Manusia rasional* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 9.

dengan tradisi ontologi maupun ilmu-ilmu alam. Ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu historis-hermeneutis menyoroti bidang-bidang intersubjektif yang berubah-ubah. Apa yang terjadi dalam pergaulan manusia dalam masyarakat bukanlah fakta mati melainkan hanyalah pendapat-pendapat orang atas interaksi mereka. Yang sebenarnya hendak dicapai dalam setiap interaksi adalah pemahaman timbal balik. Akan tetapi dalam semangat positivisme, ilmu-ilmu historis hermeneutis mengklaim diri sebagai 'ilmu yang ilmiah' dengan bersandar pada model teori ilmu-ilmu alam. Di sini pun sikap teoretis murni menjadi tuntutan bagi sang ilmuwan sosial. Dengan demikian ilmu-ilmu sosial menjadi 'positivistis'.

Sikap positivistis yang dianut oleh ilmu-ilmu sosial mengandung tiga pengandaian yang saling berkaitan.²² *Pertama*, bahwa prosedur-prosedur metodologis dari ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Gejala-gejala subjektivitas manusia, kepentingan maupun kehendak manusiawi, tidak mengganggu objek pengamatan, yaitu tingkah-laku sosial manusia. Dengan cara ini objek pengamatan disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua*, hasil-hasil penelitian itu dapat dirumuskan dalam bentuk 'hukum-hukum' seperti dalam ilmu-ilmu alam. *Ketiga*, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis manusia. Ilmu-ilmu sosial, seperti ilmu-ilmu alam, bersifat netral, bebas dari nilai.

²² Lihat, Anthony Giddens (ed), *Positivism and Sociology* (London: Heinemann, 1975), hlm. 3-4.

Positivisme bukanlah sekedar salah satu aliran teori pengetahuan yang pernah ada dalam sejarah, melainkan terlebih suatu kesadaran manusia Barat. Positivisme adalah kesadaran positivistic tentang kenyataan, khususnya sebagaimana diamati oleh ilmu-ilmu alam. Di dalam filsafat abad kita ini, pemikiran positivistic itu tampil dalam gagasan-gagasan Lingkaran Wina.²³ Sejiwa dengan bapak positivisme, Comte, mereka mencita-citakan suatu ilmu pengetahuan yang terpadu (*Einheit swissenschaft*), puncak perwujudan pengetahuan sejati umat manusia. Dengan tegas dimanifestokan:

“Membangun kesatuan pengetahuan merupakan tugas sejarah dan filsafat. Demikian pula Lingkaran Wina tidak melupakan tugas itu. Orang tidak dapat diam-diam menyetujui suatu kesejajaran dari sistem-sistem konseptual dari fisika, biologi, psikologi, sosiologi, dan ilmu-ilmu historis, seolah-olah ilmu-ilmu itu tak dapat dibandingkan satu sama lain, dan seolah-olah dalam masing-masing ilmu itu diucapkan bahasa yang berlainan satu sama lain... hukum-hukum dan konsep-konsep dari ilmu-ilmu khusus itu seharusnya termasuk di dalam satu sistem tunggal, hukum-hukum dan konsep-konsep itu tak dapat begitu saja bersesuaian tanpa kaitan. Keduanya harus membentuk ilmu pengetahuan terpadu dengan satu sistem konseptual (satu bahasa bagi segala ilmu pengetahuan)...²⁴

²³ Lingkaran Wina adalah suatu kelompok yang terdiri dari sarjana-sarjana ilmu pasti dan ilmu alam di Wina, ibukota Austria. Kelompok ini didirikan oleh Moritz Schlick pada tahun 1924, namun pertemuan-pertemuannya sudah berlangsung sejak tahun 1922. Anggota-anggotanya antara lain; Moritz Schlick (1882-1936), Hans Hahn (1880-1934), Otto Neurath (1882-1945), Hans Reichenbach (1891-1955), Victor Craft (1880-1975), Rudolf Carnap (1891-1970). Masa hidup Lingkaran Wina hanya singkat. Setelah Austria direbut Jerman pada tahun 1938, Lingkaran Wina dibubarkan. Tokoh-tokoh utamanya mengungsi ke Inggris dan Amerika, dengan demikian penyebaran gagasan neopositivisme sangat meningkat. Lihat Bernard Delfgaauw, *Filsafat Abad 20*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988). Terj. Soejono Soemargono, hlm., 115. Lihat juga Titus, Smith, Nolan, *Persoalan-persoalan Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991). Terj. H.M. Rasjidi., hlm., 154.

²⁴ Beberapa pokok gagasan Lingkaran Wina adalah sebagai berikut: (1) Mereka menolak pembedaan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial, (2) menganggap pernyataan-pernyataan yang tak dapat diverifikasi, seperti etika, estetika dan metafisika, sebagai pernyataan-pernyataan yang tak bermakna atau nonsense, (3) berusaha mempersatukan semua ilmu pengetahuan di dalam satu bahasa ilmiah yang universal, dan (4) memandang tugas filsafat sebagai analisis atas kata-kata atau pernyataan-pernyataan. Lihat KRAFT, V, *The Vienna Circle: The Origin of Neo-Positivism*, (New York: Greenwood Press, 1979), hlm. 160-161.

Bahasa bagi ilmu pengetahuan terpadukan itu adalah bahasa positivistic, yaitu klaim-klaim tentang fakta objektif. Di luar ucapan-ucapan positif dinilai sebagai *nonsense*, misalnya klaim-klaim moral, ucapan-ucapan estetis dan ontologi. Ketiganya dianggap nonsense karena tak dapat diverifikasikan.

Memuncak pada positivisme kontemporer, pemikiran manusia sendiri telah menghancurkan konsep teori sebagai *bios theoretikos*. Akan tetapi, seperti telah disebut di atas, ilmu-ilmu positif menerima warisan ontologi dalam dua hal. Pertama, mereka mewarisi sikap teoretis murni sebagai metodologi dan kedua, mereka masih menyimpan pengandaian dasar ontologi bahwa struktur dunia dan struktur masyarakat tidak tergantung dari subjek yang mengetahuinya. Positivisme telah membangun dinding tebal di antara pengetahuan dan kehidupan praktis manusia.

Berpijak pada pemahaman tersebut, Auguste Comte mengartikan kata *tahu* (pengetahuan) dengan menandakan suatu pengetahuan tertentu. Berbeda dengan ilmu, pengetahuan didasarkan atas pengalaman dan pemahaman sendiri. Sedangkan “ilmu tidak pernah mengartikan kepingan pengetahuan lewat satu putusan tersendiri; sebaliknya, ilmu menandakan seluruh kesatuan ide yang mengacu ke objek (atau alam objek) yang sama dan saling berkaitan secara logis”.²⁵ Karena itu, koherensi sistematis adalah hakikat ilmu. Prinsip objek dan hubungan-hubungannya yang pokok tercermin dalam kaitan-kaitan logis yang dapat dilihat dengan jelas. Bahwa prinsip-prinsip metafisis objek, menurut Comte, menyingkapkan dirinya kepada kita dalam prosedur ilmu secara lamban,

²⁵ Auguste Comte, *The Positive Philosophy*, Terj. Harried Martineau dari *Cours de Philosophie Positive*, (New York: AMN Press Inc, 1974), hlm. 27.

didasarkan pada sifat khusus intelek kita yang tidak hanya dicirikan oleh visi rohani terhadap realitas tetapi juga oleh berpikir.

Oleh karena itu, menurut Comte, ilmu tidak memerlukan kepastian lengkap berkenaan dengan masing-masing penalaran perorangan, sebab ilmu dapat memuat di dalam dirinya sendiri hipotesis-hipotesis dan teori-teori yang belum sepenuhnya dimantapkan. Di lain pihak, seringkali berkaitan dengan konsep ilmu (pengetahuan ilmiah) adalah ide bahwa metode-metode yang berhasil dan hasil-hasil yang terbukti pada dasarnya harus terbuka kepada semua pencari ilmu.

B. Pengertian Umum Klasifikasi Ilmu

Dari pelbagai pengertian ilmu menurut kedua tokoh tersebut di atas, akhirnya sampailah pada pertanyaan apakah yang mendasari klasifikasi dan atau pemisahan satu ilmu dari lainnya? Jawabannya adalah bahwa masalah-masalah yang bisa kita kenali merupakan spektrum yang luas. Dalam spektrum itu, sebagian masalah saling berhubungan erat, sedang sebagian lainnya tidak. Pada sisi lain, pemahaman satu jenis pengetahuan bergantung pada pemahaman lainnya, atau setidaknya pemahaman satu jenis pengetahuan membantu pemahaman lainnya, sementara hubungan ini tidak terwujud pada jenis-jenis pengetahuan lainnya.

Menimbang fakta bahwa memperoleh seluruh ilmu pengetahuan mustahil bagi seseorang, dan walaupun mungkin, tidak semua tergerak untuk itu. Lalu bakat dan selera pribadi dalam menimba pelbagai jenis pengetahuan itu berbeda-beda.

Ditambah lagi adanya kenyataan hubungan erat antara sejumlah pengetahuan serta bergantungnya perolehan yang satu pada lainnya. Sejak dahulu para filsuf memutuskan untuk secara jitu mengklasifikasi topik-topik yang bertalian, kemudian menentukan pelbagai tipe ilmu dan pengetahuan. Beragam ilmu dikategorikan dan kebutuhan atas masing-masingnya dijabarkan, dan akibatnya prioritas masing-masing tertandaskan. Dengan begitu, *pertama*, seorang yang berbakat dan berselera tertentu bisa menemukan apa yang dicarinya dari tumpukan masalah tak terbilang dan jalan untuk mencapai tujuannya. *Kedua*, orang yang hendak mengenal bidang pengetahuan lain bisa mengetahui titik memulai dan mempermudah jalan untuk memperoleh bidang pengetahuan lain itu.²⁶

Dalam epistemologi Islam, ilmu-ilmu dipilah-pilah ke dalam beberapa bagian. Tiap-tiap bagian, pada gilirannya, diletakkan pada kategori dan tingkat tertentu. Secara umum, menurut Muhammad Taqî Mishbâh Yazdî, ilmu dibagi menjadi teoretis dan praktis. Ilmu-ilmu teoretis dipecah menjadi ilmu-ilmu alam (kosmogoni, mineralogi, botani, dan zoologi), matematika (aritmatika, geometri, astronomi, dan musik) dan teologi (metafisika atau perbincangan tentang wujud). Sedangkan ilmu-ilmu praktis dipecah menjadi etika, ekonomi, politik.²⁷

Sementara dalam epistemologi Barat, setidaknya ada beberapa pandangan yang terkait dengan klasifikasi ilmu. Di antaranya adalah Christian Wolff yang mengklasifikasi ilmu pengetahuan ke dalam tiga kelompok besar, yaitu

²⁶ Pembahasan sederhana tentang latar belakang pemilahan ilmu-ilmu ke dalam beberapa bagian, lihat, Muhammad Taqî Mishbâh Yazdî, *Philosophical Instructions: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, terj. Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 34.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 37.

pengetahuan empiris, matematika, dan filsafat.²⁸ Sementara Karl Raimund Popper mengemukakan bahwa sistem ilmu pengetahuan manusia dapat dikelompokkan ke dalam tiga Dunia (*World*), yaitu Dunia I, Dunia II, dan Dunia III. Popper menyatakan bahwa Dunia I merupakan kenyataan fisis dunia, sedangkan Dunia II adalah kejadian dan kenyataan psikis dalam diri manusia, dan Dunia III yaitu segala hipotesa, hukum, dan teori ciptaan manusia dan hasil kerjasama antara Dunia I dan Dunia II, serta seluruh bidang kebudayaan, seni, metafisik, agama, dan lain sebagainya.

Pandangan Popper yang menguraikan terjadinya ilmu empiris melalui jalan hipotesa untuk kemudian diberlakukan prinsip falsifikasi ditanggapi oleh Thomas S. Kuhn. Bahwa sejarah ilmu pengetahuan hanya dipergunakan Popper sebagai “bukti” untuk mempertahankan pendapatnya.²⁹ Kuhn justru lebih mementingkan sejarah ilmu sebagai titik tolak penyelidikan. Filsafat ilmu harus berguru kepada sejarah ilmu, sehingga dapat memahami kenyataan ilmu dan aktifitas ilmiah yang sesungguhnya. Kuhn berpendapat bahwa perkembangan atau kemajuan ilmiah bersifat revolusioner, bukan kumulatif sebagaimana anggapan sebelumnya. Revolusi ilmiah itu, menurut Kuhn, pertama-tama menyentuh wilayah paradigma, yaitu cara pandang terhadap dunia dan contoh-contoh prestasi atau praktek ilmiah kongkrit.³⁰

²⁸ Charles H. Patterson, *Western Philosophy*, Vol. II, (Nebraska: Cliff's Notes Inc., 1971), hlm. 53-54. Lihat juga, Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 36

²⁹ Chris Verhaak & Robert Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah atas Cara Kerja Ilmu-ilmu* (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 164.

³⁰ Thomas S. Kuhn, *The Structure Of Scientific Revolution*. Terj. Tjun Surjaman, (Bandung: Rosda Karya, 2000), hlm. 92.

1. Tolok-ukur Klasifikasi Ilmu

Adapun tolok-ukur dan standar yang dipakai untuk mengelompokkan dan memilah pelbagai ilmu adalah bahwa ilmu dapat diklasifikasi sesuai dengan beragam standar, di antara yang terpenting adalah sebagai berikut:

A. Menurut metode dan prosedur penelitian. Dari sini dapat dijelaskan bahwa berdasarkan metode umum penyelidikannya, semua ilmu dapat dipecah menjadi tiga kelompok:

1. Ilmu-ilmu rasional, yang diselidiki lewat bukti-bukti rasional dan penyimpulan mental belaka, seperti logika dan filsafat ketuhanan.
2. Ilmu-ilmu empiris, yang diverifikasi lewat metode-metode empiris, seperti fisika, kimia, dan biologi.
3. Ilmu-ilmu nukilan (*narrative science*), yang ditilik lewat dokumentasi naratif atau historis, seperti sejarah, biografi, dan fiqh.

B. Menurut tujuan dan sasaran. Tolok-ukur lain untuk mengelompokkan ilmu ialah berdasarkan pelbagai manfaat dan akibatnya. Inilah tujuan dan sasaran yang dituju oleh mereka yang hendak mempelajarinya, semisal tujuan-tujuan material, spiritual, individual, dan sosial dari ilmu bersangkutan. Jelas bahwa orang yang hendak mencari jalan penyempurnaan spiritual harus mempelajari berbagai hal yang tidak dibutuhkan oleh seorang yang ingin menjadi pengusaha dengan berbisnis. Begitu pula seorang pemimpin masyarakat membutuhkan jenis pengetahuan yang khusus. Karenanya, ilmu-ilmu manusia juga bisa diklasifikasi sesuai dengan tujuan-tujuan tersebut.

C. Menurut Pokok soal (*subject matter*). Mengingat bahwa semua masalah mempunyai pokok soal dan sejumlah soal bisa dihimpun dalam satu topik induk, maka topik induk inilah yang berperan sebagai poros bagi semua masalah yang dibawahnya, seperti angka adalah pokok masalah aritmatika, dan tubuh manusia adalah pokok masalah ilmu kedokteran.

Klasifikasi ilmu berdasarkan pokok-pokok masalah kiranya lebih menjamin tercapainya tujuan pemilahan ilmu, lantaran dengan metode ini kaitan-kaitan internal dalam tatanan dan susunan ilmu tetap terpelihara. Oleh sebab itu, sejak dahulu para filsuf besar, Islam maupun Barat, menggunakan metode ini dalam klasifikasi ilmu mereka.³¹ Tetapi, dalam penubdevisian kita dapat mempertimbangkan metode-metode lain. Umpamanya, seorang bisa menetapkan suatu ilmu bernama teologi, yang pokok masalahnya berkisar tentang Tuhan Mahabesar. Lalu, ilmu ini sendiri dapat disubdevisikan ke dalam teologi filosofis, gnostis, dan religius, yang masing-masingnya dapat diselidiki dengan prosedur yang khas. Dalam kenyataannya, tolok-ukur subdevisi ini ialah metode penelitiannya. Dengan cara sama, pokok masalah matematika bisa dibagi menjadi beberapa cabang berdasarkan tujuan spesifiknya masing-masing, seperti matematika fisika dan matematika ekonomi. Dengan begitu, kita telah menggabungkan pelbagai tolok-ukur klasifikasi ilmu secara seksama.

³¹ Seiring dengan perkembangan waktu, ilmu mengalami berbagai macam pengklasifikasian. "Trichotomy" Scheller menyebutkan tiga jenis ilmu, yakni: ilmu instrumental (*herrschaftswissen*), ilmu intelektual (*bildungswissen*), dan ilmu spiritual (*erlosungswissen*). Lihat, Robert E. Rich (ed.), *The Knowledge Cycle*, (London: Sage Publication, 1981), hlm. 14.

2. Subdevisi (Cabang-cabang) Ilmu

Dari penjelasan di atas kita mengetahui bahwa klasifikasi ilmu bertujuan untuk sejauh mungkin memudahkan pengajaran dan menggapai cita-cita pendidikan. Pada saat ketika pengetahuan manusia masih terbatas, mudah saja membagi semua ilmu dalam beberapa kelompok. Umpamanya, pada zaman dahulu masih mungkin kita memandang zoologi sebagai ilmu tunggal dan bahkan mencakup masalah-masalah yang terpaut dengan manusia. Lambat laun, seiring dengan melebarnya lingkaran masalah, terutama sejak beragam perangkat ilmiah digunakan untuk penyelidikan soal-soal empiris, lebih dari lain-lainnya, ilmu-ilmu empiris terbagi-bagi ke dalam sekian banyak cabang, dan setiap ilmu dibelah menjadi ilmu yang lebih partikular. Dan laju proses ini kian hari kian meningkat.

Perkembangan ilmu sangat cepat sekali sehingga melahirkan beratus-ratus cabang. Jujun S. Suriasumantri memperkirakan sekitar enam ratus lima puluh cabang ilmu yang kebanyakan belum dikenal oleh orang-orang awam. Cabang-cabang ini lahir karena adanya hasrat melakukan spesialisasi atas satu bidang kajian tertentu untuk meningkatkan kualitas pencermatan dan membatasi objek formal (objek ontologis) suatu disiplin keilmuan. Menurut Jujun S. Suriasumantri, pada dasarnya cabang-cabang ilmu tersebut berkembang dari dua cabang utama: *Pertama*, filsafat alam yang kemudian menjadi rumpun ilmu-ilmu kealaman (*the natural science*). *Kedua*, filsafat moral yang kemudian berkembang menjadi ilmu-ilmu sosial (*the social science*). Ilmu alam terbagi lagi menjadi dua kelompok, yakni ilmu fisika (*the physical science*) dan ilmu hayat (*the biological science*). Ilmu alam bertujuan mempelajari zat yang membentuk alam semesta bercabang

lagi menjadi fisika (mempelajari masa dan energi), kimia (mempelajari substansi zat), astronomi (mempelajari benda-benda langit).³²

Tiap-tiap cabang ilmu ini kemudian membentuk ranting-ranting baru, seperti: fisika berkembang menjadi mekanika, hidrodinamika, bunyi, cahaya, panas, kelistrikan, dan magnetisme, fisika nuklir dan kimia fisika. Sampai tahap ini, kelompok ilmu ini termasuk ke dalam ilmu-ilmu murni, yaitu kumpulan teori ilmiah yang bersifat mendasar dan teoretis yang belum dikaitkan dengan masalah-masalah kehidupan manusia. Ilmu-ilmu murni inipun berkembang menjadi ilmu terapan yang merupakan aplikasi ilmu murni terhadap masalah-masalah kehidupan manusia yang bersifat praktis, seperti berikut ini:³³

ILMU MURNI

ILMU TERAPAN

Mekanika -----	Mekanika Teknik
Hidrodinamika -----	Teknik Aeronautika
Cahaya dan Optik -----	Teknik Iluminasi
Kelistrikan/Magnetisme -----	Teknis Elektronika

Secara umum, subdevisi (cabang-cabang) ilmu terjadi dalam beberapa pola berikut:

- a. Pola pertama berasal dari bagian-bagian kecil pokok masalah suatu ilmu sebagai keseluruhan, dan setiap bagian kecil pokok masalah itu menjadi cabang baru, seperti endokrinologi atau genetika. Jelas bahwa

³² Selanjutnya, lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Sinar Harapan, 2000), hlm. 93-95. Bandingkan dengan buku karya A.B. Shah, *Metodologi Ilmu Pengetahuan*. Terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), hlm. 27.

³³ Lihat, Juhana S. Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam dan Penerapannya di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 16.

pencabangan semacam itu dikhususkan pada ilmu yang subjek ilmu dan pokok masalahnya mempunyai hubungan keseluruhan dan bagian-bagiannya.

- b. Pola lainnya terjadi ketika tipe-tipe yang lebih partikular dan kelas-kelas yang lebih terbatas diambil dari topik universal, seperti entomologi dan bakteriologi. Subdevisi semacam ini timbul dalam ilmu-ilmu yang hubungan antara pokok ilmu dan pokok masalahnya mempunyai hubungan universal dan partikular, bukan hubungan keseluruhan dan bagian-bagiannya.
- c. Pola lain terjadi manakala berbagai metode penelitian yang dijadikan ukuran sekunder menimbulkan cabang-cabang baru dari suatu ilmu induk, meskipun pokok masalah ilmu tersebut tetap terjaga. Hal ini terjadi pada masalah-masalah yang bisa diteliti dan dipecahkan melalui berbagai cara, seperti dalam teologi filosofis, teologi mistis, dan teologi religius.
- d. Pola lainnya terjadi bila berbagai tujuan dijadikan sebagai subkriteria, dan soal-soal yang sejalan dengan masing-masing tujuan diperkenalkan sebagai cabang tertentu dari ilmu induk, seperti telah disebutkan dalam kasus matematika.

C. Pengertian Klasifikasi Ilmu Menurut Al-Farâbî

Berbicara mengenai klasifikasi ilmu sama saja dengan bicara tentang alasan mengapa satu ilmu diberi peringkat lebih tinggi atau lebih diutamakan daripada ilmu-ilmu lainnya. Menurut Al-Farâbî, alasan tepat bagi pemeringkatan

seperti itu terdiri dari satu hingga tiga elemen. Dalam *Risalah tentang Keutamaan Ilmu dan Seni*, sebagaimana dikutip Osman Bakar, Al-Farâbî menulis:

“Keutamaan ilmu dan seni didasarkan pada salah satu dari tiga hal berikut ini: kemuliaan materi subjeknya, kedalaman bukti-buktinya, atau keluasan manfaatnya, apakah baru diduga atautkah memang sudah dirasakan. Dari sisi keluasan manfaatnya, salah satu contoh (ilmu dan seni) yang lebih utama daripada ilmu dan seni lainnya, adalah ilmu-ilmu agama (*al-ulûm al-syar’îyah*) dan pertukangan yang dibutuhkan setiap masa oleh setiap bangsa. Ditinjau dari kedalaman buktinya, ilmu dan seni yang lebih utama contohnya saja geometri (*al-handasah*). Sedangkan dari aspek keilmuan materi subjeknya, ilmu dan seni yang lebih utama dibanding ilmu lain contohnya astronomi (*ilm al-nujûm*). Bagaimanapun dua atau tiga unsur tersebut dapat dikombinasikan dalam satu jenis ilmu seperti metafisika (*al-ilm al-ilâhî*).”³⁴

Dalam pengertian di atas, Al-Farâbî menyitir tiga kriteria yang menyusun klasifikasi ilmu. *Pertama*, kemuliaan materi subjek (*syaraf al-maudhû’*), berasal dari prinsip fundamental ontologi, yaitu bahwa dunia wujud tersusun secara hierarkis. Karena itu, dapat kita katakan kriteria pertama berfungsi untuk menetapkan dasar ontologis hierarki ilmu. Menurut Al-Farâbî, astronomi memenuhi kriteria memiliki materi subjek yang mulia karena berkaitan dengan benda-benda yang paling sempurna, yaitu benda-benda langit atau benda-benda angkasa.³⁵ *Kedua*, kedalaman bukti-bukti (*istiqshâ’ al-barâhin*), didasarkan atas pandangan tentang sistematika pernyataan kebenaran dalam berbagai ilmu yang ditandai oleh perbedaan derajat kejelasan dan keyakinan. Menurut kriteria ini, metode penemuan dan pembuktian kebenaran beberapa ilmu lebih sempurna dan lebih hebat ketimbang ilmu-ilmu lainnya. Atas dasar kriteria kedua ini, Al-Farâbî menganggap geometri lebih unggul daripada ilmu lainnya. Pada kenyataannya, ini

³⁴ Lihat, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, op.cit.*, hlm. 64.

³⁵ Penjelasan Al-Farâbî tentang mengapa benda-benda langit dianggap paling sempurna di antara benda-benda lain dikemukakan Osman Bakar, *ibid*, hlm. 83.

merupakan pandangan yang berlaku pada masa Al-Farâbî. Bukti-bukti geometris pada umumnya dikagumi karena kesempurnaannya. Selama gagasan tentang kedalaman bukti berhubungan secara langsung dengan permasalahan metodologis, kriteria kedua dapat dianggap menetapkan basis metodologis penyusunan hierarki ilmu.

Ketiga, tentang besarnya manfaat (*'izham al-jadwâ*) dari ilmu yang bersangkutan, didasarkan pada fakta bahwa kebutuhan praktis dan spiritual yang berkaitan dengan aspek kehendak jiwa juga tersusun secara hierarkis. Bagi Al-Farâbî, sebagaimana ditunjukkan Osman Bakar, masalah kebutuhan praktis perbuatan manusia serta manfaat objek (termasuk ilmu dan seni) berada dalam wilayah hukum etika. Sebagai contoh pengetahuan yang dianggap utama berdasarkan kegunaan dan manfaatnya, dia menyebut ilmu-ilmu syariat. Alasannya, gagasan hierarki kebutuhan manusia dan nilai tindakan manusia dalam Islam didasarkan pada ajaran hukum etika syariat.³⁶ Dalam filsafat politiknya yang mengandung etika, Al-Farâbî mendefinisikan kebutuhan praktis manusia dalam batas-batas kategori etis dari hal-hal yang baik dan bermanfaat, sesuai dengan ajaran syariat. Kriteria ketiga berhubungan secara langsung dengan masalah hukum etika. Karena itu ia dapat dijadikan dasar hukum etika hierarki ilmu.

³⁶ Syariat, hukum sakral Islam, diterima oleh kaum Muslimin sebagai penjelmaan kongkret kehendak ilahi. Dengan lain perkataan, dalam Islam, tidak ada wilayah kehidupan manusia yang terletak di luar ruang lingkup perundang-undangan ilahi. Syariat adalah sumber pengetahuan tentang yang benar dan yang salah. Menurut ajaran syariat, terdapat hierarki nilai tindakan manusia dan objek-objek dalam pandangan Tuhan. Setiap objek atau tindakan manusia pasti jatuh dalam salah satu kategori berikut: 1. wajib (*wâjib*), 2. bermanfaat atau dianjurkan (*mandûb*), 3. terlarang (*haram*), 4. tercela (*makrûh*), dan 5. manasuka atau boleh (*mubâh*).

D. Pengertian Klasifikasi Ilmu Menurut Auguste Comte

Dengan menerangkan bahwa karya atau kegiatan manusia itu dapat dibedakan antara yang bersifat spekulatif dan yang bersifat aktif, sehingga dapat dibedakan pula adanya pengetahuan yang teoritis dan yang praksis, Auguste Comte kemudian membagi ilmu pengetahuan yang bersifat spekulatif atau teoritis tadi ke dalam ilmu pengetahuan yang abstrak atau umum dan ilmu pengetahuan yang kongkret atau khusus.³⁷ Ini perlu difahami terlebih dahulu, karena untuk membuktikan adanya kemajuan yang telah dicapai manusia dalam ilmu pengetahuannya, Auguste Comte menempuh cara dengan mengadakan klasifikasi ilmu pengetahuan.³⁸

Auguste Comte mengakui bahwa tujuan ilmu pengetahuan itu pada akhirnya mengarah kepada pencapaian kekuasaan, sebagaimana semboyan mengatakan "*knowledge is power*", namun kita tidak boleh melupakan bahwa di samping itu masih terdapat tujuan lain yang lebih tinggi, yaitu bahwa ilmu pengetahuan memberi kepuasan kepada manusia melalui pengenalan hukum-hukum gejala (fenomena) alam semesta, dan dengan mengenal hukum-hukum gejala tadi, manusia akan mampu meramalkan, dan bahkan mampu pula merubah alam itu untuk kepentingannya.

Dengan demikian kita akan melihat bahwa di samping hukum tiga tahap, juga klasifikasi ilmu yang diadakan oleh Auguste Comte ini, merupakan unsur yang amat penting pula untuk diketahui, dalam kerangka pemahaman kita tentang apa arti klasifikasi ilmu menurut Auguste Comte itu. Auguste Comte berpendapat

³⁷ Auguste Comte, *The Positive Philosophy* (New York: AMN Press Inc, 1974), terj. dari bahasa Prancis oleh Harried Martineau dari *Cours de Philosophie Positive* (1855), hlm. 40.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 41.

bahwa klasifikasi yang dia lakukan adalah yang paling tepat, dan tidak mengandung kesalahan sebagaimana klasifikasi ilmu yang pernah ada sebelumnya. Bahwa klasifikasi ilmu yang pernah ada itu mengandung kesalahan, hal itu menurut Auguste Comte disebabkan karena:

- a. klasifikasi itu dilakukan oleh mereka yang tidak mempunyai pengetahuan yang cukup mengenai sesuatu cabang ilmu yang manapun,
- b. keinginan untuk menyamakan dan menyatukan berbagai bagian dalam sistem intelektual yang sebagian sudah bersifat positif, sedang sebagian yang lain masih bersifat metafisik atau teologi, sehingga mustahil untuk membuat suatu klasifikasi.

Bahkan kemudian Auguste Comte juga menyatakan bahwa usaha untuk menciptakan suatu klasifikasi ilmu sebenarnya terlalu cepat, dan karenanya pasti tidak akan berhasil, sebelum konsep-konsep ilmiah yang berkembang menjadi positif.³⁹ Untuk mengadakan klasifikasi secara tepat, Auguste Comte membenarkan apa yang telah dilakukan oleh para ahli biologi dan zoologi, yang tanpa bersikap atau mempertimbangkan sesuatu secara apriori, hal-hal yang akan dikenakan klasifikasi dipelajari terlebih dahulu.⁴⁰ Diakuinya, bahwa untuk mengadakan klasifikasi ilmu ini, tidaklah semudah yang kita perkirakan, sebab sekalipun cara dan logika kita pergunakan sebaik-baiknya, namun berbagai hal akan ikut tersangkut, sehingga dengan cara apapun kita tidak akan dapat terhindar dari suatu lingkaran visius dalam menciptakan klasifikasi ilmu dalam urutan yang

³⁹ *Ibid.*, hlm. 38.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 39

seharusnya. Hal ini disebabkan karena setiap cabang ilmu dapat diterangkan secara historik dan secara dogmatik.

Kenyataan menunjukkan bahwa sesuatu cabang ilmu secara keseluruhan tidak akan dapat kita pahami tanpa memahami segi kesejarahannya, dan sebaliknya pengetahuan dogmatik mengenai sesuatu cabang ilmu adalah perlu, sekiranya kita ingin mengetahui sejarah cabang ilmu tadi.⁴¹

*...the dogmatic method is forever superseding the historical, as we advance to a higher position in science.*⁴²

Pada dasarnya klasifikasi ilmu pengetahuan yang dikemukakan Auguste Comte sejalan dengan sejarah ilmu pengetahuan itu sendiri, yang menunjukkan bahwa gejala-gejala dalam ilmu pengetahuan yang paling umum akan tampil terlebih dahulu. Kemudian disusul dengan gejala-gejala pengetahuan yang semakin lama semakin rumit dan kompleks dan semakin kongkret. Karena itu, dalam mengemukakan klasifikasi ilmu pengetahuan, Auguste Comte memulai dengan mengamati gejala-gejala yang paling sederhana, yaitu gejala-gejala yang letaknya jauh dari suasana kehidupan sehari-hari. Baginya, inilah cara atau metode yang dia katakan paling tepat, karena urutan atau tingkatan dalam sifat kesederhanaannya dan keumumannya, menentukan kemudahan (fasilitas) yang diperlukan untuk memahami gejala-gejala yang dihadapi.

Dengan mempelajari gejala-gejala yang paling sederhana dan paling umum secara lebih tenang dan rasional, kita akan memperoleh landasan baru bagi ilmu-ilmu pengetahuan yang saling berkaitan untuk dapat berkembang secara

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 42

⁴² *Ibid.*, hlm. 42

lebih cepat, dan dengan mengakhiri pengamatan gejala-gejala yang langsung berkaitan dengan kehidupan manusia, maka urutan dalam klasifikasi yang dikemukakan Auguste Comte, pertama-tama disebutnya ilmu pasti (matematika) yang dikatakan sebagai dasar semua ilmu pengetahuan. Setelah itu disusul dengan ilmu perbintangan (astronomi), kemudian ilmu alam (fisika), kimia, ilmu hayat (biologi), dan akhirnya fisika sosial (atau sosiologi).

Keenam ilmu dasar itu diurutkan sedemikian rupa, mulai dari yang paling abstrak ke yang paling konkret, yang lebih kemudian tergantung pada yang terdahulu. Misalnya, matematika lebih abstrak dari astronomi, dan astronomi tergantung pada matematika. Fisiologi dan biologi menyelidiki hukum-hukum umum yang mengatur makhluk hidup, dan keduanya tergantung pada kimia yang menyelidiki perubahan zat, tapi juga lebih abstrak daripada sosiologi dan diandaikan oleh sosiologi. Sebagai ilmu pengetahuan terakhir, menurut Comte, sosiologi baru berkembang sesudah ilmu-ilmu lain menjadi matang. Sebaliknya sebagai pangkal, matematika bagi Comte adalah model metode ilmiah, bagi ilmu-ilmu lainnya. Akan tetapi baru dalam sosiologi, menurut Comte, ilmu-ilmu mencapai tahap positifnya, yakni: secara penuh memakai metode ilmiah untuk menyelidiki fakta yang paling konkret, yakni: perilaku sosial manusia. Dalam hal ini Comte mengklaim dirinya sebagai orang yang membawa ilmu pengetahuan ke tahap positifnya dalam sosiologi.

Dalam klasifikasi ilmu-ilmu di atas kita tidak melihat psikologi dan etika. Karena, dalam anggapan Comte, psikologi yang ilmiah itu mustahil, sebab psikologi adalah refleksi manusia atas rohnya sendiri, dan roh ini bukan fakta

yang positif, melainkan pengalaman subjektif. Pada zaman Comte psikologi lebih dipahami sebagai psikologi introspektif. Dia belum melihat perkembangan psikologi menjadi psikologi eksperimental seperti sekarang. Lalu, bagaimana dengan etika? Etika dalam arti ilmu normatif tentang apa yang seharusnya ada jelas melampaui yang faktual. Dalam arti ini etika tidak bisa masuk dalam klasifikasinya. Akan tetapi, Comte lalu memperlakukan etika sebagai ilmu tambahan untuk merumuskan hukum-hukum yang memungkinkan kita meramalkan dan merencanakan susunan sosial. Dalam arti ini, etika menjadi tambahan untuk sosiologi.

BAB IV

ANALISIS PERBANDINGAN BASIS KLASIFIKASI ILMU AL-FARÂBÎ DAN AUGUSTE COMTE

Dalam bab ini akan dibahas empat topik utama. Pertama, basis klasifikasi ilmu Al-Farâbî, yakni basis epistemologis, ontologis dan aksiologis, serta teori Al-Farâbî tentang ilmu pengetahuan. Kedua, mendeskripsikan klasifikasi ilmu Al-Farâbî. Ketiga, adalah basis metodologis klasifikasi ilmu Auguste Comte, yang mencakup; hukum tiga tahap dan metode positivisme serta teori ilmu pengetahuan Auguste Comte. Keempat, deskripsi klasifikasi ilmu Auguste Comte. Dan terakhir analisis perbandingan kedua filsuf, serta mencari kasus-kasus yang berkenaan dengan persamaan dan perbedaan dari pemikiran klasifikasi ilmu mereka.

A. Basis Klasifikasi Ilmu Al-Farâbî

1. Basis Epistemologis

Dalam mengkaji basis metodologis secara mendalam terhadap klasifikasi ilmu Al-Farâbî, dan klasifikasi ilmu pemikir lain, tidaklah pantas dilakukan tanpa penyelidikan terlebih dahulu ke dalam aspek-aspek tertentu epistemologinya. Hanya berdasarkan paradigma epistemologis seperti itulah kita dapat menyingkapkan alasan mengapa, misalnya, Al-Farâbî memilih skema klasifikasi ilmu yang dibuatnya, mengapa sejumlah ilmu pada masanya, seperti kimia dan interpretasi mimpi, tidak dimasukkan ke dalam klasifikasinya (meskipun dia menulis risalah tentang itu), dan mengapa ilmu-ilmu fiqih agama (*'ilm al-fiqh*) dan teologi dialektis (*kalâm*) agaknya tidak menduduki posisi sentral dalam perinciannya. Pada kenyataannya, N. Rescher memandang karya Al-Farâbî *Ihsâ*

al-'ulûm, risalah yang berisi klasifikasi, sebagai salah satu karya penting Al-Farâbî tentang epistemologi.¹

Gagasan paling mendasar yang berkaitan dengan epistemologi tradisional Al-Farâbî adalah gagasan tentang kesatuan dan klasifikasi ilmu. Hubungan mendalam antara gagasan ini dan epistemologi tradisional dapat diungkapkan dalam dua pengertian. *Pertama*, gagasan itu adalah hasil penyelidikan tradisional terhadap epistemologi. *Kedua*, gagasan tersebut merupakan basis bagi penyelidikan itu. Pengertian pertama dihasilkan dari penerapan doktrin *Tauhîd* (kesatuan prinsip Ilahi)² pada seluruh wilayah kecerdasan (inteleksi) manusia dan aktivitasnya dalam berpikir serta mengetahui.

Dalam meneliti masalah bagaimana seseorang mengetahui, baik metodologi pengetahuan atau metodologi ilmu secara komprehensif, mau tidak mau kita berhadapan dengan sifat dan realitas hierarkis kutub subjektif dan objektif ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, kita berhadapan dengan hierarki panca indra dan kekuatan-kekuatan untuk mengetahui dalam diri subjek yang diketahui manusia dan dalam dunia wujud yang diketahui ataupun yang dapat diketahui. Hierarki-hierarki ini, baik dalam tatanan realitas mikroskopik maupun makroskopik, mewakili banyak perwujudan prinsip ilahi. Gagasan klasifikasi ilmu, menurut Al-Farâbî, berakar pada sifat hal-hal atau benda-benda. Ilmu merupakan satu kesatuan karena sumber utamanya hanya satu, yakni intelek ilahi.

¹ Lihat, N. Rescher, *Al-Farâbî: An Annotated Bibliography* (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1962), hlm. 43.

² Istilah *Prinsip Ilahi* yang digunakan di sini merujuk pada "alam" Esensi Ilahi dan Nama-nama serta Kualitas-kualitas Ilahi, sebagaimana dibedakan dari "alam" manifestasi atau kreasi. Untuk pembahasan terinci tentang doktrin Kesatuan Prinsip Ilahi dalam Islam, lihat F. Schuon, *Dimensions of Islam*, terj. P.N. Townsend (London: George Allen & Unwin, 1970), hlm. 11.

Ini merupakan fakta, tak peduli dari saluran mana sang pelaku, manusia, mendapatkan ilmu itu.

Gagasan kesatuan dan hierarki ilmu juga dapat dianggap sebagai basis bagi epistemologi tradisional. Ini berlaku dalam suatu masyarakat manusia yang masih terikat erat dengan wahyu, seperti masyarakat saat Al-Farâbî hidup dan berpikir. Pada masa itu, gagasan hierarki realitas masih hidup subur. Berkat sistem pengajaran wahyu Allah yang tepat, gagasan tersebut diterima sebagai suatu kebenaran filosofis aksiomatik. Ini merupakan bukti bahwa gagasan hierarki berakar pada wahyu Islam dari ajaran-ajaran Al-Quran dan Hadits, di mana ayat-ayat Al-Quran sendiri bertingkat-tingkat nilainya meskipun seluruhnya diyakini berasal dari Tuhan. Ini dikarenakan masing-masing berhubungan dengan tingkat realitas yang berbeda-beda.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa gagasan klasifikasi ilmu Al-Farâbî berakar pada wahyu Islam. Karena struktur hierarkis realitas merentang hingga ke segenap wilayah perwujudan kosmik, termasuk alam kognisi (pengetahuan) dan inteligensi (kecerdasan) manusia, maka akibatnya, struktur klasifikasi dalam Al-Quran, yang salah satunya berupa klasifikasi ilmu, berlaku juga pada kebanyakan manusia ketika mereka berhubungan dengan letak hal-hal dalam tatanan kosmik. Tetapi, sementara orang awam cukup puas menerima kebenaran ajaran agamanya pada dataran iman,³ Al-Farâbî—sang filsuf—mencoba memahami realitas wahyu

³ Iman, seperti halnya cinta, merupakan partisipasi manusia pada apa yang tidak diketahuinya, namun diterimanya dengan segenap pikiran dan hatinya. Pengetahuan yang menyingkapkan tabir keterpisahan tidak meniadakan iman ini, sebaliknya membuatnya kian dipahami dan melimpahkan padanya kualitas kontemplatif." Dalam terminologi Al-Farâbî, iman berhubungan dengan penerimaan kebenaran-kebenaran dalam bentuk citra-citra (*mutakhayyalah*), sedangkan pengetahuan filosofis berhubungan dengan diterimanya kebenaran-kebenaran sebagai

ilahi sebagai suatu kebenaran filosofis. Karena itu, dalam *Kitab al-millat al-fadhilah*, dia berkata: “Opini-opini teoritis dalam agama mempunyai bukti dalam filsafat teoritis, walaupun dalam konteks agama mereka diterima tanpa bukti.”⁴

Dengan menggunakan perangkat psikologi Aristotelian, Al-Farâbî bermaksud menjelaskan doktrin kenabian dan wahyu yang dirumuskannya dalam kerangka teori intelek secara komprehensif. Penjelasan filosofis Al-Farâbî tentang wahyu merujuk pada peran serta tiga jenis intelek. Pertama, adalah intelek aktif, entitas kosmik yang bertindak sebagai perantara transenden antara Tuhan dan manusia. Kedua, adalah intelek perolehan (*al-‘aql al-mustafad*) yang diperoleh nabi hanya jika jiwanya bersatu dengan intelek aktif. Dalam persenyawaan ini intelek perolehan menerima pengetahuan transenden dari intelek aktif. Ketiga, adalah intelek pasif (*al-‘aql al-munfa‘il*), merujuk pada intelek penerimaan aktual nabi secara umum.⁵

Pandangan di atas mendasari pandangan Al-Farâbî tentang hubungan antara wahyu, intelek dan akal. Wahyu yang dipahami sebagai visi intelektual atau spiritual nabi menyangkut esensi realitas-realitas spiritual, mempunyai sifat sama seperti proses pemahaman (inteleksi) murni (*ta‘aqqul*) atau intuisi intelektual para filsuf dan ahli hikmah (*hukama‘*) atau bahkan pengalaman ahli-ahli mistik terhadap gnosis (*ma‘rifah*). Berdasarkan alasan ini, proses pemahaman (inteleksi)

kognisi-kognisi (*mutashawwarah*).” ...orang-orang yang mencapai kebahagiaan karena mengetahui sekaligus menerima prinsip-prinsip itu juga karena mengetahuinya, mereka adalah orang-orang bijak. Dan orang-orang yang jiwanya mengandung kebenaran-kebenaran yang ditemukan dalam bentuk citra-citra, dan yang menerima dan menjalaninya sebagaimana adanya, mereka adalah orang-orang yang percaya.” Lihat, S.H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), hlm. 326.

⁴ Lihat, Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, op.cit.*, hlm. 89.

⁵ Al-Farâbî menggunakan istilah *al-‘aql al-munfa‘il* yang seringkali saling dipertukarkan dengan *al-‘aql bi‘l-fi‘li* (intelek aktual), *ibid.*, hlm. 110.

dilukiskan banyak otoritas tradisional, kuno maupun modern, sebagai “Wahyu dalam skala mikrokosmos.”⁶ Perlu ditekankan, bagi Al-Farâbî, kemiripan di atas hanya berlaku pada sifat pengalaman intelektual dalam kedua kasus tersebut.

Bagaimanapun, wahyu lebih unggul daripada proses pemahaman (inteleksi) dalam sejumlah hal. Pertama, pengalaman intelektual nabi tentang realitas hal-hal yang ilahiah, selama pewahyuan berlangsung sama sekali tidak didahului oleh aktifitas mempelajari-hal-hal ini dari satu sumber manusia eksternal pun, atau oleh sejenis penalaran yang memprasyaratkan kepemilikan data tertentu. Sebagaimana dijelaskan sebelum ini, Al-Farâbî menegaskan bahwa nabi tidak mempunyai guru atau pembimbing manusia. Dia menjadi penerima wahyu ilahi semata-mata karena memiliki watak alami lebih unggul. Jiwa yang sempurna memang menyebabkan intelegnya menjadi substratum sempurna bagi malaikat wahyu.

Al-Farâbî menegaskan bahwa wahyu hanya dapat ditangkap jika intelek perolehan (*al-‘aql al-mustafad*) telah tercapai. Penegasan tersebut tidak bertentangan dengan pernyataan sebelumnya tentang pikiran nabi yang tidak membutuhkan instruksi luar. Dalam pandangannya, ketercapaian intelek perolehan tidak mesti bergantung pada realisasi sejumlah pengetahuan yang diterima dari pendidikan eksternal. Al-Farâbî telah menerangkan bahwa intelek perolehan haruslah mendahului wahyu tepat pada waktunya karena intelek perolehan itu sendiri menjadi materi dan substratum bagi intelek aktif. Saat

⁶ Wahyu adalah sejenis proses pemahaman (*intellection*) kosmik sedangkan proses pemahaman (“*intellection*”) pribadi sebanding dengan Wahyu dalam skala mikrokosmos.” F. Schuon, *Logic and Transcendence*, terj. P.N. Townsend, (London: Perennial Books Ltd, 1975), hlm. 33.

mempertahankan pandangan ini, Al-Farâbî mungkin dipengaruhi gagasan populer dalam Islam bahwa kenabian dimulai pada usia empat puluh. Sebelum bersentuhan dengan wahyu, seorang nabi sudah memiliki kematangan intelektual dan telah menunjukkan tingkat tertentu kebijaksanaan teoritis dan praktis, disebabkan watak alaminya yang unggul.

Mengenai proses pemahaman atau intuisi intelektual, Al-Farâbî berpendapat, secara umum hanya bisa direalisasikan di bawah naungan ortodoksi religius atau tradisi wahyu. Dengan perkataan lain, realisasi efektif proses pemahaman bergantung pada wahyu. Dalam *Tashil al-Sa'adah*, misalnya, Al-Farâbî menerangkan dengan jelas perlunya pelatihan intelektual dan moral oleh seorang berikut kualifikasi-kualifikasi yang harus dimilikinya sebelum berhasil mencapai puncak pengalaman filosofis tersebut, yaitu pemahaman (inteleksi).⁷ Dia juga menggarisbawahi fakta bahwa pelatihan dan realisasi filosofis memprasyaratkan eksistensi suatu tradisi spiritual dan filosofis yang hidup, yang asalnya bersifat profetik. Lebih jauh lagi diungkapkannya, pengejaran filsafat hanya sah jika berakar dalam-dalam pada tradisi wahyu dan tidak diceraikan darinya.

Dalam kerangka yang lebih sempurna, wahyu membantu mempromosikan proses pemahaman dalam dua cara. Pertama, dimensi teoritis wahyu menyediakan sejumlah data untuk direfleksikan otak manusia dalam tahapan berikut. Dimulai dengan penerimaan data wahyu teoritis atas dasar iman atau dengan cara

⁷ Al-Farâbî, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, terj. M. Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 1969), hlm. 35.

membayangkannya.⁸ Kemudian, ketika merenungkan data ini, orang yang berpikiran filosofis mungkin tiba pada suatu tahapan pemahaman (inteleksi) atau pemahaman intuitif terhadap data tersebut. Cara kedua adalah dengan memberikan pengetahuan tentang ritus-ritus religius dan perintah-perintah moral. Al-Farâbî memperkirakan pelaksanaan ritus-ritus dan perintah-perintah ini akan melapangkan jalan menuju pemahaman (inteleksi).

Keunggulan wahyu dibanding pemahaman biasa juga bisa ditelusuri lewat fakta bahwa wahyu, tidak seperti proses pemahaman lain, bukan hanya dialami oleh intelek tetapi juga oleh daya kognitif lainnya. Kebenaran-kebenaran spiritual yang diterima oleh intelek nabi diubah ke dalam citra-citra dan lambang-lambang oleh daya menghayal. Ini tidak berhubungan dengan jenis-jenis pemahaman lainnya.

Menurut Al-Farâbî, terdapat tingkat intuisi intelektual lain yang lebih rendah berkaitan dengan perolehan pertama. Meskipun serupa satu sama lain dalam pengertian bahwa kebenaran-kebenaran keduanya dipahami secara langsung, namun mereka merujuk pada pengalaman-pengalaman yang secara kualitatif berbeda. Ini karena kebenaran-kebenaran objektif yang bersangkutan mempunyai tingkat yang berbeda-beda. Cara lain yang tersisa untuk mengetahui objek adalah melalui pemikiran dalam proses penalaran tak langsung dengan

⁸ Seharusnya mereka diajari teori dengan pertolongan metode-metode persuasif. Hingga memperoleh kebajikan-kebajikan teoritis. Mereka harus memahami banyak hal teoritis dengan membayangkannya. Ini adalah hal-hal—prinsip-prinsip tertinggi dan prinsip-prinsip non fisik—yang tidak dapat dimengerti manusia melalui intelegnya kecuali setelah mengetahui banyak hal lain.” *Ibid.*, hlm. 36.

menggunakan silogisme (*qiyas*).⁹ Meskipun Al-Farâbî menggunakan istilah yang sama—*'aql*—untuk intelek maupun akal, seperti umumnya terjadi dalam tradisi intelektual Islam, namun dia cukup jelas membedakan sosok dan fungsi masing-masing. Menurutnya, intelek adalah prinsip akal dalam pengertian bahwa akal merupakan buah karya intelek.

Prinsip-prinsip atau premis-premis (*muqaddamah*) yang mendasari jenis tertinggi penalaran berasal dari intelek. Dari premis-premis ini akal menghasilkan suatu batang tubuh wacana silogistik (*mukhatabah*). Tujuh wacana tersebut adalah untuk memungkinkan premis-premis yang diturunkan dari pengalaman suprarasional dipahami secara rasional oleh mereka yang sama sekali tidak memiliki pengalaman tersebut, hingga membimbing mereka pada jenis pengalaman itu sendiri.

Pentingnya pandangan Al-Farâbî mengenai peran akal dalam hubungannya dengan intelek (dilukiskan oleh Schuon sebagai fungsi turunan atau fungsi 'berkomunikasi' akal),¹⁰ menjadi jelas ketika peranan tersebut mengarahkan kebenaran sebuah wacana suprarasional menjadi salah satu kriteria utama nilai kebenaran seorang filsuf. Filsuf yang sempurna adalah filsuf yang bukan hanya memiliki kebenaran-kebenaran atau kebijaksanaan tertinggi tetapi juga kemampuan untuk melakukan percakapan rasional berkenaan dengan kebenaran-

⁹ Premis faktual adalah premis yang diketahui melalui silogisme atau yang tidak didatangkan melalui silogisme. Premis-premis yang sudah kita pastikan faktual tetapi kebenarannya tidak berasal dari silogisme, terdiri dari empat jenis: (1) diterima, (2) dikenal dengan baik, (3) ditangkap oleh indra (4) bersifat intelektual... Satu-satunya pernyataan yang ditambahkan pada keempat jenis ini adalah apa-apa yang dapat diketahui dari silogisme." Al-Farâbî, *Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, terj. N. Rescher, (Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1963), hlm. 58-9.

¹⁰ F.Schuon, *op.cit.*, hlm. 37.

kebenaran ini demi kepentingan orang lain.¹¹ Sementara bagi orang yang menerima ceramah sang filsuf, dia diharapkan terbimbing ke arah suatu intuisi intelektual terhadap kebenaran-kebenaran transenden dari bukti-bukti yang dirumuskan secara rasional. Al-Farâbî mengatakan bahwa sejumlah individu, mencapai pemahaman intuitif terhadap kebenaran-kebenaran intelektual dan spiritual melalui wacana silogistik.¹² Dalam kasus-kasus macam itu akal menjadi alat pencapaian kebenaran-kebenaran ilahi yang terkandung dalam wahyu.

Dalam tradisi intelektual Islam, perbedaan antara intelek dan akal dipahami dengan baik. Sebagian pemikir Muslim sesudah periode ini menggunakan istilah *al-`aql al-kulli* untuk menyatakan intelek dan istilah *al-`aql al-juz'i* untuk akal. Intelek diibaratkan matahari yang bersinar dalam diri manusia sedangkan akal diibaratkan pantulan matahari di atas dataran pikiran manusia. Intelek adalah alat yang digunakan pemahaman intuitif untuk mencapai kebenaran-kebenaran transenden. Akal adalah instrumen pemikiran diskursif (*fikr*). Al-Farâbî mencandra intelek sebagai daya yang “tidak mungkin salah jika berkaitan dengan apa yang terjadi padanya, dan setiap jenis pengetahuan yang mencapainya adalah benar dan pasti dan tidak mungkin kebalikannya.”¹³ Dengan pernyataan ini Al-Farâbî bermaksud menegaskan bahwa intelek kebalikan dari akal yang bisa salah—mempunyai sifat bebas dari kesalahan. Dia berpendapat

¹¹ Al-Farâbî, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, bag. 54, hlm. 43.

¹² Ini umumnya dinilai benar dalam tradisi intelektual Islam: “Hubungan antara intelek dan akal tidak pernah terputus, kecuali karena upaya individual segelintir pemikir—dan hanya sedikit di antara mereka yang dapat disebut sebagai ilmuwan. Intelek tetap merupakan prinsip dari akal; latihan akal, jika sehat dan wajar, secara alami seharusnya membimbing kepada intelek. Itulah sebabnya mengapa metafisikawan Muslim berpendapat bahwa pengetahuan rasional secara alami menuntun kepada pengakuan akan keesaan Ilahi.” S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), hlm. 26.

¹³ Al-Farâbî, *Fushûl al-Madani*, (*Aphorisms of the Statesman*), ed. dan terj. D.M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), hlm. 42 (bag. 31)

bahwa akal tidak sepenuhnya bebas dari kemungkinan salah sejauh dia bekerja dengan silogisme. Persoalan ini akan diulas lebih lanjut dalam pembahasan tentang teori metodologi Al-Farâbî.

Perbedaan antara intelek dan akal menurut Al-Farâbî, memiliki bobot penting pada filsafat ilmunya. Akal, dikatakan Al-Farâbî, bekerja atas dasar berbagai jenis data. Sebagian dari data tersebut disediakan oleh kemampuan mental manusia. Ini jenis data yang tidak sepenuhnya bebas dari kemungkinan salah dan meragukan. Melalui daya menghayal, berupa kemampuan menyusun dan memilah kesan-kesan yang terindra, manusia, baik saat terjaga maupun tidur, mampu menghayalkan hal-hal yang tidak mempunyai keberadaan objektif di luar jiwa. Bisa jadi mungkin diberi masukan jenis data yang kebenaran atau kepalsuan objektifnya tidak mempunyai otoritas untuk dinilai.

Bagi Al-Farâbî, data-data yang tidak meyakinkan harus dinilai sebagaimana adanya.¹⁴ Kategori tertinggi kebenaran-kebenaran yang meyakinkan berupa kebenaran-kebenaran metafisis yang diberikan oleh wahyu dan proses pemahaman (inteleksi). Kategori ini merujuk pada pengetahuan-pengetahuan sekunder yang tak lain ide-ide Platonik atau pola-pola dasar dunia fisis dan imajiner. Konsekuensinya, bagi Al-Farâbî pernyataan akal menyangkut sifat serta realitas dunia fisis dan imajiner seharusnya dinilai berdasarkan prinsip-prinsip metafisisnya.

¹⁴ Ini secara jelas dikemukakan oleh Al-Farâbî ketika mengklasifikasikan premis-premis silogisme yang tidak dapat didemonstrasikan menjadi empat kelompok menurut derajat keyakinan yang mereka berikan. Premis-premis ini dibahas secara terinci dalam teori metodologi Al-Farâbî. Lihat, Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 99.

Pandangan Al-Farâbî tentang sifat hubungan antara wahyu, intelek dan akal dapat diikhtisarkan sebagai berikut: Akal tidak bertentangan dengan intelek atau wahyu jika digunakan secara benar. Akal, sesungguhnya, harus melayani intelek maupun wahyu. Al-Farâbî adalah contoh pemikir Muslim yang menekankan aspek positif akal sebagai anak tangga yang membimbing seseorang menuju kebenaran-kebenaran wahyu. Ada kesatuan antara wahyu, intelek dan akal dalam pengertian bahwa sumber tertinggi mereka adalah satu, yaitu Intelek Ilahi.

2. Basis Ontologis dan Aksiologis

Pada bagian ini, penyusun menegaskan bahwa basis ontologis klasifikasi ilmu dijabarkan dari pandangan Al-Farâbî tentang tatanan klasifikasi dunia, sedangkan basis etis dijabarkan dari pandangannya tentang urutan klasifikasi kebutuhan praktis dan spiritual manusia. Penyusun menjelaskan bagaimana masing-masing basis secara konseptual berkaitan dengan klasifikasi ilmu Al-Farâbî.

a. Basis Ontologis

Seperti ciri umum filsafat Islam, basis ontologis klasifikasi ilmu Al-Farâbî bermula dengan proses penciptaan alam semesta (*ibdâ'*) yang mengambil bentuk emanasi atau pancaran Ilahi (*al-faidh al-Ilahî*). Alam semesta yang tercipta sebagai hasil proses emanasi ini tersusun dalam hierarki-hierarki. Mulai dari Allah—yang tertinggi, bahkan melampaui batas apapun—melewati wujud-wujud

imaterial murni di bawahnya, hingga wujud paling rendah dari bagian material alam semesta.¹⁵

Menurut S.H. Nasr, Al-Farâbî merupakan orang pertama yang memberikan uraian sistematis terhadap hierarki wujud dalam kerangka hierarki inteligensi dan jiwa serta pemancaran Ilahi. Teori ini, yang tak diragukan lagi dipengaruhi oleh skema kosmologis Platonian, diwariskan oleh Ibn Sînâ dengan penjabaran lebih lanjut ditambah modifikasi-modifikasi tertentu.¹⁶ Tetapi dalam penjelasan menyeluruh tentang gagasannya yang memasukkan beberapa skema klasifikasi wujud lainnya, Al-Farâbî telah menggali bahan-bahannya dari berbagai sumber: Aristotelian dan Neoplatonik. Bagaimanapun, menurut Osman Bakar, sintesis akhirnya tetap khas Farabian.¹⁷

Al-Farâbî membahas doktrin hierarki wujud terutama dalam dua karya besarnya, yaitu *al-Siyâsat al-madaniyah* dan *al-Madînat al-fâdhilah*. Istilah yang digunakan untuk wujud atau eksistensi adalah *maujud*. Ada banyak wujud (*maujûdât*) dan wujud-wujud itu mempunyai keutamaan yang bervariasi. Dalam

¹⁵ Wujud Allah, sebagaimana wujud-wujud imaterial murni lainnya, dalam filsafat Islam dipersepsikan sebagai mengambil bentuk akal (*'aql*). Manusia, sebagai ilustrasi, jika ia dipisahkan dari keberadaan badannya yang material—dan menyisakan hanya aspek wujud imaterialnya—berarti juga identik dengan akal. Yamani, “Akali dan Kosmologi dalam Filsafat Menurut Al-Farâbî” dalam *Antara Al-Farâbî dan Khomeini: Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 151.

¹⁶ Untuk ulasan komprehensif terhadap doktrin kosmologis Ibn Sînâ, lihat S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Cambridge: Harvard University Press, 1974), bab 12-14.

¹⁷ Sebagian unsur dari Teori Sepuluh Inteligensi dapat dilacak hingga sumber-sumber asal mereka diturunkan. Aspek astronomisnya hampir identik dengan interpretasi Aristoteles terhadap gerak langit. Teori Emanasi dipinjam dari Plotinus dan mazhab Aleksandria. Tetapi, secara keseluruhan, hanya teori Farabian-lah yang dikehendaki dan dirumuskan oleh keinginan sang cendekiawan untuk memperlihatkan kesatuan kebenaran dan metode pengelompokan serta sintesisnya. Dia mendamaikan Plato dan aristoteles serta agama dan filsafat. Lihat, I. Madkour, “Al-Farâbî”, dalam *Para Filosof Muslim*, ed. M.M. Syarif, M.A. (Bandung: Mizan, 1985), terj., Ilyas Hasan, hlm. 55-79.

salah satu skemanya, hierarki—dengan urutan derajat kesempurnaan yang menurun—dikemukakan Osman Bakar sebagai berikut:¹⁸

- 1) Tuhan yang merupakan sebab keberadaan segenap wujud lainnya
- 2) Para malaikat yang merupakan wujud yang sama sekali imaterial
- 3) Benda-benda langit atau benda-benda angkasa ('celestial')
- 4) Benda-benda bumi ('terrestrial')

Dalam skema lainnya, hierarki wujud dilukiskan dalam kerangka enam tatanan (*marâtib*) prinsip (*mabâdi'*) non-fisik yang menguasai susunan benda-benda dan hal-hal tak terduga lainnya. Dalam orde menurun peringkat, “prinsip-prinsip” itu antara lain: (1) Sebab Pertama (*al-sabab al-awwal*), (2) Sebab Kedua (*al-asbab al-tsawâni*), (3) Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'al*), (4), Jiwa (*nafs*), (5) Bentuk (*shûrah*), dan (6) Materi (*mâddah*). Perlu dijelaskan di sini, istilah “prinsip” digunakan Al-Farâbî karena istilah Arab *mabda'* yang dialihbahasakan menjadi “prinsip” ternyata digunakan dengan variasi makna yang luas. Secara etimologis, istilah *mabda'* menyatakan gagasan dasar tentang sesuatu yang primer atau esensial dan lebih dahulu dibanding lainnya.

Lebih lanjut, menurut Al-Farâbî, sesuatu dikatakan lebih dahulu atau mendahului yang lain lewat lima cara: (1) dalam waktu (*zaman*), (2) dalam sifat (*bi'l-thab'*), (3) dalam peringkat (*martabah*), (4) dalam keutamaan/fadhilah (*fadhil*), kemuliaan (*syaraf*) dan kesempurnaan (*kamâl*), dan (5) sebagai sebab (*sabab*) eksistensi yang lain.¹⁹ Dalam pengertian Aristotelian Al-Farâbî memahami “sebab” sebagai sesuatu yang mengacu pada sebab material, formal,

¹⁸ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, *op.cit.*, hlm. 118.

¹⁹ Lihat, D.M. Dunlop, ed., *Al-Farâbî's Introductory Risalah on Logic* (London: The Islamic Quarterly, 1959) hlm. 276-277.

efisien atau final dari eksistensi wujud tertentu. Paparannya tentang enam “prinsip” di atas menunjukkan bahwa masing-masing prinsip dapat dikatakan lebih dulu daripada benda-benda langit atau benda-benda bumi, atau mendahului keduanya, paling tidak lewat salah satu dari lima cara tersebut.

Dalam karya-karyanya tentang metafisika, biasanya Al-Farâbî mengartikan “prinsip” (*mabda'*) sebagai “sebab”.²⁰ Keenam prinsip yang diajukan Al-Farâbî di atas mengacu pada sebab keberadaan benda-benda. Karena itu, dia, misalnya, mengatakan bahwa jiwa adalah prinsip dari substansi yang hidup sebagai suatu agen (pelaku), sebagai suatu bentuk dan sebagai suatu tujuan.²¹ Gagasan tentang *mabda'* sebagai sesuatu yang primer dan esensial muncul dalam pembahasan Al-Farâbî tentang sifat dan tujuan ilmu-ilmu filosofis. Baginya, pengetahuan tentang sebab-sebab dari sesuatu merupakan unsur esensial dari definisi, dan berfungsi sebagai sumber dari term tengah yang hendak dipakai dalam bukti demonstratif. Tujuan primer ilmu-ilmu ialah mendapatkan pengetahuan tentang sebab-sebab dari segala sesuatu.

Dalam skema klasifikasi wujud terkait lainnya, Al-Farâbî membagi wujud menjadi tiga jenis berdasarkan jumlah sebabnya. Atas dasar tiga skema klasifikasi wujud yang berkaitan erat ini, basis ontologis klasifikasi ilmu Al-Farâbî dapat disusun: *Pertama*, wujud yang keberadaannya sama sekali tidak memiliki sebab. Al-Farâbî menyebut wujud ini sebagai wujud pertama (*al-maujûd al-awwal*) atau Sebab Pertama yang merupakan prinsip tertinggi eksistensi setiap wujud lainnya.

²⁰ Al-Farâbî mengidentifikasi prinsip-prinsip wujud dengan empat sebab Aristotelian. Lihat *The Philosophy of Plato and Aristotle*, hlm. 15

²¹ Substansi-substansi yang hidup menurut Al-Farâbî tidak lain adalah benda-benda yang menerima kehidupan, yaitu, tumbuhan dan binatang. Lihat, Osman Bakar, *op.cit.* hlm. 119.

Kedua, wujud yang memiliki keempat sebab Aristotelian, yaitu sebab material, formal, efisien, dan final. Jenis kedua ini mengacu pada genus-genus benda terindra, termasuk benda-benda langit. *Ketiga*, wujud yang hanya mengenal tiga sebab saja. Termasuk ke dalam jenis ini adalah wujud yang tidak mempunyai sebab material. Wujud jenis ini adalah wujud yang sepenuhnya imaterial—yang lain daripada Wujud Pertama dan wujud-wujud di mana esensinya bukanlah benda-benda tetapi berada di dalam atau menempati benda-benda.

b. Basis Aksiologis

Mengurutkan ilmu secara hierarkis atas dasar aksiologis (etis) berarti menyusun peringkat menurut derajat kegunaan atau derajat manfaat sebuah ilmu. Kegunaan setiap ilmu seharusnya diukur dalam hubungannya dengan tujuan akhir manusia mencapai kesempurnaan dalam kehidupan ini dan kebahagiaan tertinggi dalam kehidupan nanti. Bagi Al-Farâbî, dalam hal ini dia tidak melihat perbedaan antara Plato dan Aristoteles,²² tujuan puncak keberadaan manusia adalah mencapai kebahagiaan tertinggi (*al-sa'âdat al-quswâ*). Al-Farâbî menyamakan kebahagiaan tertinggi dengan kebaikan mutlak (*al-khair 'alâ al-ithlâq*). Kebaikan mutlak adalah Tuhan, Sebab Pertama, karena Dia adalah “tujuan yang selain-Nya

²² Al-Farâbî menilai pandangan para filsuf Yunani ini selaras dengan pandangan religius tentang kehidupan: “Plato, dan Aristoteles mengajarkan bahwa manusia mempunyai dua kehidupan. Kesenambungan kehidupannya yang pertama disebabkan oleh makanan dan hal-hal eksternal lainnya yang dibutuhkan hari ini untuk kelangsungan eksistensinya. Itulah kehidupan pertama kita. Lainnya adalah kehidupan yang kesinambungan esensinya tidak mensyaratkan kelanjutan esensi hal-hal di luarnya, tetapi cukup dari dalam dirinya sendiri untuk pelestariannya. Itulah kehidupan nanti. Manusia, menurut mereka, dapat mencapai kesempurnaan dalam kehidupan pertama maupun kedua. Kebaikan kehidupan kedua tercapai bukan dalam hidup ini tetapi dalam kehidupan nanti, jika didahului oleh kebaikan kehidupan kita yang pertama. Lihat *The Philosophy of Plato and Aristotle*, hlm. 39.

tidak ada lagi tujuan lain yang dicari dengan [pertolongan] kebahagiaan.”²³ Apa yang dimaksudkan Al-Farâbî adalah bahwa dalam kesempurnaan final di kehidupan nanti, manusia dapat melihat Tuhan, yang merupakan kebahagiaan abadinya. Gagasan melihat Tuhan sebagai kebahagiaan tertinggi manusia, bagi kaum Muslimin, mempunyai dasar dalam Al-Quran:

“...Dan orang-orang yang, karena keinginan melihat wajah Tuhannya, sabar, mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rezeki, secara rahasia atau terang-terangan, serta menolak kejahatan dengan kebaikan,...” (XIII:22)

Gagasan itu mendapat penjelasan yang lebih terinci dalam tulisan-tulisan Al-Ghazâlî. Dan sebagaimana dijelaskan oleh Al-Farâbî, sifat dari visi ini adalah intelektual. Intelek manusia yang sempurna, yang tetap hidup setelah kematiannya, dapat menangkap esensi Prinsip Pertama tanpa membutuhkan penggambarannya dengan analogi atau contoh apa pun. Tetapi, Al-Farâbî memaparkannya dengan sangat jelas bahwa kebahagiaan tertinggi dalam kehidupan nanti mensyaratkan kebahagiaan dalam kehidupan sekarang (*al-sa'âdat al-dunyâ*), yang disebutnya ‘kesempurnaan pertama manusia.’²⁴

Selanjutnya, dalam pandangan Al-Farâbî, jiwa itu tidak mati. Tingkat kebahagiaan dalam kehidupan nanti adalah konsekuensi dari tingkat ‘kesehatan’ dalam kehidupan sekarang. Yang dimaksud Al-Farâbî dengan ‘kesehatan jiwa’ adalah keadaannya dan keadaan bagian-bagian yang senantiasa digunakannya untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik, mulia, dan tindakan-tindakan adil.

²³ *Ibid.*, hlm. 39-40.

²⁴ Menurut Al-Farâbî, kesempurnaan pertama adalah memperoleh setiap kebajikan sekaligus melaksanakan tindakan-tindakan kebajikan ini. Lihat, *Fushûl al-madânî*, bag. 76, hlm. 39.

Demikian juga, penderitaan jiwa dalam kehidupan nanti adalah akibat dari keadaan sakit dalam kehidupan sekarang ini. Adapun yang dimaksud Al-Farâbî dengan ‘jiwa yang sakit’ tidak lain dari keadaannya dan keadaan bagian-bagiannya “yang senantiasa digunakannya untuk melakukan kejahatan dan perbuatan-perbuatan buruk serta tindakan-tindakan jelek.”²⁵ Jika manusia ingin mencapai kebahagiaan duniawi atau kesempurnaan pertama, juga kebahagiaan tertinggi, maka disyaratkan agar setiap bagian jiwanya berada dalam ‘keadaan sehat’ sempurna. Dengan perkataan lain, manusia diharapkan senantiasa menjalankan setiap kebajikan dan selalu bersih dari kejahatan.

Kebajikan yang alami, intelektual dan juga moral, menunjang tercapainya kesempurnaan akhir manusia, yaitu pengetahuan sempurna tentang Tuhan dalam kehidupan sekarang ini dan visi tentang Tuhan dalam kehidupan nanti. Al-Farâbî juga menggambarkan kesempurnaan puncak jiwa manusia sebagai keadaan wujudnya yang seperti Tuhan (*al-tashabbuhu bi'llâh*) yang, menurut Al-Farâbî, adalah tujuan akhir studi filsafat.²⁶

Menurut Al-Farâbî, kebajikan-kebajikan yang paling utama adalah kebajikan-kebajikan teoretis. Kebajikan-kebajikan teoretis diklasifikannya menjadi tiga macam: (1) keutamaan intelek teoretis, (2) pengetahuan (*al-'ilm*), dan (3) kebijaksanaan (*al-hikmah*). Pengetahuan dan kebijaksanaan ini adalah buah dari intelek teoretis. Apa yang dimaksud Al-Farâbî dengan “intelek teoretis

²⁵ *Ibid.* bag. 1, hlm. 27.

²⁶ Tujuan yang ingin dicapai studi filsafat adalah pengetahuan tentang Sang Pencipta Yang Mahatinggi dari segala hal yang diatur-Nya alam raya ini dengan sempurna, bijaksana dan adil. Tentang tindakan-tindakan yang dilakukan oleh seorang filsuf, tujuannya adalah mencapai kemiripan dengan Sang Pencipta sejauh hal itu berada dalam kemampuan/kekuatan manusia. Lihat, Al-Farâbî, *Fî mâ yanbaghî an yuqoddam ta'allum falsafat arishû*, *op.cit.*, hlm. 13.

sebagai kebijaksanaan teoretis” adalah sebagai berikut: intelek ini mempunyai pengetahuan yang diperoleh, secara aktual, tentang pengetahuan-pengetahuan primer dan berada dalam keadaan kuat untuk mendapatkan pengetahuan meyakinkan tentang pengetahuan-pengetahuan teoretis atau eksistensi-eksistensi teoretis lainnya (*al-maujûdât alnazharîyah*).²⁷ Pengetahuan yang merupakan kebajikan teoretis adalah pengetahuan meyakinkan tentang sebab keberadaan. Pengetahuan ini diperoleh melalui bukti-bukti demonstratif, yang didasarkan atas pengetahuan-pengetahuan primer yang diperoleh melalui intelek teoretis. Karena itu, pengetahuan ini mengacu pada bagian-bagian teoretis dari ilmu filosofis.²⁸

Basis aksiologis (etis) klasifikasi ilmu Al-Farâbî dengan demikian hendaknya dicari pada teorinya tentang kebaikan, kebajikan, dan kebahagiaan, yang dimasukkannya dalam ilmu-ilmu filosofis, khususnya dalam ilmu politik. Atas dasar inilah bagian teoretis suatu ilmu dikatakan lebih utama daripada bagian praktis ilmu yang bersangkutan. Tempat masing-masing ilmu dalam klasifikasi ini ditentukan oleh derajat kontribusinya pada kesempurnaan pengetahuan manusia tentang Tuhan dan kesempurnaan jiwa hingga ke taraf menjadi seperti Tuhan, baik langsung maupun tidak langsung. Dengan kata lain, Al-Farâbî menyimpulkan bahwa, ilmu yang paling bermanfaat bukanlah ilmu yang mendatangkan keuntungan material terbesar melainkan ilmu yang sangat dibutuhkan bagi, dan terbesar menyumbang pada, kesempurnaan spiritual dan intelektual.

²⁷ Lihat, *Fushûl al-madani*, bag. 76, *op.cit.*, hlm. 42.

²⁸ Al-Farâbî mengatakan bahwa tujuan puncak ilmu-ilmu teoretis semata-mata hanya untuk mendapatkan pengetahuan meyakinkan tentang esensi atau prinsip wujud. Lihat, *The Philosophy of Plato and Aristotle*, *op.cit.*, hlm. 13.

Metafisika, misalnya, menurut Al-Farâbî, adalah ilmu yang paling bermanfaat karena berhubungan dengan Tuhan, Kebaikan Tertinggi, dan dengan wujud-wujud spiritual yang dekat dengan Tuhan. Pengetahuan tentang Tuhan dicari demi dirinya sendiri karena karena ia merupakan kebahagiaan hakiki manusia. Pengetahuan tentang inteligensi-inteligensi terpisah adalah pengetahuan yang paling bermanfaat berikutnya karena, kedekatannya dengan Tuhan membuatnya memiliki derajat tertinggi kebaikan. Pengetahuan yang memiliki inteligensi-inteligensi terpisah tentang Sebab Pertama adalah prototip dari setiap gnosis.²⁹ Kesempurnaan intelektual manusia dipolakan atas dasar kesempurnaan inteligensi-inteligensi terpisah itu.

Sedangkan yang paling kurang bermanfaat di antara ilmu-ilmu filosofis adalah ilmu alam karena, menurut Al-Farâbî, berkenaan dengan hal-hal alami, yang tidak semuanya baik. Sebagian besar hal-hal alami itu bukan pada dirinya sendiri, tetapi karena bermanfaat bagi pencapaian kebahagiaan. Suatu bagian kecil dari ilmu alam berkaitan dengan apa yang secara alami dimiliki oleh manusia. Sebagian besar dari ilmu tersebut berhubungan dengan mineral, tumbuhan, dan binatang. Semua hal yang alami ini, termasuk kekuatan berpikir manusia yang diberikan secara alami, dianggap sebagai kebaikan alami hanya jika mereka digunakan demi kebaikan-kebaikan yang lebih tinggi, yaitu kebaikan moral dan kebajikan-kebajikan utama lainnya. Di samping itu, pengetahuan tentang hal-hal

²⁹ Lihat S.H. Nasr, *An Introduction...*, *op.cit.*, hlm. 204.

yang alami juga digunakan untuk melayani tujuan-tujuan jahat sebagaimana ditunjukkan secara jelas oleh penduduk negara jahiliah (*ahl al-jāhiliyah*).³⁰

Ilmu-ilmu antara berdasarkan derajat manfaatnya adalah matematika dan ilmu politik. Matematika terapan berhubungan dengan kebaikan-kebaikan material. Karena itu, secara umum, ia tidak lebih bermanfaat ketimbang ilmu alam. Tetapi sejauh ia dibutuhkan dalam seni-seni praktis, mungkin ia lebih berguna dibandingkan dengan ilmu alam. Matematika murni lebih berguna daripada ilmu alam berdasarkan kebaikan intelektual tertingginya. Adapun pengetahuan tentang sifat-sifat bilangan dan besaran merupakan kunci untuk memahami sifat-sifat Tuhan sebagaimana sifat-sifat ini terwujud pada ciptaannya. Menurut Al-Farâbî, tatanan yang meliputi keseluruhan kosmos adalah perwujudan dari keadilan ilahi. Sifat mendasar tatanan dan keadilan ini bersifat matematis.³¹ Sebagian dari ilmu politik berhubungan dengan kebaikan-kebaikan sukarela yang bersifat material dan, karena itu, tidak dapat dianggap lebih bermanfaat daripada ilmu alam. Namun, bagian yang lebih besar dari ilmu ini berhubungan dengan kebaikan moral dan spiritual, yakni hal-hal yang sangat dibutuhkan demi tercapainya kebahagiaan.

3. Teori Al-Farâbî tentang Ilmu Pengetahuan

Istilah *‘ilm* (ilmu atau sains) digunakan oleh Al-Farâbî dalam beberapa pengertian. Pada bagian ini dikhususkan pada pandangan Al-Farâbî tentang ‘ilmu’

³⁰ Untuk klasifikasi masyarakat dan sistem sosio-politis Al-Farâbî serta pembahasan terinci tentang itu, lihat Richard Walzer, *Al-Farâbî on The Perfect State* (Oxford: Clarendon Press, 1985) terutama bab 15-19.

³¹ *Ibid.*, hlm. 95-97.

yang dipahami sebagai batang tubuh pengetahuan yang terorganisir dan sebagai sebuah disiplin yang mempunyai tujuan, premis dasar, dan objek serta metode penelitian tertentu. Terhadap 'ilmu' yang dipahami dalam pengertian inilah Al-Farâbî mencoba mengklasifikasikannya. Setiap ilmu yang telah diidentifikasi tersusun dari kognisi (*ma'arif*) yang mencakup baik konsepsi maupun kesepakatan. Istilah konsepsi dipaparkan Al-Farâbî secara bervariasi sebagai pemahaman terhadap makna sesuatu, apa yang ditunjukkan oleh namanya atau apakah ia ditunjukkan oleh suatu nama hingga definisi menjadi sempurna. Adapun kesepakatan dimaksudkan Al-Farâbî sebagai kepercayaan bahwa suatu penilaian yang dibuat tentang sesuatu itu benar dalam realitasnya. Kepercayaan ini mengenai berbagai derajat keyakinan.

Al-Farâbî menggambarkan bukti (*dalil*) dalam pengertian umum sebagai argumen atau penalaran yang digunakan untuk mencapai kesepakatan yang tengah dicari. Dia menyebutkan tiga tipe bukti, yaitu silogisme (*qiyas*), induksi (*tashafuh*), dan bukti retorik (*khutabiyah*).³² Karena dalam kesepakatan diakui adanya tingkat-tingkat keyakinan, Al-Farâbî mengidentifikasi masing-masing tipe bukti dengan suatu tingkat keyakinan tertentu yang sifatnya akan dibahas di bawah ini. Sesungguhnya, salah satu karakteristik utama teori metodologinya adalah gagasan korespondensi (kesesuaian) antara metode-metode pembuktian dan derajat-derajat keyakinan yang dicapai pikiran manusia.

Al-Farâbî melukiskan silogisme sebagai suatu bentuk argumen di mana dua proposisi, yang disebut premis, dirujuk bersama sedemikian rupa sehingga

³² Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 62-96, telah memberikan catatan analitis yang baik tentang pendapat Al-Farâbî mengenai tiga tipe tersebut.

proposisi ketiga, yang disebut putusan (konklusi), niscaya menyertainya. Kedua premis itu memiliki unsur yang sama dan disebut term tengah (*al-hadd al-wasith*). Karena itu dikatakan terdapat tiga unsur silogisme (yakni, figur pertama, kedua, dan ketiga) yang bersesuaian dengan tiga posisi kemunculan term tengah dalam premis-premis suatu silogisme.³³

Al-Farâbî menyebut silogisme figur pertama, yaitu silogisme dimana term tengah merupakan prediket satu premis dan subjek premis lainnya, sebagai silogisme sempurna karena ia ‘membuktikan dirinya sendiri’ dalam kasus-kasus di mana premis-premis menghasilkan putusan-putusan niscaya. Dalam kasus silogisme lainnya, putusannya juga bersifat niscaya tetapi hanya dapat diketahui setelah silogisme-silogismenya direduksi melalui beberapa proses³⁴ untuk mendapatkan silogisme sempurna.

Istilah “silogisme” dalam deskripsi tadi digunakan pula dalam pengertian teknis “bentuk dari sebuah argumen.” Istilah itu mengacu pada cara khusus suatu premis disusun. Dalam konteks makna teknis tersebut Al-Farâbî dapat berbicara tentang argumen-argumen demonstratif, dialektis dan bersifat duniawi sebagai silogisme-silogisme karena semua memiliki bentuk penalaran yang serupa.³⁵

Dalam risalah Al-Farâbî istilah “silogisme” digunakan untuk pengertian lebih

³³ Dalam silogisme figur pertama, term tengah adalah predikat dari satu premis dan subjek premis lainnya; dalam silogisme figur kedua, term tengah merupakan prediket kedua premis; dalam silogisme figur ketiga, term tengah adalah subjek kedua premis.

³⁴ Proses mereduksi silogisme “tak sempurna” menjadi silogisme sempurna menyertakan tambahan satu proposisi atau lebih. Al-Farâbî menyebutkan dua metode yang dengannya proses reduksi dapat dilakukan. Pertama adalah metode konversi (*‘Aks*). Dalam kasus ini proposisi tambahan itu implisit dalam premis-premis asal. Metode kedua disebut *al-iftiradh*, yang diterjemahkan oleh Rescher sebagai *esthesis*. Dalam metode ini proposisi tambahan itu dipasang sebagai hipotesis. Lihat, Al-Farâbî, *Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics*, *op.cit.*, hlm. 66-72.

³⁵ Lihat *Introductory ‘Risalah’ on Logic*, *op.cit.*, hlm. 255-6.

umum yang memasukkan argumen-argumen retorik dan puitik. Lima jenis silogisme ini berbeda satu sama lain dalam “materi” (*mawadd*)-nya, yakni, dalam sifat premisnya. Ada hierarki metode silogistik atau bukti silogistik yang sesuai dengan hierarki premis dari suatu silogisme. Kesesuaian ini mungkin dapat dijelaskan dengan baik merujuk pada empat kelompok premis yang tak dapat didemonstrasikan yang dipahami tanpa silogisme: opini-opini yang diterima (*maqbulat*), opini-opini yang secara umum diterima (*masyhurat*), pengetahuan-indra (*mahsusat*), dan pengetahuan-pengetahuan primer. Semua premis yang digunakan dalam sebuah silogisme pada akhirnya dapat direduksi menjadi empat kelompok tersebut.

Silogisme demonstratif terusun dari premis-premis yang benar, primer dan memang diperlukan. Al-Farâbî mengidentifikasi premis-premis ini terutama dengan pengetahuan-pengetahuan primer dan premis-premis yang diturunkan melalui silogisme yang absah (*valid*). Tetapi dia juga memasukkan jenis-jenis pengetahuan-indra yang meyakinkan di antara premis-premis demonstratif. Bukti demonstratif (*burhan*) adalah jenis bukti yang paling meyakinkan karena membenaran terhadap pengetahuan-pengetahuan primer mempunyai derajat keyakinan niscaya, suatu kemungkinan yang paling tinggi. Keyakinan yang juga merupakan sifat utama demonstrasi diturunkan dari sifat pasti dan meyakinkan dari premis-premisnya.

Al-Farâbî menerima keabsahan sebagian jenis pengetahuan-indra sebagai premis-premis bagi silogisme demonstratif. Objek dari pengetahuan-indra yang dianggapnya absah untuk demonstrasi adalah objek-objek yang senantiasa sama

saat diamati di manapun; pada masa lalu dan masa sekarang, dan tidak ada silogisme yang menyimpulkan kebalikannya. Dia berpendapat bahwa pen-indra jenis ini menawarkan keyakinan, yang dia sebut ‘keyakinan tergantung waktu’ untuk membedakannya dari keyakinan niscaya.³⁶ Bukti demonstratif adalah metode yang hanya dipakai dalam ilmu-ilmu filosofis.

Silogisme dialektis dikatakan tersusun dari premis-premis yang hanya bersifat ‘mendekati keyakinan.’ Al-Farâbî menyamakan premis-premis seperti itu dengan opini-opini yang umumnya diterima. Dia mendefinisikan opini-opini yang umumnya diterima sebagai pernyataan-pernyataan yang diakui oleh “semua orang atau mayoritas orang, atau oleh semua sarjana (*‘ulama’*) dan orang-orang yang berakal (*‘uqala’*) atau mayoritas dari mereka,” ketika tidak ada seorang pun menerima kekecualian pernyataan-pernyataan itu. Pada Al-Farâbî, perbedaan utama antara premis demonstratif dan opini paling umum diterima agaknya dalam cara kesepakatan itu diberikan pada masing-masing jenis premis. Sementara kesepakatan pada premis demonstratif dihasilkan atas dasar proses pemahaman (inteleksi) dan pengujian rasional, opini yang umumnya diterima diakui atas dasar iman atau kesaksian orang lain. Tetapi yang umumnya diterima, menurut Al-Farâbî, tidak niscaya benar. Secara umum disepakati orang seharusnya menerima opini-opini seperti itu, jika berasal dari para sarjana, cendekiawan, dan pakar dalam beberapa bidang.³⁷

Untuk memahami mengapa Al-Farâbî mencirikan premis-premis yang umumnya diterima hanya sebagai premis-premis yang mendekati keyakinan,

³⁶ Dia sebutkan keyakinan yang berasal dari pengetahuan-indra “keyakinan tergantung waktu” karena masa berlakunya mungkin tidak niscaya hingga waktu mendatang.

³⁷ Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 137

kiranya bermanfaat bila kita mengingat kembali klasifikasi kesepakatan menjadi keyakinan, mendekayi keyakinan, dan percaya begitu saja. Keyakinan yang tuntas terdiri dari tiga tipe kepercayaan: (1) kepercayaan bahwa sesuatu itu berada atau tidak dalam kondisi spesifik, (2) tidak mungkin sebaliknya. Mendekati keyakinan hanya mengacu pada dua kepercayaan pertama. Selanjutnya, kesepakatan terhadap suatu proposisi yang umumnya diterima mempunyai sifat dari dua kepercayaan itu. Karena kepercayaan ketiga memprasyaratkan suatu pengujian kritis terhadap dua kepercayaan pertama. Pengujian kritis sendiri adalah sesuatu yang kurang dalam pengadopsian opini-opini yang umumnya diterima. Dengan perkataan lain, kepercayaan bahwa suatu opini yang umumnya diterima tak mungkin sebaliknya tidak diteliti.

Pertimbangan pertama dalam menerima opini yang umumnya diterima bukan karena dia benar atau absah, tetapi hanya karena ada suatu kosensus umum berkenaan dengannya. Selanjutnya, “karena kemasyhuran atau popularitas—dan bukan kebenaran—yang merupakan standar bagi penerimanya, maka opini-opini yang bertentangan satu sama lain boleh jadi sekaligus diterima secara umum.”³⁸ Karena alasan ini, Al-Farâbî meletakkan bukti dialektis di bawah peringkat keutamaan demonstrasi. Dia melukiskan sebagai jenis bukti yang banyak diterima digunakan dalam ilmu-ilmu agama seperti *kalam* dan yurisprudensi/fikih.

Bukti dialektis bagaimanapun diberi peringkat di atas bukti duniawi, retorik, dan puitik dalam hal keutamaannya. Singkatnya, dikatakan Al-Farâbî, argumen-argumen retorik dan puitik tidak bersifat silogistik. Agar suatu argumen

³⁸ *Ibid.*, hlm. 69.

bersifat silogistik maka argumen itu harus tersusun dari sekurang-kurangnya dua pernyataan sederhana yang satu sama lain dirujuk dengan cara sebagaimana diperlihatkan oleh tiga figur silogisme yang telah dikemukakan sebelumnya. Al-Farâbî berpendapat bahwa salah satu dari tiga ciri utama bukti retorik adalah dihilangkannya salah satu dari dua premis utama yang menghasilkan keputusan. Pandangan umum menyebutkan, bukti retorik sebagai silogisme. Penghilangan sebuah premis dilakukan, menurutnya, semata-mata demi keringkasan saja. Karena Al-Farâbî mendukung fakta bahwa silogisme demonstratif dan dialektis bisa jadi telah menghilangkan satu premisnya demi keringkasan atau karena premis itu tidak perlu dijelaskan lagi, maka sudah selayaknya dia membedakan dua “tipe” penghilangan. Dia mempertahankan pendapat bahwa tujuan sesungguhnya penghilangan sebuah premis dalam argumen retorik adalah untuk menyembunyikan fakta bahwa retorik yang dihilangkan tidak cocok untuk silogisme tersebut.³⁹ Bukti-bukti retorik selanjutnya dapat dianggap sebagai silogisme hanya jika pemahaman atau pemakaian populer istilah itu telah diakomodasi. Dan ini dilakukan Al-Farâbî dalam beberapa risalahnya.

Tujuan utama argumen-argumen retorik adalah untuk meyakinkan pendengar agar mempercayai apapun dengan membuat jiwanya merasa puas dan sependapat dengan argumen-argumen itu, kendati tanpa mencapai keyakinan.⁴⁰ Al-Farâbî mengidentifikasi premis-premis retorik secara umum dengan opini-opini yang diterima. Di antara empat premis yang tak dapat didemonstrasikan, opini-opini yang diterima menempati peringkat terendah dalam hal derajat keyakinan

³⁹ *Ibid*, hlm. 69.

⁴⁰ *Introductory 'Risalah' on Logic, op.cit.*, hlm. 231.

yang dimungkinkan oleh premis. Seperti premis-premis yang umumnya diterima, opini-opini yang diterima hanya mempunyai tingkat ‘percaya semata’ karena opini-opini tersebut tidak diakui secara umum. Bahkan opini-opini semacam ini hanya diterima dari seorang individu atau paling-paling sekelompok kecil orang,⁴¹ tanpa penyelidikan apakah hal yang dipercaya itu boleh jadi adalah sebaliknya. Dengan demikian, ‘percaya semata’ hanya mengacu pada kategori pertama dari ketiga kepercayaan yang membentuk keyakinan tuntas.

Tentang argumen-argumen puitik, sangat tidak memenuhi syarat yang diperlukan bagi sebuah silogisme. Dalam argumen puitik, kedua premis utama bahkan tidak perlu saling berhubungan. Argumen puitik hanya mencoba meniru objek melalui ucapan dan menghasilkan imajinasi dalam jiwa manusia sedemikian rupa sehingga mereka menginginkan—atau menghindari—suatu objek tertentu. Premis-premis argumen puitik adalah proposisi-proposisi yang dibayangkan. Maksudnya, makna-makna yang berkaitan dengan kata-kata yang digunakan dalam proposisi hanya merupakan tiruan-tiruan dari hal-hal yang ditunjukkan kata-kata itu.

Menurut Al-Farâbî, dari sudut pandang penemuan kebenaran atau verifikasi (*tashhih*) klaim kebenaran, baik argumen retorik maupun argumen puitik tidak ada gunanya bagi ilmu pengetahuan.

Al-Farâbî agaknya membedakan antara argumen duniawi yang bersifat silogistik dan yang tidak. Dalam kedua kasus, penalaran duniawi tidak menuntun kepada sejenis pengetahuan meyakinkan sebagaimana yang hendak dicari dalam

⁴¹ Osman Bakar, *op.cit.*, hlm. 58.

ilmu. Karena, ketika argumennya berbentuk silogistik, premis-premisnya seolah-olah hanya diterima secara umum, padahal sebenarnya tidak sama sekali. Atau, ketika premis-premisnya diterima secara umum, argumen-argumennya seolah merupakan silogisme-silogisme yang masuk akal padahal sebenarnya tidak. Tujuan utama argumen sofistis di satu pihak, kata Al-Farâbî, adalah menyesatkan pendengar, membuat pemalsuan (*tamwih*) dan penipuan (*makharaqah*) dan, di pihak lain, menghasilkan opini yang menguntungkan citra diri pembicara sebagai seorang bijak dan berpengetahuan, padahal sesungguhnya tidak.⁴²

Mengenai metode induksi, Al-Farâbî mengidentifikasikannya sebagai pengujian setiap contoh khusus yang tergolong dalam satu subjek universal, untuk menentukan apakah suatu prediket atau penilaian yang dilakukan tentang hal itu berlaku secara universal atau tidak.⁴³ Dalam dua bab, diuraikan pembedaan antara induksi ilmiah (yaitu, yang sempurna/tuntas) dan induksi biasa. Al-Farâbî tidak mengakui induksi biasa sebagai metode pembuktian handal untuk digunakan dalam ilmu-ilmu filosofis karena tidak memberikan kepastian. Dalam pandangannya, induksi harus diidentifikasi dengan metode dialektis karena hasilnya paling-paling hanya memberikan kesepakatan berderajat mendekati keyakinan. Induksi dikatakan Al-Farâbî lebih banyak digunakan secara luas dalam ilmu-ilmu religius daripada dalam ilmu-ilmu filosofis.

Pembahasan di atas memberikan kesimpulan bahwa, dari sudut pandang ilmu-ilmu yang diklasifikasikan Al-Farâbî, bukti-bukti yang betul-betul handal hanyalah yang demonstratif dan yang dialektis. Ilmu-ilmu filosofis dianggap lebih

⁴² *Introductory 'Risalah' on Logic, op.cit.*, hlm. 231.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 88.

utama dibandingkan ilmu-ilmu religius karena ilmu-ilmu filosofis menggunakan metode demonstratif, sementara ilmu-ilmu religius menggunakan metode dialektis.

Masih dibutuhkan penjelasan atas pandangan Al-Farâbî tentang ilmu-ilmu filosofis yang dibedakan keutamaannya satu sama lain atas dasar metode pembuktiannya. Karena gagasan sentral dalam konsepsi metodologi Al-Farâbî adalah hierarki premis-premis bukti-bukti silogistik, maka penjelasannya dapat dicari pada sifat premis-premis itu dalam ilmu-ilmu filosofis. Dia telah membedakan dua jenis premis demonstratif: (1) pengetahuan-indra yang menawarkan “keyakinan tergantung waktu” dan (2) premis-premis primer, niscaya yang menawarkan keyakinan tuntas. Metafisika dan ilmu matematis seperti geometri dan aritmetika hanya menggunakan premis-premis kategori kedua. Filsafat alam menggunakan premis-premis yang secara substansial diambil dari persepsi-persepsi indra. Gambaran yang lebih jelas mengenai klasifikasi ilmu-ilmu filosofis akan dijelaskan di bawah ini.

B. Deskripsi Klasifikasi Ilmu Al-Farâbî

1. Ilmu-Ilmu Matematis (*'ilm al-ta'alim*)

Menurut Al-Farâbî, wilayah matematika meluas hingga ke luar ruang lingkup *Quadrivium* Latin (aritmatika, geometri, astronomi, dan musik) dan meliputi pula optik, ilmu tentang berat, dan ilmu tentang “alat-alat mekanik”, yang, dalam ilmu modern, merupakan bagian dari fisika. Ketujuh bagian tersebut

menyusun keseluruhan dunia bilangan dan bentuk, termasuk sifat-sifat atau atribut-atribut mereka, inheren dalam berbagai kelas wujud.⁴⁴

Al-Farâbî membagi lebih lanjut tiga diantaranya—aritmetika, geometri, dan musik—menjadi bagian-bagian teoritis dan praktis.⁴⁵ Bagian teoritis menganggap bahwa bentuk matematis tidak tergantung pada materi yang di dalamnya ia inheren, sedangkan bagian praktis mempertimbangkan bentuk sejauh ia berhubungan dengan hal-hal kongkret.⁴⁶ Harus digarisbawahi bahwa, pada Al-Farâbî, perbedaan antara “teoritis” dan “praktis” tersebut bersifat relatif dalam pengertian bahwa perbedaan itu hanya berlaku pada bagian-bagian dalam satu ilmu yang sama. Sebagai contoh, astronomi matematis berkaitan dengan bentuk matematis dalam hubungannya dengan benda-benda langit. Dalam konteks ini astronomi matematis tidak disebut sebagai ilmu praktis.

Lebih lanjut Al-Farâbî membagi astronomi (*‘ilm al-nujum*) menjadi dua bagian, yakni astrologi yudisial dan astronomi matematis. Tetapi secara eksplisit dia tidak membedakan keduanya menjadi bagian praktis dan teoritis. Astronomi matematis memasukkan kajian tentang planet bumi: bentuk, massa, gerak dan posisinya dalam hubungannya dengan benda-benda langit dan juga kondisi-kondisi iklimnya. Bagi Al-Farâbî, studi tentang zona-zona iklim bumi termasuk

⁴⁴ Dalam filsafat Islam tentang matematika umumnya, bilangan dan bentuk dianggap muncul dalam tiga realitas: (1) sebagai pola dasar dalam Intelek Ilahi, (2) sebagai entitas-entitas ‘ilmiah’ atau abstrak dalam pikiran manusia, dan (3) sebagai kuantitas-kuantitas konkret dalam benda-benda material. Lihat S.H. Nasr, *Islamic Science: An Illustrated Study* (London: Thorson Publisher Ltd., 1976), hlm. 88.

Al-Farâbî hanya menggarap dua realitas terakhir yaitu bilangan dan bentuk. Tetapi, dia dilaporkan pernah menyatakan dengan tegas bahwa pengetahuan sempurna tentang entitas-entitas matematis berada dalam intelek aktif.

⁴⁵ Al-Farâbî, *Ihsa’ al-‘ulum, op.cit.*, hlm. 76, 78,86

⁴⁶ Aritmetika berhubungan dengan bilangan; geometri dengan garis, bidang, dan wujud-wujud padat; musik dan melodi.

dalam astronomi matematis, karena zona-zona ini merupakan efek dari gerak benda-benda langit dan konjungsi-konjungsiannya.

Di antara ilmu-ilmu matematis yang dirinci oleh Al-Farâbî, hanya aritmetika teoritis dan geometri teoritis yang benar-benar merupakan ilmu matematis “murni” dalam pengertian bahwa keduanya berkenaan dengan bilangan dan besaran yang secara mutlak bebas dari objek material. Al-Farâbî juga menganggap kedua ilmu ini merupakan akar dan landasan setiap ilmu. Ilmu-ilmu matematis lainnya diperingkat dalam klasifikasinya berdasarkan prinsip berikut. Studi optika, astronomi matematis, musik, berat, dan alat-alat mekanik secara berurutan adalah studi tentang sifat-sifat bilangan dan besaran dalam tingkatan hubungan yang lebih kompleks dan acuan yang lebih besar pada hal-hal bersifat material.⁴⁷ Meskipun dalam hierarki ilmu, matematika merupakan ilmu antara yang berada di tengah ilmu alam dan metafisika, dalam peringkat pengajarannya, ilmu ini lebih tinggi daripada ilmu alam. Menurut Al-Farâbî, orang pertama-tama harus mempelajari hal-hal yang lebih mudah dipahami oleh pikiran, dan mengecilkan kemungkinan terjadinya hal-hal yang membingungkan. Bilangan dan besaran termasuk hal-hal yang mudah dipahami pikiran.⁴⁸

2. Ilmu Alam (*al-'ilm al-thabî'î*)

Menurut Al-Farâbî, ilmu alam adalah ilmu yang “menyelidiki benda-benda alami dan aksiden-aksiden yang inheren di dalamnya” dan yang berkenaan dengan

⁴⁷ *The Philosophy of Plato and Aristotele, op.cit.*, hlm. 19-20.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 18.

sebab-sebab mereka dalam kerangka empat sebab Aristotelian.⁴⁹ Al-Farâbî membagi ilmu alam menjadi delapan bagian. Bagian pertama dari ilmu alam, yang dikatakan Al-Farâbî dibahas dalam buku berjudul *Natural Things That are Heard* (Hal-hal Alami yang Didengar),⁵⁰ mengkaji “apa yang dimiliki secara bersama oleh setiap benda alami, sederhana maupun komposit,⁵¹ dalam hal prinsip-prinsip dan aksiden-aksiden yang mengikuti langsung prinsip-prinsip tersebut.”⁵² Dalam *Ihsa* sendiri, Al-Farâbî tidak menjelaskan apa yang dimaksud dengan “prinsip-prinsip” ini. Tetapi atas dasar risalahnya, *The Philosophy of Aristoteles* (Filsafat Aristoteles), kita tahu bahwa prinsip-prinsip ini mengacu pada keempat prinsip wujud.⁵³ Bagian dari ilmu alam ini memuat suatu pandangan tentang proposisi universal, premis, dan kaidah yang meliputi setiap benda alami.

Bagian kedua ilmu alam berhubungan dengan benda-benda sederhana dalam tiga hal utama. Pertama, mengkaji eksistensi berbagai eksistensi jenis

⁴⁹ Dalam terminologi Al-Farâbî, sebab-sebab ini antara lain adalah: (1) *allati 'amha* (yang darinya) yang berkesesuaian baik dengan sebab material mapupun dengan sebab efisien; (2) *allati biha* (yang dengannya) yang merujuk pada sebab formal; (3) *allati laha* (yang untuknya) yang berkesesuaian dengan sebab final. Lihat *ibid*, hlm. 15; dan *Ihsa' al-'ulum, op.cit.*, hlm. 91.

⁵⁰ Ini adalah judul lain dari *Physics* karya Aristoteles. Judul Arab-nya Al-Farâbî adalah *al-sama' al-thaba'i* (hal-hal alami yang didengar). Para sarjana sulit bersepakat mengapa sebutan seperti itu diberikan kepada bagian dari filsafat alam ini. Salah satu penjelasannya adalah bahwa dia berkenan dengan apa yang sang pengkaji “dengar” sebelum mendapatkan hal-hal lain ketika mempelajari filsafat alam, di sini istilahnya *sama'*.

⁵¹ “Benda-benda alami boleh jadi sederhana (*basithah*) atau jadi tersusun (*murakkabah*). Benda sederhana adalah benda yang eksistensinya tidak berasal dari benda lain yang berbeda darinya. Benda tersusun adalah benda yang eksistensinya berasal dari benda-benda lain yang berbeda darinya. Contoh dari yang terakhir itu adalah binatang dan tumbuhan. Lihat, *Ihsa' al-'ulum, op.cit.*, hlm. 95-6.

Al-Farâbî mengidentifikasi benda sederhana bukan hanya dengan keempat unsur yang empat tetapi juga dengan “benda yang berasal dari genus mereka dan yang dekat dengan mereka,” seperti uap dan angin dalam udara. Lihat, *The Perfect State, op.cit.*, hlm. 96.

⁵² *Ihsa' al-'ulum*, hlm. 96

⁵³ *The Philosophy of Plato and Aristotele, op.cit.*, hlm. 99. Tujuan dari bagian pertama ilmu alam adalah mendefinisikan secara jelas materi-subjek ilmu itu. Pembahasan panjang Al-Farâbî mengenai empat prinsip atau sebab tersebut dalam *Ihsa'* sebetulnya untuk menjadikan materi-subjek itu diketahui (tetapi tidak untuk dibuktikan) sebelum melakukan pembagian ilmu alam sesungguhnya menjadi beberapa cabang.

benda sederhana dan sifat umumnya. Sebab eksistensi keempat unsur dan sifat umumnya merupakan bagian dari pengkajian ini. Kedua, mengkaji benda-benda sederhana sejauh mereka merupakan unsur-unsur dari benda tersusun. Upaya ini dilakukan untuk mencoba menentukan apakah setiap benda sederhana merupakan bagian-bagian dari benda tersusun, atau bukan.⁵⁴ Bagian kedua ilmu alam ini memperlihatkan bahwa beberapa benda sederhana bukan merupakan unsur dan prinsip benda tersusun. Ketiga, menguji sifat-sifat umum benda sederhana yang membentuk bagian-bagian dari benda tersusun.

Bagian ketiga dari ilmu alam secara umum berhubungan dengan penciptaan dan penghancuran benda-benda alami dari materi penyusunan. Bagian tersebut juga menjelaskan prinsip-prinsip penciptaan benda dari unsur-unsurnya.⁵⁵ Bagian keempat ilmu alam berhubungan dengan prinsip-prinsip reaksi yang dipakai oleh keempat unsur itu dalam rangka membentuk senyawa-senyawa, tidak jadi soal dari benda-benda apa ia tersusun.⁵⁶ Tidak ada penjelasan lebih lanjut mengenai bagian ini. Bagian kedua dan ketiga agaknya sangat berkaitan.

Bagian kelima dari ilmu alam berkaitan dengan pelbagai jenis benda yang tersusun dari keempat unsur itu. Bagian tersebut mengklasifikasikan benda-benda

⁵⁴ Semua bagian kedua dari ilmu alam Al-Farâbî berkesesuaian dengan keempat buku karya Aristoteles *On the Heavens* (judul Arabnya versi Al-Farâbî: *al-sama' wa'l-'alam*).

⁵⁵ *Ihsa' al-'ulum, op.cit.*, hlm. 97. Cabang ketiga ilmu alam Al-Farâbî berkesesuaian dengan kitab *On Generation and Corruption* karya Aristoteles (judul Arabnya: *al-kaun wa'l-fasad*).

Al-Farâbî berbicara mengenai empat jenis campuran (*ikhtilat*) unsur-unsur yang berbeda secara kualitatif, yang bersesuaian dengan keempat kelompok benda alam (bumi) yang tersusun seperti disebutkannya dalam hierarki wujudnya. Dalam urutan kompleksitas yang lebih besar, campuran-campuran itu terdiri dari mineral, tumbuhan, binatang tak-rasional, dan binatang rasional. *The Perfect State, op.cit.*, hlm. 141.

⁵⁶ Cabang keempat yang berkesesuaian dengan tiga buku pertama Aristoteles berjudul *Meteorologys* juga dikenal sebagai *On Phenomena of the Upper Regions* (judul Arabnya: *al-atsar al-'alamiyah*).

menjadi dua kelompok utama.⁵⁷ Kelompok pertama terdiri dari benda-benda homogen,⁵⁸ kelompok lainnya terdiri dari benda-benda heterogen.⁵⁹ Kelompok pertama itu sendiri dapat dibagi menjadi dua subkelompok: (1) benda-benda yang hanya tidak membentuk bagian dari benda heterogen,⁶⁰ dan 2) benda-benda yang tidak mungkin merupakan bagian dari bagian-bagian yang berbeda dari suatu benda alami, tetapi yang dibuat hanya untuk membentuk suatu bagian dari “jumlah total dunia, jumlah total benda yang dibuat, atau jumlah total dari suatu genus atau spesies tertentu.”⁶¹ Fungsi utama bagian kelima ilmu alam ini adalah untuk menyelidiki sifat-sifat fisis umum benda-benda tersusun, khususnya benda-benda homogen yang membentuk bagian dari benda heterogen.

Bagian keenam ilmu alam mempelajari benda homogen yang bukan merupakan bagian dari benda heterogen. Al-Farâbî mengidentifikasi bagian ini dengan mineralogi dalam pengertian luas. Bagian ketujuh berhubungan dengan seluruh spesies tumbuhan, sifat umumnya, dan sifat yang khas dari masing-masing spesies.⁶² Menurut Al-Farâbî, tumbuhan dan binatang adalah dua jenis benda alami yang heterogen. Bagian terakhir bagian kedelapan, ilmu alam,

⁵⁷ Cabang kelima, yang sepenuhnya dicurahkan pada benda heterogen dan benda homogen, sesuai dengan buku keempat Aristoteles yang berjudul *Meteorology*. Lihat, *Ihsa' al-'ulum, op.cit.*, hlm. 97.

⁵⁸ Benda homogen adalah benda yang setiap bagiannya bersifat sama. Al-Farâbî memberikan contoh daging dan tulang.

⁵⁹ “Benda-heterogen hanya berasal atau tersusun dari kombinasi benda-benda homogen dimana esensi masing-masing benda homogen itu tetap terjaga; ia adalah gabungan dalam kontak dan kebersamaan.” *The Philosophy of Plato and Aristotele, op.cit.*, hlm. 112.

⁶⁰ Sebagai contoh, daging dan tulang keduanya homogen tetapi masing-masing dapat menjadi bagian dari suatu benda heterogen, seperti lengan.

⁶¹ Al-Farâbî menyebutkan emas dan perak sebagai contoh dari benda-benda homogen yang tidak membentuk bagian dari benda alami lainnya.

⁶² Lihat, *Ihsa' al-'ulum*, hlm. 98. Bagian ketujuh bersesuaian dengan naskah *On Plants* karya Aristoteles (dipandang oleh para sarjana modern umumnya sebagai *pseudo-Aristotelian*). Judul Arabnya adalah *Kitab al-nabt*.

berhubungan dengan pelbagai spesies binatang yang berbeda, sifat-sifat umumnya dan juga sifat-sifat yang khas dari masing-masing spesies.⁶³

Al-Farâbî, yang mengemukakan realitas hierarkis kosmos, di mana dunia alami merupakan salah satu bagiannya, berpendapat bahwa ilmu tumbuhan dan binatang—termasuk tubuh manusia—tidak dapat dibangun secara memadai atas dasar sifat alami atau fisis semata.⁶⁴ Apa yang dimaksud Al-Farâbî adalah bahwa prinsip-prinsip yang dijumpai dalam enam bagian yang pertama ilmu alam tidak memadai dalam hubungannya dengan “sebagian besar materi yang berkaitan dengan binatang dan dalam banyak materi yang berkaitan dengan tumbuhan.” Ilmu tumbuhan dan binatang perlu didirikan atas dasar prinsip-prinsip yang lebih tinggi, yang disebutnya prinsip-prinsip hewani atau prinsip-prinsip fisis. Sebagaimana telah kita lihat, yang dimaksud Al-Farâbî dengan jenis prinsip ini adalah jiwa. Jiwa tumbuhan dengan daya makan (nutrisi), tumbuh, dan berkembang biak (reproduksi) mencakup banyak sifat yang merupakan karakteristik spesies tumbuhan. Demikian pula, jiwa binatang dengan kelebihan jumlah dan daya yang lebih banyak mencakup sebagian besar sifat binatang.

Ilmu alam Al-Farâbî khususnya merupakan suatu ilmu tentang prinsip-prinsip spesies benda alami yang berbeda-beda. Ilmu alamnya menggolongkan banyak ilmu yang dapat dimasukkan ke dalam disiplin-disiplin mineralogi, botani,

⁶³ *Ibid.*, hlm. 98. Cabang kedelapan ilmu alam ini sesuai dengan kitab *On Animal (Kitab al-hayawan)* dan *On the Soul (Kitab al-nafs)* karya Aristoteles.

⁶⁴ Menurut Al-Farâbî, penelitian terhadap prinsip-prinsip tubuh manusia, kekuatan alami dan tindakannya, memperlihatkan bahwa prinsip-prinsip kebinatangan atau fisi itu sendiri tidak memadai untuk menjelaskan sebab-sebab kekuatan dan tindakan ini (hlm. 112). Karena itu dibutuhkan prinsip yang lebih tinggi, yaitu intelek. Pencarian prinsip ini berhenti pada intelek aktif, perantara intelek manusia dan intelek-intelek transenden. Lihat, *The Philosophy of Plato and Aristoteles, op.cit.*, hlm. 115-6.

dan zoologi. Di antara ilmu-ilmu yang berkaitan dengan mineralogi, ilmu kimia dan geologi tentu termasuk di dalamnya. Tetapi ilmu-ilmu lain seperti kimia dan metalurgi, yang merupakan seni-seni praktis, ternyata tidak termasuk di dalamnya. Pertanian, ilmu yang paling penting dalam hubungannya dengan botani, juga tidak dimasukkannya. Bagaimanapun salah satu sumbangan ilmu alam Al-Farâbî adalah dimasukkannya psikologi ke dalamnya. Psikologi Al-Farâbî, seperti umumnya psikologi para filosof Paripetik, tergolong ke dalam tajuk filsafat alam karena berkenaan dengan berbagi daya jiwa yang menguasai ketiga alam (tumbuhan, binatang, dan manusia).

3. Metafisika (*al-'ilm al-ilâhî*)

Al-Farâbî membagi metafisika menjadi tiga bagian. Bagian pertama adalah ontologi, yakni, ilmu yang berhubungan dengan “wujud (*maujudat*) dan sifat-sifatnya, sepanjang berupa wujud-wujud.”⁶⁵ Al-Farâbî lebih praktis tidak berkata apa-apa tentang ilmu ini dalam *Ihsha'*-nya. Bagian kedua dari metafisika mengklasifikasikan berbagai jenis wujud dengan maksud untuk menetapkan materi-subjek ilmu-ilmu teoritis. Bagian ini menetapkan prinsip-prinsip demonstrasi (*mabadi' al-barahin*) dalam ilmu logika, ilmu-ilmu matematis dan ilmu kealaman. Maksudnya, bagian metafisika ini memberikan bukti-bukti keabsahan materi-subjek masing-masing ilmu teoritis tertentu dengan menjadikan sifat dan karakteristik sebenarnya dari hal-hal yang terkandung dalam materi-

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 116.

subjek itu diketahui. Sebagai contoh, bukti bahwa titik, satuan (unit), garis dan bidang, yang dipelajari dalam matematika, bukanlah substansi-substansi terpisah.

Bagian ketiga yang merupakan bagian terakhir dari metafisika berhubungan dengan “wujud-wujud yang bukan merupakan benda dan tidak berada dalam benda.”⁶⁶ Dia mendemonstrasikan bahwa wujud-wujud non-fisik mutlak yang ada ini banyak, terhingga jumlahnya dan dapat diperingkat secara hierarkis, berpuncak pada Tuhan.⁶⁷ Ilmu metafisis ini juga mendemonstrasikan bahwa alam raya adalah suatu kesatuan dan tertata secara hierarkis. Ilmu tersebut meliputi antara lain tentang malaikat, kosmologi, dan kosmogoni. Selain itu lewat ilmu ini kita diperkenalkan pada suatu fungsi penting metafisika. Yaitu fungsi metafisika menghakimi setiap pandangan (gagasan) dan teori yang paslu mengenai Tuhan dalam hubungannya dengan alam raya.⁶⁸ Al-Farâbî sendiri menginformasikan kepada kita bahwa dia mengikuti Aristoteles dalam hal pembagian ilmu metafisika. Bagian pertama metafisika Al-Farâbî sesuai dengan ilmu “wujud *qua* wujud”-nya Aristoteles.⁶⁹ Ilmu ini berbeda dari ilmu-ilmu teoritis partikular (*juz'iyah*) yang dikaji dalam bagian kedua metafisika dalam hal tak satu pun dari yang terakhir ini secara umum berhubungan dengan wujud sebagai wujud. Sebagaimana dikatakan Aristoteles, ilmu-ilmu partikular “mengerat suatu bagian wujud dan menyelidiki sifat-sifat bagian ini.” Bagian

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 99. Dalam hubungannya dengan fungsi ini, bagian kedua metafisika berusaha mengkritik pandangan keliru tentang prinsip-prinsip dari ilmu tertentu.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 100. Pembahasan lebih terinci Al-Farâbî tentang sifat-sifat dan kualitas-kualitas ilahi dapat dijumpai dalam *al-madinat al-fadhilah* dan *al-siyasat al-madaniyah*.

⁶⁸ *Ihsa' al-'ulum*, hlm. 101.

⁶⁹ Menurut Aristoteles, “Ada suatu ilmu yang menyelidiki wujud sebagai wujud dan sifat-sifatnya termasuk ke dalamnya karena sifat-sifatnya sendiri. Ini tak sama dengan suatu bagian dari ilmu-ilmu yang disebutnya ilmu-ilmu khusus.” *Metaphysics*, Buku IV dalam Barnes, *op.cit.*, hlm. 1584.

pertama metafisika Al-Farâbî mencakup “substansi kedua” Aristoteles, yang merujuk pada universal-universal seperti eksistensi, bentuk, kesatuan, keniscayaan, kemungkinan, substansi dan aksiden.⁷⁰

Bagian kedua metafisika Al-Farâbî bersesuaian dengan perlakuan Aristoteles terhadap ilmu-ilmu partikular dari genus wujud yang berbeda.⁷¹ Adapun ilmu metafisis ketiga Al-Farâbî sesuai dengan teologinya Aristoteles.⁷² Tampak bahwa dalam pandangannya terhadap metafisika, Al-Farâbî menyatakan bahwa ilmu ini adalah yang paling “demonstratif” di antara ilmu-ilmu yang dirincinya.⁷³

4. Ilmu Politik (*al-'ilm al-madanî*)

Tema sentral ilmu politik Al-Farâbî, sebagaimana kita lihat, adalah kebahagiaan. Tema ini menentukan sifat, ruang lingkup, fungsi dan tujuan dari ilmu politiknya. Al-Farâbî membagi ilmu ini menjadi dua bagian. Bagian yang pertama berhubungan dengan berbagai jenis tindakan manusia dan jalan hidupnya dengan maksud untuk memahami tujuan dan karakter moral manusia. Dia menilai tujuan-tujuan ini berdasarkan praanggapan bahwa tujuan puncak kehidupan manusia adalah kebahagiaan tertinggi. Dijelaskannya pula bahwa kebahagiaan hakiki hanya dapat dicari melalui kebajikan dan kebaikan serta hal-hal yang luhur

⁷⁰ Al-Farâbî merujuk pada perbedaan antara “substansi pertama dan “substansi kedua” Aristoteles (cf. *Categories* karya Aristoteles dalam Barnes, *op.cit.*, hlm. 4; dan *Metaphysics* dalam *ibid*, Buku V, par. 8, hlm. 1606-7) dalam *Kitab al-huruf* (bag. 68, hlm. 102) dan *Pharaphrase of the 'categories' of Aristotele* (bag. 4, hlm. 185).

⁷¹ Lihat *Metaphysics*-nya Aristoteles, 1025-30.

⁷² *Ibid*, 1071-6.

⁷³ Metafisika Al-Farâbî bukan hanya memberikan pengetahuan demonstratif tentang keesaan (kesatuan) Tuhan, hierarki wujud, dan prinsip-prinsip ilmu, tetapi juga menyediakan sanggahan atau penolakan demonstratif terhadap setiap pandangan sebaliknya.

(mulia). Hal-hal yang luhur tersebut antara lain adalah kesehatan, kehormatan, dan kesenangan rasa. Namun ketika hal-hal tersebut dijadikan satu-satunya tujuan dalam kehidupan ini, maka mereka tidak membentuk kebahagiaan hakiki (yang sebenarnya) tetapi hanya kebahagiaan dugaan belaka. Bagian pertama ilmu politik Al-Farâbî, karena itu, berhubungan dengan teori tentang kebahagiaan dan kebajikan manusia.

Al-Farâbî menyebut pelaksanaan kegiatan ‘kerajaan’ itu sebagai politik (*siyasa*). Politik, karena itu, menduduki posisi penting dalam ilmu politiknya. Dia menyebut ilmu politik sebagai filsafat praktis atau filsafat manusia (*al-falsafat al-amaliyah*) yang berbeda dari filsafat teoretis (*al-falsafat al-nazhariyah*) yang terdiri dari matematika, ilmu alam, dan metafisika. Kita jumpai di sini pemakaian lain perbedaan antara term “praktis” dan “teoritis” yang dipakai oleh Al-Farâbî. Karena, sebagaimana kita saksikan, matematika, yang kini merupakan bagian dari filsafat teoritis, memiliki cabang-cabang yang dapat dibagi menjadi bagian-bagian teoretis dan praktis; dan sebagaimana akan kita lihat pula, ilmu politik, yang di sini dilukiskan sebagai filsafat publik, juga memiliki bagian praktis dan teoritis. Menurut Al-Farâbî, filsafat praktis berbeda dari filsafat teoretis dalam tiga hal. *Pertama*, materi-subjek ilmu politik berupa pengetahuan hasrati dan materi filsafat teoretis adalah ilmu pengetahuan alami⁷⁴. *Kedua*, prinsip pertama ilmu politik adalah kehendak manusia atau pilihan, sedangkan prinsip pertama filsafat teoritis adalah alam. *Ketiga*, tujuan filsafat teoritis adalah pengetahuan teoritis

⁷⁴ Istilah “pengetahuan alami” digunakan di sini sebagai konotasi lebih luas sehingga mencakup wujud-wujud langit dan ilahi; dan sesungguhnya, setiap yang tidak dapat dibuat atau diubah oleh manusia.

semata-mata, sedangkan tujuan dari ilmu politik adalah tindakan yang membawa realisasi kebahagiaan.

Al-Farâbî tidak secara eksplisit membedakan antara bagian teoritis dan bagian praktis ilmu politik. Tetapi Ibnu Rusyd, yang mengetahui benar karya-karya politik Al-Farâbî, menyatakan dalam pembukaan naskahnya *Paraphrase of Plato's Republic* bahwa subbagian pertama dari ilmu politik Al-Farâbî adalah bagian teoritis dari ilmu ini, karena dia mengkaji kaidah-kaidah umum yang jauh terlepas dari tindakan.⁷⁵ Menurut Ibnu Rusyd, kedua sub-bagian ilmu politik itu berbeda derajatnya satu sama lain dalam melahirkan tindakan. Makin umum tema-tema yang digarap dan makin umum kaidah-kaidah yang ditetapkan dalam ilmu ini, makin jauh mereka dari realisasi tindakan tertentu. Jelasnya, bagian pertama ilmu politik Al-Farâbî lebih berhubungan dengan pengetahuan teoritis daripada dengan tindakan, sementara sebaliknya terjadi pada bagian kedua ilmu politik Al-Farâbî. Atas dasar ini, kedua bagian itu dapat disebut secara berturut-turut sebagai dimensi-dimensi teoritis dan praktis ilmu politik Al-Farâbî.⁷⁶

Ilmu politik teoritis berperan untuk memastikan sejauh mana berbagai ilmu dan seni dibutuhkan oleh manusia untuk mencapai kesempurnaan puncak dalam kehidupan komunitas yang terorganisasi. Ilmu politik juga harus

⁷⁵ Lihat Averroes, *Commentary on Plato's Republic*, terj. E. I. J. Rosenthal, (Cambridge University Press, 1956), hlm. 112.

⁷⁶ Ibnu Rusyd membandingkan ilmu politik dengan kedokteran. Kedokteran dikenal sebagai ilmu praktis atau seni. Tetapi para dokter membaginya menjadi bagian praktis dan bagian teoritisnya. Bagian-bagian praktis dan teoritis dari ilmu politik, kata Ibnu Rusyd, mempunyai hubungan satu sama lain sebagaimana halnya buku tentang *Health and Illness* dan *Preservation of Health and the Removal of Illness* dalam bidang kedokteran. *Ibid.* 113. Dalam *Tashil al-sa'adah*, Al-Farâbî menandakan bahwa bagian pertama dari ilmu politiknya adalah bagian teoritis. Di situ dia menyatakan dengan jelas pandangannya yang menyebutkan bahwa kebahagiaan dan kebajikan utama termasuk dalam "urusan-urusan teoritis." *The Philosophy of Plato and Aristotele*, bag. 21, *op.cit.*, hlm. 25.

menetapkan bagaimana sebaiknya pengembangan ilmu dan seni-seni yang utama dapat dilakukan. Dalam menjalankan peran di atas, ilmu politik teoritis memprasyaratkan pengetahuan yang dikembangkan oleh masing-masing seni dan ilmu. Selain itu, ilmu politik adalah apa yang disebut Aristoteles sebagai “seni paling otoritatif dan merupakan seni ‘penguasa’ yang paling hakiki.”

Bagian praktis dari ilmu politik Al-Farâbî terutama merujuk pada politik semata (*siyasa*). Ia dikaitkan dengan jenis-jenis kepemimpinan yang luhur dan tak luhur, atau bidang-bidang pemerintahan. Bagian ini juga menguraikan faktor-faktor yang dapat mengubah pemerintahan yang jujur dan cara hidup yang luhur menjadi pemerintahan yang korup dan cara hidup yang lalai.⁷⁷ Ilmu politik praktis sekaligus menetapkan ukuran-ukuran praktis guna mencegah berlangsungnya pergeseran ini.⁷⁸ Dia juga menetapkan langkah-langkah yang digunakan untuk memperbaiki kembali pemerintahan dan cara hidup yang luhur dari keadaan sebelumnya ketika mereka telah berubah menjadi pemerintahan yang menyeweng dengan cara hidup yang bodoh. Ilmu politik praktis juga berkaitan dengan elemen-elemen mendasar yang membentuk pemerintahan luhur.⁷⁹ Ia juga berurusan dengan sejenis pendidikan politik dan suksesi guna menjaga karakter mulia suatu komunitas manusia melalui undang-undang.

Ilmu politik Al-Farâbî dihubungkan dengan perubahan, transformasi dan dekadensi sosial. Fenomena ini dipahami berdasarkan suatu konsep yang

⁷⁷ Lerner dan Mahdi, *op.cit.*, hlm. 26; untuk pembahasan terinci tentang pelbagai jenis cara hidup ini, lihat *The Perfect State*, bab 15-19, *op.cit.*, 27.

⁷⁸ Dalam karya politisnya, Al-Farâbî mengambil simbolisme manusia untuk menjelaskan teorinya tentang masyarakat ma. *Ibid.*, hlm. 231.

⁷⁹ Elemen paling penting dalam pemerintahan luhur ‘model’ Al-Farâbî adalah kepemimpinan yang bijak dalam sosok seorang *Imam* atau seorang penguasa yang memiliki kualitas kepemimpinan tinggi. *Ibid.*, hlm. 247-53.

didefinisikan secara jelas tentang suatu masyarakat dan tatanan sosio-politik sempurna, yang diidentifikasi dengan masyarakat yang secara orisinal dibangun dan ditegakkan oleh Nabi. Sosok penting ilmu politik Al-Farâbî lainnya adalah tentang posisi ilmu etika dalam hubungannya ilmu politik tersebut. Al-Farâbî, tak seperti Ibn Sina dan al-Ghazali, di dalam *Ihsha' al-ulum* tidak mengadopsi pembagian kebijaksanaan praktis Aristoteles menjadi politik, ekonomi, dan etika. Dia menempatkan etika di bawah ilmu politik. Al-Farâbî tidak menyebut-nyebut etika dalam pembagian ilmu politiknya, tetapi etika secara jelas merupakan suatu subbagian dari bagian pertama. Definisinya tentang politik murni (*al-falsafah al-siyasah*) memperlihatkan bahwa ilmu politik seharusnya diidentifikasi dengan bagian kedua dari ilmu politiknya.

Secara umum, ilmu politik Al-Farâbî (*al-falsafah al-Madaniyah*) meliputi antropologi, sosiologi, filsafat hukum, psikologi praktis, etika, dan administrasi publik. Ini merupakan cabang-cabang luas dari ilmu-ilmu kemanusiaan (*humaniora*).

5. Yurisprudensi dan Teologi Dialektis ('ilm al-fiqh wa 'ilm al-kalâm)

Pandangan Al-Farâbî tentang ilmu politik segera diikuti oleh pandangannya tentang ilmu yurisprudensi (*'ilm al-fiqh*). Menurutnya, yurisprudensi adalah seni yang memungkinkan manusia menyimpulkan aturan atau ketetapan dari apa yang tidak secara eksplisit ditentukan oleh Pemberi hukum berdasarkan hal-hal yang secara eksplisit ditentukan dan ditetapkan oleh-Nya.⁸⁰

⁸⁰ *Ihsha' al-'ulum*, hlm. 107; Lerner dan Mahdi, *op.cit.*, hlm. 27.

Seorang *fuqaha* harus berusaha keras menyimpulkan secara benar dengan memperhatikan dan mempertimbangkan apa maksud Pemberi hukum dengan ajaran agama yang telah diundangkan-Nya bagi bangsa yang bersangkutan. Al-Farâbî berkata bahwa setiap agama (*millah*) terdiri dari opini (*ara'*) dan tindakan atau perbuatan (*Afa'al*), yang membentuk kedua bagian dari ilmu ini.⁸¹ Dia tidak memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai ilmu ini.

Terakhir, Al-Farâbî memaparkan ilmu teologi dialektis (*kalam*).⁸² Menurutny, *kalam* adalah ilmu religius yang muncul dalam suatu tradisi religius pada suatu tahap dalam sejarahnya karena kebutuhan untuk merumuskan pembelaan sistematis terhadap ajaran-ajaran agama dari serangan berbagai, sumber, misalnya dari pengikut agama-agama lain.⁸³ Dia membagi *mutakalliman* menjadi lima kelompok menurut sifat dan jenis argumen yang dipakai.⁸⁴ Kelompok pertama berusaha membela agama dengan mengklaim bahwa wahyu ilahi lebih unggul bahkan terhadap pengetahuan yang didapat oleh intelek manusia yang terbaik sekalipun.⁸⁵ Kelompok kedua berusaha membuktikan kebenaran agama dengan memperlihatkan bahwa pengetahuan ilmiah selaras dengan teks-teks religius.

Tiga kelompok lainnya tidak dapat dikatakan mempunyai hubungan dengan pembelaan ajaran agama secara intelektual. Kelompok ketiga menyerang kepercayaan-kepercayaan yang memusuhinya. Kelompok keempat mencoba mendiamkan lawan-lawannya melalui usaha memermalukan dan menakut-nakuti

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, hlm. 107-8. Ilmu ini juga berkenaan dengan opini dan perbuatan dalam agama.

⁸³ Al-Farâbî melihat *kalam* pada masanya terutama sebagai suatu disiplin apologetik.

⁸⁴ *Ibid.*, hlm. 109-13.

⁸⁵ *Ibid.*, hlm.109.

mereka dengan melukai badan. dan kelompok kelima menuduh para penentanginya sebagai musuh atau sebagai orang bodoh. Dalam ketiga kasus terakhir tersebut, iman dipertahankan lebih dengan menggunakan metode retorik atau sofistik daripada dengan menggunakan argumen logis-demonstratif.

Ilmu politik Al-Farâbî, fiqh, dan kalam secara konseptual saling berkaitan sejauh semuanya didasarkan atas wahyu. Ilmu politik bagi Al-Farâbî pada dasarnya merupakan suatu ilmu tentang doktrin wahyu dan praktik atau Hukum Ilahi (*Syari'ah*) yang dipahami pada tingkat filsafat, sementara fiqh dan kalam adalah dua ilmu tentang doktrin dan praktik yang sama tetapi dipahami pada tingkat agama.⁸⁶

Juga benar bahwa ilmu politik Al-Farâbî lebih dekat hubungannya dengan hukum-hukum manusia daripada hukum-hukum yang berasal dari Tuhan. Tetapi, bahkan hukum-hukum manusia ini pun bagi Al-Farâbî akhirnya berakar dari wahyu. Dia berpendapat bahwa, berdasarkan pengetahuannya tentang makna batin *Syari'ah*, filosof seharusnya memainkan peran paling depan dalam mengatur dan mengelola negara poliis religius. Tetapi, Al-Farâbî agaknya menyerah pada fakta bahwa sebagian besar teolog dialektis dan fuqaha tidak mau mengakui dan menyerahkan peran itu kepada para filosof.⁸⁷

Filosof memandang kalam dibutuhkan bagi perlindungan terhadap masa non-filosofis suatu komunitas. Demikian pula, *fiqh* berharga dari ilmu politik yang

⁸⁶ Dalam *Kitab al-millat* (par. 5, hlm. 46-7), misalnya, Al-Farâbî menyebutkan secara eksplisit bahwa filsafat politik berhubungan dengan doktrin dan praktik yang terkandung dalam *Syari'ah*. Bagi Al-Farâbî dan para filosof Muslim lainnya, filsafat umumnya dan filsafat politik khususnya “berasal dari ceruk kenabian.” Lihat S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm. 35.

⁸⁷ *Kitab al-huruf (The Book of Letters): Commentary on Aristotle's Metaphysics*, ed. dengan pendahuluan dan catatan kaki, M. Mahdi (Beirut: Dar el-Mashreq Publishers, 1969), hlm. 155.

berhubungan dengan filsafat hukum. Cukup jelas bahwa Al-Farâbî tidak memperlakukan ilmu *ushul fiqh* (prinsip-prinsip atau pokok-pokok yurisprudensi) sebagai ilmu yang terpisah dalam klasifikasinya ketika ilmu ini, yang umumnya disandarkan pada Al-Syafi'i (w. 820), sudah mapan menjelang Al-Farâbî menyusun klasifikasinya. Dia bahkan memasukkannya ke dalam ilmu politik.

Kesimpulannya, Al-Farâbî berusaha memberikan posisi sangat penting bagi disiplin ilmu politik dalam dunia intelektual Islam. Dia menempatkannya sebagai ilmu yang komprehensif dan tertinggi tentang manusia dan masyarakat, termasuk di dalamnya ilmu-ilmu *fiqh* dan *kalam* sebagai subordinatnya. Tetapi, para pemikir berikutnya, seperti Ibn Sina dan Al-Ghazali, memodifikasi klaim Al-Farâbî dalam klasifikasi ilmu mereka.

C. Basis Klasifikasi Ilmu Auguste Comte

1. Hukum Tiga Tahap

Sejak abad ke-17, dan meruncing pada abad ke-18, perkembangan ilmu-ilmu alam dengan model fisika Newton mempengaruhi pemikiran filosofis. Sejarah menyebutkan bahwa kehancuran tatanan feodal dan gereja tradisional, dan juga sistem metafisika, membuat para pemikir abad ke-19 cenderung menemukan sistem integrasi yang baru. Salah satu caranya adalah membuat sebuah rekonstruksi historis tentang sistem pengetahuan manusia melalui tahap-tahap sehingga secara reflektif jelas kesatuannya dalam setiap tahap. Asumsi pokoknya adalah bahwa perkembangan pengetahuan, seperti yang tampil dalam

perkembangan ilmu-ilmu alam, berjalan progresif, niscaya, dan linear. Filsuf Prancis abad ke-18, Condorcet dan Turgot, sudah merekonstruksi semacam itu, dan di abad ke-19, Saint-Simon juga membuat. Namun, rekonstruksi semacam itu menemukan bentuknya yang paling komprehensif dalam filsafat Auguste Comte.⁸⁸

Dalam *Cours de Philosophie positive*, Comte menjelaskan bahwa munculnya ilmu-ilmu alam tak bisa dipahami secara terlepas dari sejarah perkembangan pengetahuan umat manusia dari abad ke abad. Sejarah pengetahuan itu berkembang melalui tiga tahap, yang dia sebut sebagai “tahap teologis”, “tahap metafisis”, dan “tahap positif”. Ketiga tahap itu dipahami Comte sebagai tahap-tahap perkembangan mental umat manusia sebagai suatu keseluruhan, dan menurut Comte, juga bersesuaian dengan tahap-tahap perkembangan individu dari masa kanak-kanak, melalui masa remaja, ke masa dewasa.

Hukum tiga tahap tersebut merupakan unsur pokok dalam filsafat positivisme Auguste Comte, karena dalam hukum inilah tercermin arti, makna, serta sifat seluruh pandangan filsafatnya. Sebagaimana kita akan melihat dalam karya utamanya yang dia beri judul *Cours de Philosophie positive*,⁸⁹ yang dia tulis pada 1830-1842 dan terdiri atas 6 jilid, hukum tiga tahap ini dia jadikan dasar dan titik tolak untuk menerangkan ajarannya tentang sejarah, ilmu pengetahuan, masyarakat, dan agama.

⁸⁸ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia, 2004), hlm. 206.

⁸⁹ Auguste Comte, *The Positive Philosophy, op.cit.*, hlm. 81.

Karena itu, benarlah apa yang dikemukakan oleh Koento Wibisono,⁹⁰ bahwa dengan hukum tiga tahap itu, Auguste Comte telah meletakkan garis-garis pembatas mengenai pandangan filsafatnya tentang teori mengenal, perkembangan ilmu pengetahuan, perkembangan sejarah masyarakat Barat serta dasar-dasar untuk memperbaiki keadaan masyarakat pada waktu itu.

Bahwa sejarah umat manusia, juga jiwa manusia, baik secara individual maupun secara keseluruhan, berkembang menurut tiga tahap, yaitu tahap teologi atau fiktif, tahap metafisik atau abstrak, dan tahap positif atau riil. Adapun masing-masing tahap itu, dia gambarkan antara lain sebagai berikut:

a. Tahap Teologi atau Fiktif

Tahap ini merupakan tahap pertama atau awal setiap perkembangan jiwa atau masyarakat. Dalam tahap inilah manusia selalu berusaha untuk mencari dan menemukan sebab yang pertama dan tujuan akhir segala sesuatu yang ada. Gejala atau fenomena yang menarik perhatian, olehnya selalu dikaitkan dengan atau diletakkan dalam konteksnya dengan sesuatu yang mutlak. Karena itu, dalam tahap ini, manusia selalu berusaha untuk mempertanyakan hal-hal yang paling sukar, sejalan dengan tingkah laku dan perbuatannya, yang karena pra-institusinya menganggap bahwa hal-hal yang paling sukar tadi harus dapat diketahui dan dikenalnya. Menurut Auguste Comte, tahap teologi ini tidak akan muncul begitu saja, melainkan didahului oleh suatu perkembangan secara bertahap, yaitu tahap:

⁹⁰ Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte* (Yogyakarta: UGM-Press, 1983), hlm. 10.

Fetisyisme, yaitu suatu bentuk kehidupan masyarakat yang didasari oleh pemikiran-pemikiran yang mempunyai anggapan, bahwa segala sesuatu yang berada di sekeliling manusia mempunyai suasana kehidupan yang sama seperti manusia sendiri. Bahkan segala sesuatu yang berada di sekeliling tadi akan mempunyai pengaruh yang menentukan terhadap kehidupan manusia, sedemikian rupa sehingga manusia harus menyesuaikan diri dengannya. Adapun yang dimaksud dengan segala sesuatu itu adalah benda-benda alam seperti gunung, kali, pohon, batu, dan lain-lain, termasuk benda-benda yang dibuat sendiri oleh manusia seperti alat-alat, senjata, patung, cincin, dan lain-lainnya.

Politeisme, yaitu bentuk kehidupan masyarakat yang didasari oleh pemikiran-pemikiran yang mempunyai anggapan bahwa daya pengaruh atau kekuatan penentu itu tidak lagi berasal dari benda-benda yang berada di sekeliling manusia, melainkan berasal dari makhluk-makhluk yang tidak kelihatan yang berada di sekeliling manusia. Karena itulah maka sekarang, segala pikiran, tingkah laku dan perbuatan manusia harus disesuaikan serta diabdikan kepada keinginan para makhluk yang tidak kelihatan tadi. Dalam bentuk kehidupan semacam inilah, kepercayaan timbul, bahwa setiap benda, setiap gejala dan peristiwa alam dikuasai dan diatur oleh dewanya masing-masing, sehingga demi kepentingan dan keselamatan dirinya, manusia harus mengabdikan dan menyembah para dewa tadi melalui upacara-upacara ritual.

Monoteisme, yaitu suatu bentuk kehidupan masyarakat yang didasari oleh pemikiran-pemikiran yang mempunyai anggapan bahwa pengaruh dan kekuatan penentu itu tidak lagi berasal dari dewa-dewa yang menguasai dan mengatur

benda-benda alam atau gejala-gejala alam, melainkan berasal dari satu kekuatan mutlak, adikodrati, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Tuhan merupakan satu-satunya penentu, sebab pertama dan tujuan akhir segala sesuatu yang ada, sehingga dengan demikian segala pikiran, tingkah laku dan perbuatan manusia selalu diorientasikan kepada Tuhan, sejalan dengan dogma-dogma agama yang dianut manusia.

Baik fetisyisme maupun politeisme akan berkembang dalam suatu masyarakat yang masih terkungkung (terisolir) dan memiliki kepercayaan adanya kekuatan-kekuatan gaib yang menguasai kehidupan manusia. Suatu masyarakat yang juga dikuasai oleh "manusia-manusia" yang dianggap mempunyai "kelebihan" karena kemampuannya menjadi "perantara" dan "penterjemah" atas rahasia-rahasia alam yang serba keramat itu. Suatu masyarakat juga dikuasai oleh mite-mite.

Dengan kata lain, fetisyisme dan politeisme akan tumbuh dan berkembang dalam suatu masyarakat yang "primitif", suatu masyarakat yang menempatkan subjek (manusia) menjadi satu dengan objeknya (segala sesuatu yang lain), sehingga subjek tidak mempunyai identitas tersendiri. Dalam suasana pemikiran yang dikuasai oleh mite-mite itu, masyarakat bukanlah merupakan kesatuan para warganya, melainkan dianggap sebagai subjek tersendiri, dengan segala kekuasaan yang "mentakjubkan" serta dengan segala macam mukjizat yang berlaku dan menentukan hidup manusia. Dalam bentuk monoteisme, mite-mite itu berubah menjadi dogma-dogma agama, dan bersamaan dengan itu, masyarakat berkembang menuju ke suatu bentuk kehidupan yang diperintah oleh para raja,

yang menyatakan diri sebagai wakil Tuhan di dunia ini, di samping lahirnya peranan para rohaniawan yang bertugas untuk menjadi penterjemah dan perantara dengan Tuhan, sebagaimana ditentukan dalam dogma-dogma agama.

Pada bentuk monoteisme ini, tahap teologi atau fiktif akan datang pada saat keakhirannya, suatu tahap yang menurut Auguste Comte digambarkan sebagai tahap klasik, atau tahap kuno, yang ditandai dengan bentuk masyarakat yang diatur oleh para raja dan para rohaniawan, di atas susunan masyarakat yang bersifat militer.⁹¹

b. Tahap Metafisik atau Abstrak

Dengan berakhirnya tahap monoteisme, berakhir pulalah tahap teologi atau fiktif. Ini disebabkan karena manusia mulai merubah cara-cara berfikirnya, dalam usahanya untuk mencari dan menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan gejala-gejala alam. Dogma-dogma agama ditinggalkan, kemampuan akal budi dikembangkan. Tahap metafisik menurut Auguste Comte merupakan tahap peralihan. Sebagaimana dialami oleh setiap orang—kata Auguste Comte—masa kanak-kanak yang berkembang menuju ke masa dewasa, harus melalui masa remaja, sehingga tahap metafisik dalam perkembangan jima manusia merupakan tahap yang akan mengantarkan perobahan yang amat mendasar, karena tahap metafisik merupakan masa peralihan yang akan mengantarkan manusia menuju ke perkembangannya yang paling akhir. Walaupun dalam tahap metafisik ini jima manusia masih menunjukkan hal-hal

⁹¹ Auguste Comte, *op.cit.*, hlm. 541-636

yang tidak berbeda dengan apa yang dilakukan dalam tahap teologi, namun di sini manusia sudah mampu melepaskan diri dari kekuatan adikodrati, dan beralih pada kekuatan abstraksinya. Pada saat inilah istilah ontologi mulai dipergunakan.

Karena itulah, dalam tahap metafisik ini, jiwa manusia sering mengalami konflik, karena di satu pihak pengaruh dan suasana teologik masih sering dirasakan, sedang di lain pihak kemampuan berabstraksi yang dirasakan sebagai “pembebasan” kekuatan yang datang dari luar itu terus berkembang. Dalam perkembangannya lebih lanjut, akhirnya akal budi inilah yang merupakan satu-satunya kekuatan yang dipergunakan oleh manusia untuk menerangkan adanya segala sesuatu, sehingga berkat kemampuan berabstraksi tadi, manusia mampu pula menerangkan hakekat atau substansi dari segala sesuatu yang ada. Auguste Comte menyatakan bahwa di dalam penelitian sejarah perkembangan ilmu pengetahuan, biasanya kita hanya berhenti sampai pada bentuk politeisme saja, sehingga banyak diantara kita mengira bahwa tahap metafisik ini sama tuanya dengan tahap teologik. Menurut Auguste Comte selanjutnya, dalam sejarah kehidupan umat manusia, apa yang dimaksud dengan tahap metafisik, adalah tahap ketika umat manusia datang pada jaman pertengahan dan Renaissance.⁹²

Apabila pada tahap teologi, kesatuan keluarga merupakan unsur yang merupakan dasar kehidupan bermasyarakat, maka dalam tahap metafisik, negaralah yang merupakan dasarnya. Rezim yang lama menjadi mundur karena tampilnya kritisisme yang radikal. Dalam tahap metafisik ini, pemikiran manusia sebagai subjek, tidak lagi diarahkan kepada “bahwa” barang sesuatu itu ada,

⁹² Auguste Comte, *op.cit.*, hlm. 637-738

melainkan diarahkan kepada “apanya” barang sesuatu. Bukan lagi kekuatan magik yang menentukan, melainkan analisis fikir untuk menemukan hakekat sehingga “ditemukan” adanya tingkatan atau urutan dari yang “ada”. Dibedakan antara “ada” natural dan “ada” supranatural, dunia fisik dan metafisik, antara ontologi yang menggambarkan struktur “ada” yang alamiah dan metafisika yang mencitrakan struktur “ada” yang supranatural. Dan sejalan dengan itu apa yang dinyatakan “ada” (“Etre”) adalah sesuatu yang abstrak, substansial, jauh, dan tertutup dari subjek (manusia) yang telah menentukan identitas dirinya.

c. Tahap Positif atau Riil

Tahap positif atau riil oleh Auguste Comte diterangkan lebih lanjut, bahwa dalam perkembangan jiwa manusia, pada suatu batas manusia tidak lagi merasa puas dengan hal-hal yang abstrak. Orang tidak lagi merasa berkepentingan dengan hal-hal yang berkaitan dengan sebab pertama atau tujuan akhir, dan manusia merasa lebih dekat dengan hal-hal atau gejala-gejala yang dapat diterangkan melalui pengamatan di atas hukum-hukum umum yang deskriptif, seperti misalnya hukum gaya tarik bumi atau gravitasi. Pada saat itulah, perkembangan jiwa manusia tiba pada tahapnya yang paling akhir, yaitu tahap positif, riil, di atas pandangan ilmiah yang matang. Dan inilah tahap pembebasan yang sebenarnya, yang tidak lagi dipengaruhi oleh kekuatan-kekuatan atau pengertian-pengertian adikodrati atau metafisik, yang kesemuanya itu tidak dapat dibuktikan secara nyata, sebagaimana dituntut oleh pengamatan secara inderawi. Dengan menjadi matangnya jiwa manusia, maka manusia tidak lagi merasa “tertolong” oleh

pengetahuan abstrak, atau oleh sesuatu yang mutlak dan universal. Yang dicari dan dibutuhkan sekarang ialah pengetahuan riil, yang dapat dicapai melalui pengamatan, percobaan, perbandingan, di atas hukum-hukum yang umum.

Tahap positif merupakan tahap, di mana jiwa manusia sampai pada pengetahuan yang tidak lagi abstrak, tetapi pasti, jelas, dan bermanfaat.⁹³ Apabila tahap metafisik tumbuh dan berkembang dalam suatu susunan masyarakat feodal, maka tahap positif ini menurut Auguste Comte merupakan tahap yang dia sendiri harus berusaha untuk ikut membantu mewujudkannya, yaitu suatu tahap yang dalam kehidupan bermasyarakatnya akan diatur oleh kaum elit cendekiawan dan industrialis, dengan rasa perikemanusiaan sebagai dasar untuk mengatur kehidupan itu.⁹⁴

Dengan kata lain, Auguste Comte melihat tahap positif ini sebagai tahap perkembangan masyarakat pada saat industrialisasi sudah dapat dikembangkan, disertai peranan kaum cendekiawan dan industrialis yang bersama-sama mengatur masyarakat secara ilmiah. Apabila dalam tahap teologi kesatuan keluarga merupakan dasar bagi kehidupan masyarakat, sedang dalam tahap metafisik negara yang merupakan dasar, maka akhirnya dalam tahap positif ini, seluruh umat manusialah yang merupakan dasar itu.

Melalui pemahaman tentang hukum tiga tahap tadi, tergambarlah salah satu segi dari filsafat positivisme Auguste Comte, yaitu filsafat sejarah, bahwa perkembangan jiwa atau masyarakat manusia berlangsung di atas garis linear

⁹³ Auguste Comte, *A General View of Positivism*, terj. J.H. Budes dari edisi Prancis: *Discours sur l'ensemble du Positivisme* (Iowa: Brown Reprints, 1971), hlm. 92-93

⁹⁴ Auguste Comte, *The Positive Philosophy...*, *op.cit.*, hlm. 683-738

menuju arah kemajuan, dan kemajuan itu digambarkan sebagai masyarakat tahap positif, atau masyarakat industrial.

Pandangan Auguste Comte mengenai perkembangan ini, tidak terlepas dari situasi yang melanda tanah airnya, yaitu Prancis, yang pada saat itu baru dilanda kekacauan sosial, pemberontakan rakyat, perombakan kekuasaan politik sebagai akibat revolusi, yang kesemuanya itu telah menimbulkan implikasi yang amat luas dalam segala segi kehidupan. Auguste Comte semula berharap bahwa revolusi itu akan melahirkan jalan keluar atas masalah-masalah sosial yang ada, akan tetapi Auguste Comte kemudian menjadi antipati kepada revolusi itu, setelah dia melihat bahwa tatanan sosial justru menjadi rusak dan bertentangan dengan apa yang dia cita-citakan.

Dengan latar belakang seperti itu, maka Auguste Comte dihadapkan kepada masalah-masalah seperti:⁹⁵

1. Bagaimana suatu masyarakat dapat diatur kembali dengan hadirnya sistem industri yang pasti akan membawa perombakan-perombakan.
2. Bagaimana kesatuan pikir dan pendapat dapat dicapai, karena dibutuhkan sebagai dasar kehidupan masyarakat selanjutnya.
3. Bagaimana ketertiban dan sekaligus kemajuan dapat dicapai, sebagai jaminan bagi kelestarian kehidupan masyarakat di masa-masa yang akan datang.

Dengan keyakinan atas kebenaran hukum tiga tahap itu, Auguste Comte melihat sejarah sebagai suatu derap atau gerak perkembangan yang dapat

⁹⁵ Koento Wibisono, *op.cit.*, hlm. 16.

mengantarkan setiap orang atau masyarakat ke masa depan yang sama yaitu kemajuan atau progres. Semboyan yang ia dengungkan “*Savoir pour prévoir*” deisertai motto “*Ordre et Progrès*”, memberi petunjuk bahwa makna perkembangan yang tersirat dalam hukum tiga tahap, tidak lain bersifat “positif” dalam arti suatu kemajuan. Keyakinanya digambarkan dalam citranya terhadap masyarakat yang sampai pada tahap positif, yaitu masyarakat yang terbaik, karena kaum elit cendekiawan dan industrialis, dengan sikapnya yang rasional dan ilmiah akan mampu membentuk rejim yang akan mengatur kehidupan masyarakat, atas dasar cinta kasih sebagai pedomannya, ketertiban sebagai landasannya dan kemajuan sebagai tujuannya.⁹⁶ Sebab dalam tahap positif itu, moral selalu cenderung menuju ke arah cinta kasih yang universal.⁹⁷

Sesuai dengan pandangan filsafatnya yang dia sebut sebagai “positif”, Auguste Comte bertolak dari hal-hal yang faktual saja, untuk kemudian diletakkan pada hubungan konsistensinya antra fakta yang satu dengan fakta yang lain di samping latar belakang keadaan negaranya pada waktu itu, hukum tiga tahap juga tidak dapat dilepaskan dari pengalaman objektif sebagaimana terjadi dalam sejarah Barat, yang dengan melalui renaissance dan “aufklarung” telah melahirkan adanya kemajuan-kemajuan di bidang ilmu pengetahuan, setelah abad pertengahan yang dikuasai metafisik-agamawi terlampaui.

Akan tetapi, apabila kita melihat sejarah filsafat Barat secara lebih luas lagi, khususnya filsafat Yunani Kuno sebelum dan sekitar Aristoteles (384-322 SM), maka apa yang disebut matematika, fisika, dan kegiatan spekulatif-metafisik

⁹⁶ Auguste Comte, *A Geneal View of Positivism...*, *op.cit.*, hlm. 340

⁹⁷ Auguste Comte, *The Positive Philosophy...*, *op.cit.*, hlm. 831-834

lain dalam arti sebenarnya telah berlangsung, sehingga dengan perkataan lain dapat dinyatakan bahwa kegiatan metafisik telah lama berlangsung sebelum tahap teologi di jaman pertengahan tiba. Oleh karena itu, untuk menyanggah pertanyaan sampai di manakah kebenaran objektif hukum tiga tahap itu dapat dipertahankan, Auguste Comte menegaskan bahwa meskipun kegiatan metafisik telah lama dilakukan di jaman Yunani Kuno, namun suasana dan mentalitas teologi masih sangat menentukan. Demikian pula halnya dengan fisika yang pada jaman itu telah dikenal, namun dalam pemahamannya selalu diletakkan dalam konteks pencarian sebab yang pertama atau tujuan akhir barang sesuatu. Walaupun demikian, akhirnya Auguste Comte juga harus mengakui bahwa adanya tumpang tindih (*overlap*) antara tahap yang satu dengan tahap yang lain memang tidak dapat dihindari.⁹⁸ Artinya, Auguste Comte mengakui bahwa suatu tahap tidak dapat bebas sama sekali dari pengaruh tahap yang sebelumnya.

Apabila kita perhatikan lebih lanjut, hukum tiga tahap yang dikemukakan Auguste Comte ini, mengingatkan kita kepada Hegel (1770-1831) dan Marx (1818-1883) yang dengan dialektikanya memandang perkembangan itu sebagai suatu gerak linear dan “tertutup”, dalam arti bahwa setelah sesuatu tahap tertentu tercapai, masyarakat akan sampai pada suatu keadaan yang paling baik, yang setelah itu masyarakat tidak lagi akan berkembang. Demikian pula halnya dengan Auguste Comte yang melihat perkembangan itu pada suatu saat akan sampai pada tahap positif, yang digambarkan sebagai masyarakat yang terbaik, berkat peranan ilmu pengetahuan yang dipergunakan untuk mengatur masyarakat industri dengan

⁹⁸ Bryan Magee, *Confessions of a Philosopher: A Journey Through Western Philosophy*, terj. Eko Prasetyo (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 81.

kehidupan ekonomi yang dijadikan pusat perhatiannya. Dalam tahap positif itu pula, kehidupan masyarakat didasari cinta kasih sebagai pedoman, ketertiban sebagai landasan, dan kemajuan merupakan tujuannya. Setelah itu, seakan-akan perkembangan akan berhenti sehingga Auguste Comte tidak pernah menggambarkan bagaimana keadaan masyarakat selanjutnya, setelah tahap positif tercapai.

Apabila Auguste Comte menyatakan bahwa tahap positif itu merupakan tahap yang ia sendiri bersama Saint-Simon tengah berusaha untuk ikut mewujudkannya, maka untuk sebagian dia boleh merasa berhasil, sebab sejak jamannya, ilmu pengetahuan yang telah menerapkan metode positivisme, yaitu melalui pengamatan (observasi), percobaan (eksperimen), dan perbandingan (komparasi)⁹⁹ memang telah membuktikan arah kemajuan yang sangat pesat, sebagaimana manifestasinya yang nampak di bidang teknologi. Kemajuan itulah yang telah memberikan predikat modern kepada masyarakat Barat, sehingga mereka sering dijadikan model dalam mitos pembaharuan dan pembangunan yang berhasil, yang dapat ditiru oleh masyarakat lain yang hendak membangun atau modernisasikan dirinya.

Di pihak lain, Auguste Comte pasti akan merasa kecewa apabila pada tahap perkembangan ini sekarang ini, dia melihat bagaimana masyarakat tahap positif itu, dalam berbagai segi kehidupannya sangat berbeda, atau bahkan bertentangan dengan apa yang dia ramalkan. Segi kehidupan yang sangat berbeda itu, antara lain telah disinggung oleh Oswal Spengler dalam karyanya *Der*

⁹⁹ Auguste Comte, *The Positive Philosophy...*, *op.cit.*, hlm.474-478

*Untergang des Abendlandes*¹⁰⁰, dan nada Spengler ini dengan kuat telah disuarakan kembali oleh berbagai tokoh atau filsuf, seperti Karl Lowith, Melsen, Herbert Marcuse,¹⁰¹ dengan menunjukkan kemerosotan masyarakat modern dewasa ini yang tidak terhindarkan. Dengan penuh keprihatinan mereka berbicara tentang berbagai macam krisis yang tengah melanda masyarakat mereka.

Terlepas dari kesemuanya itu, kita pun juga harus mengakui bahwa filsafat positivisme Auguste Comte tetap mempunyai pengaruh. Ajarannya merupakan sumber yang tetap aktual untuk dipelajari kembali, tidak hanya di bidang filsafat, melainkan juga di bidang sosiologi.¹⁰² Terutama ajarannya tentang hukum tiga tahap yang dalam hakekatnya mengandung makna tentang perkembangan jiwa umat manusia, merupakan tema yang tidak pernah usang untuk dibicarakan kembali. Kalau George Gusdorf mengemukakan bahwa perkembangan masyarakat itu berlangsung dalam skema tiga tahap yang dia sebut sebagai kesadaran mitik, kesadaran intelektual, dan kesadaran eksistensial, maka van Peursen mengemukakan juga adanya tiga pentahapan, yaitu tahap mitik, tahap ontologi, dan tahap fungsional, meskipun terdapat perbedaan substansial dengan pandangan Auguste Comte.

Bagi van Peursen, persoalannya tidak berkisar pada perkembangan yang mempunyai makna sebagai suatu gerak peningkatan ke tahap yang lebih tinggi, melainkan lebih diarahkan pada suatu strategi kebudayaan yang lebih luas.

¹⁰⁰ Oswald Spengler, dalam *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, Vol. 7, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 521-530

¹⁰¹ Herbert Marcuse, *One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (Boston: Beacon Press, 1964), hlm. 225-246

¹⁰² Kenneth Thompson, "Auguste Comte", dalam *The Foundation of Sociology* (London: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1976), hlm. 3-5

Sesuatu tahap memang menggantikan tahap sebelumnya, namun sesuatu tahap tidak dapat dianggap lebih tinggi atau lebih baik daripada tahap sebelumnya yang telah digantikan itu. Ini mengandung arti bahwa kesadaran religi, etafisik, dan sejenisnya pada tahap-tahap tertentu ditinggalkan oleh manusia, dan juga tidak berarti bahwa bertindak secara teknis atau berfikir secara logis hanya terdapat pada tahap-tahap yang dinyatakan lebih tinggi.¹⁰³ Dalam skema yang dikemukakan oleh van Peursen ditekankan bahwa lahirnya sesuatu tahap dimaksudkan untuk meniadakan segi-segi negatif tahap sebelumnya. Bukan suatu utopi yang idealistik atau positivistik yang hendak disajikan oleh skema van Peursen itu, melainkan untuk mewujudkan kenyataan akan adanya konflik-konflik, ketegangan-ketegangan dalam setiap tahap perkembangan masyarakat.

Dalam pada itu, S. Takdir Alisyahbana¹⁰⁴ dengan nada yang sama dalam melihat hukum tiga tahap Auguste Comte, juga menyatakan bahwa terdapat tiga kekuatan yang secara bersamaan terdapat dalam setiap tahap kebudayaan dengan peranannya yang aktif tanpa saling bergantian. Tiga kekuatan yang dimaksud yaitu:

- a. segi yang mengatur suatu kebudayaan;
- b. segi yang ekspresif suatu kebudayaan;
- c. segi yang progresif suatu kebudayaan.

¹⁰³ C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko dari bahasa Belanda: *Strategie van de Cultuur* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), hlm. 13-14. Lihat juga, *Tantangan Kemanusiaan Universal: Antologi Filsafat, Budaya, Sejarah-Politik & Sastra*, ed. J Sudarminta SJ, dkk. (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 99.

¹⁰⁴ S. Takdir Alisyahbana, *Values as Integrating Forces in Personlity, Society and Culture* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1966), hlm. 201

S. Takdir Alisyahbana mengkritik Auguste Comte yang melihat hubungan religi dan ilmu pengetahuan sebagai “a relation of order”, hubungan yang bersifat berurutan dalam arti religi merupakan hal yang lebih dahulu ada dan baru kemudian ilmu pengetahuan menyusulnya. Demikian ternyata bahwa hukum tiga tahap Auguste Comte masih tetap relevan untuk dibicarakan kembali dalam konteks perkembangan jiwa dan masyarakat manusia sekarang ini.

2. Metode Positivisme

Sebelum menjelaskan metode positivisme Auguste Comte secara khusus, perlu kiranya menguraikan terlebih dahulu apa yang dimaksudkan dengan pengertian “positif” menurut Auguste Comte. Dalam karyanya *A General View of Positivism* (1971),¹⁰⁵ secara eksplisit Auguste Comte menerangkan bahwa yang dimaksud dengan pengertian “positif” adalah:

- 1) Pengertian “positif” pertama-tama diartikan sebagai lawan atau kebalikan sesuatu yang negatif.
- 2) Pensifatan sesuatu yang nyata. Hal ini sesuai dengan ajarannya yang menyatakan bahwa filsafat positivisme itu, dalam menyelidiki objek sarannya didasarkan pada kemampuan akal, sedang hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh akal tidak akan dijadikan sasaran penyelidikan.
- 3) Pensifatan sesuatu yang bermanfaat dan harus diarahkan kepada pencapaian kemajuan.

¹⁰⁵ Auguste Comte, *A General View...*, *op.cit.*, hlm. 12-26.

- 4) Pensifatan sesuatu yang sudah pasti, jelas atau tepat, baik mengenai gejala-gejala yang nampak maupun mengenai apa yang kita butuhkan.

Pelbagai pengertian tersebut digunakan Auguste Comte untuk menunjukkan ciri khas dan metode yang sesuai dengan kekhasan itu, yang berbeda dengan pandangan filsafat lama yang bercorak teologik dan metafisik. Karena itu, sesuai dengan pembatasan-pembatasan yang telah disebutkan di atas, pengertian “positif” menurut Auguste Comte, tersimpul pula di dalam metode yang dia gunakan.

Oleh karena itu, dalam klasifikasi ilmu yang didasarkan atas gejala-gejala yang sederhana, umum atau abstrak, menuju ke tingkat gejala-gejala yang semakin jelas, khusus dan kongkret yang dihadapi oleh masing-masing ilmu, Auguste Comte menggunakan metode pengamatan, percobaan, dan perbandingan, kecuali dalam menghadapi gejala-gejala dalam fisika sosial, yang tahap perkembangannya masih belum sampai pada tingkatan yang positif, Auguste Comte menambahkan metode sejarah. Bagaimana metode-metode itu diterapkan oleh Auguste Comte dalam setiap cabang ilmu yang diklasifikasikan.

Dalam ilmu perbintangan (astronomi), misalnya, dengan menggunakan dasar-dasar ilmu pasti, semua pengamatan astronomi terdiri atas ukuran-ukuran waktu dan sudut. Agar hasil pengamatan itu tidak menyesatkan, maka alat-alat pengukuran yang dipergunakan harus sempurna, di samping pengkajian atas dasar teori-teori tertentu juga harus dilakukan.¹⁰⁶ Sementara dalam ilmu alam (fisika) rangkaian gejala yang dihadapi lebih kompleks, sehingga di samping pengamatan,

¹⁰⁶ Auguste Comte, *The Positive Philosophy...*, *op.cit.*, hlm. 79.

metode percobaan juga harus digunakan. Apabila dalam ilmu perbintangan, pengamatan terbatas hanya dengan menggunakan satu macam indera saja, maka dalam ilmu alam beberapa indera harus ikut bekerja. Dan untuk mencapai hasil yang sebaik-baiknya, metode pengamatan harus disertai dengan metode percobaan. Percobaan di sini menggambarkan suatu cara, berupa pengamatan yang dilakukan terhadap rangkaian gejala alamiah, dengan menempatkan benda-benda untuk membuat gejala tiruan (artifisial) yang menyerupai gejala alamiah yang akan diselidiki, yang dengan sengaja dibuat untuk memungkinkan suatu penyelidikan dapat dilakukan. Sifat filsafati penggunaan metode percobaan ini terletak pada pemilihan soal (kasus) yang paling jelas menunjukkan kepada kita tentang apa yang kita cari.¹⁰⁷

Sedangkan dalam ilmu kimia (*chemistry*), pengamatan mulai bekerja dengan sesungguhnya, karena sebelumnya pengamatan hanya dilakukan oleh sebagian dari indera kita. Artinya, apabila dalam ilmu perbintangan, pengamatan hanya dilakukan oleh indera penglihatan kita saja, dan dalam ilmu alam ditambah dengan penggunaan indera pendengaran dan perabaan, maka dalam ilmu kimia, indera perasaan dan penciuman juga harus kita pergunakan. Justru kedua indera terakhir ini sangat penting, karena keduanya merupakan satu-satunya cara untuk menemukan atau mengenali hasil yang ingin dicapai.

Auguste Comte menjelaskan, bahwa dalam pengamatan melalui kedua indera terakhir tadi, tidak ada yang bersifat kebetulan atau empirik, karena teori fisiologi menunjukkan bahwa indera perasaan dan penciuman bekerja secara

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 195. Lihat juga, Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Positivisme, Postpositivisme, dan Postmodernisme*, edisi II, (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001), hlm. 69.

kimiawi. Oleh karena itu, kedua indera tadi, khususnya dipergunakan untuk mengamati gejala-gejala yang tersusun (*composition*) dan terurai (*decomposition*).¹⁰⁸ Comte memperingatkan bahwa dalam percobaan di bidang ilmu kimia ini, sebagian terbesar gejala kimiawi dan terutama yang paling berguna untuk diselidiki adalah gejala-gejala tiruan (artifisial). Dalam pada itu, ciri khas metode percobaan ialah, bahwa ia terdiri atas pengadaan atau pemilihan keadaan bagi suatu gejala, dengan maksud untuk melakukan penelitian secara lebih jelas dan menentukan. Dalam ilmu kimia, proses ini lebih sukar daripada dalam ilmu alam, karena untuk mengadakan dua kasus secara berdampingan (paralel) tanpa diganggu oleh pengaruh yang tidak diperlukan ternyata sukar sekali.¹⁰⁹

Berbeda dengan ilmu kimia, dalam ilmu hayat (biologi) pengamatan diterapkan secara lebih luas lagi, sebab apabila dalam ilmu kimia kelima macam indera kita gunakan, maka dalam ilmu hayat indera kita masih kita perlengkapi dengan sarana-sarana buatan, terutama untuk melengkapi ketepatan hasil pengamatan. Berkat sarana-sarana inilah, maka kita dapat mengadakan pengamatan secara langsung terhadap bagian-bagian organik terkecil yang merupakan dasar bagi gejala-gejala kehidupan yang paling penting.¹¹⁰ Dengan diciptakannya sarana-sarana buatan tadi, para ahli biologi akan lebih beruntung daripada para ahli ilmu kimia, karena mereka dapat menggunakan seluruh prosedur yang telah dilakukan sebelumnya untuk menyempurnakan hasil

¹⁰⁸ Auguste Comte, *The Positive Philosophy...*, *op.cit.*, hlm. 254.

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 254.

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 309.

penyelidikan yang telah dilakukan di bidang ilmu kimia. Hal ini sesuai dengan pernyataan Auguste Comte:

*“The evident rule of philosophy that each doctrine may be converted into a methode with regard to those that follow it in the scientific hierarchy, but never with regard to those which precede it.”*¹¹¹

Comte melanjutkan bahwa untuk melakukan penyelidikan melalui percobaan-percobaan dalam ilmu biologi, dibutuhkan jiwa filsafati yang tinggi, mengingat bahwa dalam kenyataannya, sifat-sifat gejala yang dihadapi memberikan hambatan yang sukar untuk diatasi, sehingga dibutuhkan bantuan, baik dari luar maupun dari dalam yang meskipun berbeda, namun saling mempengaruhi. Comte membedakan dua macam percobaan dalam ilmu hayat atau fisiologi, yang pertama: memasukkan pengaruh atau percobaan terhadap organisme, dan yang kedua: memasukkan pengaruh atau percobaan terhadap alat atau media yang dipergunakan.

Sementara dalam sosiologi (fisika sosial), berbeda dengan metode-metode yang digunakan terhadap ilmu-ilmu di atas, sebagai ilmu yang diletakkan pada urutan tertinggi dalam klasifikasi ilmu pengetahuan, maka sesuai asas yang dipergunakan, sosiologi meliputi gejala-gejala yang paling kompleks, paling khusus dan paling kongkret sehingga untuk melakukan penyelidikan di dalam sosiologi ini Auguste Comte membedakan adanya metode langsung, yaitu: pengamatan, percobaan, perbandingan, dan metode tidak langsung, yaitu metode yang timbul dari hubungan sosiologi dengan ilmu lain. Auguste Comte

¹¹¹ *Ibid.*, 309.

mensinyalir akan adanya keragu-raguan orang terhadap kemanfaatan metode pengamatan bagi ilmu sosial.

Hal ini disebabkan karena, pertama kesaksian yang tidak pasti, yang diperoleh secara inderawi. Namun demikian, Comte tetap berpendapat perlumutlakannya metode pengamatan ini, karena dalam setiap pengetahuan, juga pengetahuan yang paling sederhana sekalipun, orang selalu meminta kesaksian atau pembuktian. Untuk menerapkan asas yang bertujuan hendak mencapai pengetahuan yang positif, kita harus menerima metode pengamatan ini, sekalipun kebenaran atau kepastiannya terletak pada orang lain yang benar-benar telah melakukan penelitian itu. Kedua, disebabkan karena pengaruh paham empirisme, yang selalu mengemukakan bahwa sikapnya tidak akan memihak serta menolak penggunaan teori manapun.¹¹²

Atas dasar pembagian fisika sosial ke dalam statistika sosial dan dinamika sosial, Auguste Comte juga menekankan bahwa pengamatan statis mengenai suatu kelompok gejala harus disertai pengetahuan tentang hukum interaksi sosial, sedang mengenai gejala-gejala yang dinamis, tidak akan diperoleh arah yang pasti, jika tidak dikaitkan dengan hukum perkembangan sosial melalui hipotesis yang sifatnya sementara.

Mengenai metode percobaan, walaupun kegunaannya diakui Auguste Comte kurang dan tidak sesuai untuk diterapkan ke dalam ilmu sosial, namun ditunjukkan juga cara penggunaannya. Dia membedakan adanya percobaan secara langsung dan tidak langsung. Percobaan dianggap tidak mungkin dilakukan ke

¹¹² *Ibid.*, hlm. 474.

dalam ilmu sosial, apabila terlalu sulit untuk dibedakan di tengah-tengah kompleksnya gejala-gejala yang dihadapi. Dalam pada itu, percobaan secara tidak langsung dimaksudkan untuk mengetahui susunan lembaga sosial dengan cara lebih mendalam, daripada apa yang diketahui melalui pengamatan dengan cara yang sederhana.¹¹³

Setelah kita mengetahui bagaimana cara penerapan keempat macam metode itu, sampailah kita pada ilmu pasti (matematika), yang merupakan ilmu yang berdiri pada urutan pertama dalam klasifikasi ilmu pengetahuan, karena ilmu pasti ini menurut Auguste Comte merupakan dasar bagi kelima ilmu pengetahuan lain. Justru karena gejala-gejala yang dihadapi merupakan gejala-gejala yang paling sederhana, umum dan abstrak, maka ilmu pasti merupakan sarana yang paling tepat bagi manusia untuk menyelidiki gejala-gejala alam.¹¹⁴ Ilmu pasti ini bukanlah sekedar himpunan unsur-unsur bagi filsafat alam, melainkan justru merupakan dasar keseluruhan filsafat alam.

Dengan membagi ilmu pasti menjadi bagian yang abstrak dan bagian yang kongkret, dikatakan bahwa bagian yang abstrak ini merupakan dasar untuk mengetahui bagian yang kongkret. Bagian ilmu pasti yang kongkret yang terdiri atas geometri dan mekanika merupakan dasar semua filsafat alam. Dikatakan bahwa seluruh gejala alam merupakan gejala geometrik dan mekanik,¹¹⁵ yaitu gejala yang paling umum dan sederhana, bebas dari pengaruh manapun, sehingga karena inilah ilmu pasti oleh Auguste Comte dinyatakan sebagai dasar bagi ilmu-ilmu lain.

¹¹³ *Ibid.*, hlm. 475.

¹¹⁴ *Ibid.*, hlm. 49.

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 49.

3. Teori Auguste Comte tentang Ilmu Pengetahuan

Dari hukum tiga tahap dan metode positivisme dalam ilmu pengetahuan sebagaimana telah diuraikan di atas, tersimpul pulalah, bagaimana teori Auguste Comte tentang filsafatnya di bidang ilmu pengetahuan. Dengan demikian kita mengetahui bahwa tingkat masing-masing ilmu dalam klasifikasinya, ditentukan oleh, atau didasarkan atas gejala-gejala yang bersifat sederhana dan umum; dan secara bertingkat, gejala-gejala itu menjadi lebih kompleks dan khusus. Semakin kompleks dan khusus gejala-gejala itu, semakin banyak ditentukan oleh batasan-batasan dengan perpaduan (kombinasi) yang lebih banyak pula. Dengan kata lain dapat dinyatakan, bahwa dalam mengemukakan klasifikasi ilmu pengetahuan, Auguste Comte berdiri atas asas-asas sebagai berikut:

- a. Bahwa semakin bertambah kompleks gejala-gejala itu, semakin banyak pengaruh dari luar, sehingga gejala-gejala itu semakin mudah berubah.
- b. Bahwa semakin bertambah kompleks gejala-gejala itu, semakin kabur pengertian kita tentang gejala-gejala tersebut.
- c. Bahwa semakin bertambah kompleks gejala-gejala itu, semakin banyak sarana yang diperlukan untuk menyelidiki gejala-gejala tersebut.

Atas dasar itu, maka dapat dipahami mengapa Auguste Comte berpendapat bahwa apabila kita meningkat lebih tinggi, yaitu dari alam yang memungkinkan kita untuk hidup ke dalam dunia organisme, menjadi kaburlah apa yang sebenarnya menjadi tujuan yang ingin kita capai, dalam arti semakin tinggi tingkat kehidupan itu, semakin banyak kemungkinan akan kegagalan atas pencapaian

tujuan yang kita inginkan, meskipun rasa kesadaran kita lebih kuat dalam memberikan bimbingannya. Ternyata alam itu membiarkan sesuatu lebih tinggi untuk menjadi lebih tidak sempurna dan tidak terlindungi dari lingkungannya. Dengan ilmu pengetahuan kita akan memperoleh cara-cara untuk menyempurnakan sesuatu itu.¹¹⁶

Dari pemahaman kita tentang filsafat ilmu pengetahuan Auguste Comte tadi, kiranya dapat dikatakan bahwa Auguste Comte merupakan jembatan antara rasionalisme Descartes di satu pihak, dan empirisme Bacon di lain pihak. Sebagaimana diketahui, Rene Descartes (1596-1650), seorang peletak dasar filsafat modern dan penganut paham rasionalisme, berpendapat bahwa ilmu pasti merupakan bentuk, ke mana semua ilmu pengetahuan harus dijabarkan. Ini berarti suatu “monisme” ilmu pasti, yang dengan demikian batas-batas antara ilmu yang satu dengan ilmu yang lain akan menjadi hilang, karena semua pengertian dinyatakan dalam bentuk dalil-dalil atau rumus-rumus.

Dalam usahanya untuk mencari dasar yang pasti dan mutlak, Descartes mengemukakan dalilnya yang sangat terkenal “*cogito ergo sum*” untuk meyakinkan suatu kepastian dan kemutlakan jalan pikiran yang menyatakan bahwa semua kebenaran dapat kita ketahui, karena kejelasan serta kepastian yang timbul dalam pikiran kita. Kebenaran merupakan sesuatu yang dapat dinyatakan secara jelas dan tegas, demikianlah pendirian Descartes. Sejalan dengan paham

¹¹⁶ A. Sony Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis* (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 136. Lihat juga, Michael Polanyi, *Segi Tak Terungkap Ilmu Pengetahuan*, terj. Mikhael Dua dari *The Tacit Dimension* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 27. bandingkan dengan Bertrand Russel, *Dampak Ilmu Pengetahuan atas Masyarakat*, terj. Irwanto & Robert Haryono Imam dari *The Impact of Science on Society*, (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 83.

rasionalisme yang dianutnya, dalam buku *Discours de la Méthode*,¹¹⁷ Descartes mengemukakan bahwa apa yang disebut metode itu adalah sesuatu yang menciptakan tatanan (*orde*) atas hal-hal yang menjadi perhatian kita. Lebih lanjut, Descartes menganggap bahwa pendapat yang didasarkan atas akal sebagai kebalikan gambaran inderawi yang sering meragukan kita. Itulah paham rasionalisme, yang berpendapat bahwa pengetahuan yang dapat dipercaya kebenarannya, bukanlah sesuatu yang dijabarkan dari pengalaman, melainkan dari alam pikiran kita sendiri. Pengetahuan itu sudah berada bersama kita, berupa ide-ide bawaan. Kebenaran atau kesalahan itu bukan terletak pada benda-benda atau hal-hal yang berada di luar diri kita melainkan terletak pada ide kita sendiri.

Sebaliknya pada Francis Bacon (1561-1626),¹¹⁸ kita melihat bagaimana gambarnya tentang dunia kebenaran itu sebagai sesuatu yang bersifat psikologik. Ia bertolak dari suatu asas psikologik, yaitu hubungan antara jiwa manusia dengan dunia pengalaman. Dengan membedakan tiga fungsi kejiwaan, yaitu: ingatan, fantasi, dan pengertian (*verstand*), maka menurut Bacon akan dapat dibedakan tiga macam kegiatan jiwa kita. Dunia ingatan akan terungkap dalam gambaran dunia dan sejarah dunia, dunia fantasi akan terungkap dalam puisi dan syair, sedang dunia pengertian akan terungkap dalam ilmu-ilmu pengetahuan positif. Dengan bertolak dari pembagian tiga macam kegiatan kejiwaan ini, Bacon mengadakan pembagian secara logis ilmu-ilmu pengetahuan dan sekaligus juga pengetahuan manusia secara keseluruhan.

¹¹⁷ Rene Descartes, *Risalah tentang Metode*, terj. Ida Sundari Husen & Rahayu S. Hidayat (Jakarta: Gramedia, 1995), hlm. 55.

¹¹⁸ K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1987), hlm. 81. Lihat juga, I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 27.

Sebagai tokoh yang memelopori cara berfikir ala abad pertengahan—yaitu dengan silogisme, orang melakukan “sport mental” tanpa sama sekali berhubungan dengan pengamatan indrawi—Bacon merasa yakin bahwa dengan logika saja kita tidak akan mampu menemukan kebenaran, karena “*the subtlety of nature is greater many times over than the subtlety of argument.*”¹¹⁹ Sebagai pelopor penggunaan metode induktif Bacon berpendapat bahwa kita harus lebih mendasarkan diri kepada alam daripada kepada ajaran-ajaran yang diwariskan atau otoritas-otoritas lain yang tidak benar. Kita harus memaksa alam untuk “memberikan kesaksian”-nya, dan apa yang terjadi harus kita catat secara teliti.

Apabila data telah dapat kita peroleh, maka akan terciptalah suatu ensiklopedi ilmu pengetahuan secara lengkap. Induksi bagi Bacon tidak sekedar mengumpulkan bahan-bahan, melainkan juga membatasi sesuatu ruang lingkup secara metodik, dan sekaligus mengadakan klasifikasi atas fakta-fakta yang ada. Bacon mencoba menemukan hubungan antara gejala-gejala alam yang satu dengan yang lain pada hubungan sebab dan akibat. Auguste Comte berpendapat bahwa pandangan Descartes dan Bacon merupakan penentangan terhadap sistem filsafat lama dan dimaksudkan sebagai usaha untuk menyusun sistem baru.

Sementara itu, dalam klasifikasi ilmu pengetahuan tersimpul filsafat ilmu pengetahuan Auguste Comte, yang mengemukakan adanya persamaan masing-masing ilmu. Suatu ilmu tidak dapat dijabarkan dari atau ke ilmu yang lain dalam klasifikasi itu. Auguste Comte berfikir dalam tatanan yang secara tegas kualitatif terpisah dalam mengadakan klasifikasi ilmu pengetahuan itu. Pandangan

¹¹⁹ Francis Bacon, *Novum Organum Scientiarum*, (New York: Wiley, 1944), dikutip dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Leknas LIPI, 1981), hlm. 88

sejarahnya mengemukakan bahwa berlangsungnya tiga tahap perkembangan pada ilmu pengetahuan dengan objek yang paling sederhana dan paling umum, akan paling cepat, dan dengan sendirinya pada ilmu pengetahuan dengan objek yang paling kompleks—yaitu fisika sosial—akan berlangsung paling lambat.

Pandangan sejarahnya¹²⁰ juga akan mengemukakan bahwa lahirnya suatu ilmu pengetahuan dimaksudkan untuk memberi penyelesaian terhadap masalah-masalah yang ada, seperti matematika misalnya yang lahir karena dihadapkan pada masalah pembagian tanah dan seni bangunan, sedang masalah pelayaran melahirkan ilmu perbintangan. Karena itu bagi Auguste Comte, perkembangan ilmu pengetahuan tidak akan menuju ke alam teori yang murni. Arti dan makna ilmu pengetahuan bagi Auguste Comte tetap pragmatik, sesuai dengan semboyan “*Savoir pour prevoir.*”

D. Deskripsi Klasifikasi Ilmu Auguste Comte

Sebagaimana telah diurai di atas bahwa klasifikasi ilmu pengetahuan yang dikemukakan Auguste Comte sejalan dengan sejarah ilmu pengetahuan itu sendiri, yang menunjukkan bahwa gejala-gejala dalam ilmu pengetahuan yang paling umum akan tampil terlebih dahulu. Kemudian disusul dengan gejala-gejala pengetahuan yang semakin lama semakin kompleks. Oleh karena dalam mengemukakan klasifikasi ilmu pengetahuan, Auguste Comte memulai dengan mengamati gejala-gejala yang paling sederhana, yaitu gejala-gejala yang letaknya

¹²⁰ F.R. Ankersmit, *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1987), 54. Lihat juga, Tasyriq Hifzillah, “Pengaruh Neopositivisme terhadap Diferensiasi Ilmu-ilmu Alam dan Ilmu-ilmu Kemanusiaan” dalam *Jurnal Filsafat POTENSIA*, Vol. 2. No. 1. 2003, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 110.

paling jauh dari suasana kehidupan sehari-hari. Urutan dalam klasifikasi ilmu pengetahuan Auguste Comte sebagai berikut:

1. Ilmu Pasti (Matematika)

Perlu disebutkan bahwa ilmu pasti yang dimaksudkan oleh Auguste Comte bukanlah matematika, sebagaimana Rene Deacartes dan Immanuel Kant menjadikan matematika itu sebagai bentuk, ke arah mana semua ilmu pengetahuan itu harus dijabarkan. Dengan menggambarkan pengertian-pengertian ilmiah ke dalam rumus-rumus, maka batas-batas antar ilmu pengetahuan akan ditiadakan, sehingga terjadilah semacam “monisme” ilmu pasti.¹²¹

Sudah sejak semula pandangan Auguste Comte tentang ilmu pengetahuan selalu dikaitkan dengan pendiriannya dalam penyelesaian masalah-masalah praktis, sehingga makna ilmu pengetahuan selalu menjadi bersifat pragmatik, suatu “*chose instrumentale*”, sesuai dengan semboyannya “*savoir pour provoier*”.¹²² Dengan menyatakan bahwa ilmu pasti merupakan ilmu yang mempunyai objek “*the indirect measurement of magnitudes and it purposes to determine magnitudes by each other, according to the precise relations which exist between them*”. Auguste Comte menyatakan bahwa jiwa ilmu pasti itu selalu beranggapan bahwa semua kuantitas yang dapat ditunjukkan oleh gejala apapun, sebagai saling berhubungan untuk dapat mendeduksikan segala sesuatu dari diri mereka masing-masing.¹²³ Dengan metode-metode yang dipergunakan, melalui ilmu pasti, kita akan memperoleh pengetahuan tentang sesuatu yang sebenarnya, yaitu hukum ilmu

¹²¹ Koento Wibisono, *op.cit.*, hlm. 323.

¹²² *Ibid.*, hlm. 323.

¹²³ Comte, Auguste, *The Positive Philosophy*, hlm. 54.

pengetahuan dalam tingkat “kesederhanaan dan ketepatan”, yang tinggi, sebagaimana abstraksi yang dapat dilakukan akal manusia.

Atas dasar inilah, ilmu pasti dijadikan dasar bagi semua ilmu pengetahuan oleh Auguste Comte, karena sifatnya yang tetap, abstrak dan pasti, melalui apa yang disebut penyajian “calculus”nya. Apabila dalam ilmu pasti itu terdapat keterbatasan, menurut Auguste Comte maka keterbatasan itu bukan terletak pada ilmu pasti, melainkan terletak pada akal manusia sendiri.

2. Ilmu Perbintangan (Astronomi)

Dengan didasari rumus-rumus ilmu pasti, maka ilmu perbintangan dapat menyusun hukum-hukum yang bersangkutan dengan gejala-gejala benda-benda langit. Auguste Comte mendefinisikan ilmu pengetahuan perbintangan ini “*as the science by which discover the laws of the geometrical and mechanical phenomena presentes by the heavenly bodies*”.¹²⁴ Sesuai dengan definisi tersebut, dibaginya ilmu pengetahuan ini ke dalam “*celestial geometry*” dan “*celestial mechanics*” yang kesemuanya itu menerangkan bagaimana bentuk, ukuran, kedudukan, serta gerak benda-benda langit seperti bintang, bumi, bulan atau planet-planet lain.

Disinggung pula apa yang disebut gaya tarik bumi (gravitasi) dan kosmogoni, yang ia terangkan kesemuanya itu melalui pengamatan langsung (*direct observation*).¹²⁵ Dengan menguraikan doktrin astronomi ini, Auguste Comte telah merasa berhasil menunjukkan sifat ilmu pengetahuan yang sebenarnya merupakan dasar bagi filsafat alam.

¹²⁴ *Ibid*, hlm. 133.

¹²⁵ *Ibid*, hlm. 194.

Dalam hubungan ini perlu diingat bahwa Auguste Comte berdiri di atas prinsip yang jelas, yaitu bahwa terdapat pemisahan kualitatif secara mutlak di antara tatanan yang ada. Bahwa ilmu pengetahuan yang pertama merupakan dasar atau syarat bagi ilmu pengetahuan yang kedua, tidaklah berarti bahwa ilmu pengetahuan yang kedua ini lahir dari ilmu pengetahuan yang pertama. Dengan demikian dapat dinyatakan pula bahwa dunia anorganik merupakan dasar atau syarat bagi dunia organik tetapi tidaklah berarti bahwa dunia organik lahir dari dunia anorganik.

3. Ilmu alam (fisika)

Sesuai dengan asa yang telah disebutkan tadi, dalam ilmu alam sebagai ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu perbintangan, maka pengetahuan mengenai benda-benda langit merupakan dasar bagi pemahaman gejala-gejala dunia anorganik. Di sini kita berhadapan dengan gejala-gejala yang lebih kompleks, yang kesemuanya itu tidak akan dapat difahami, tanpa terlebih dahulu memahami hukum-hukum astronomi.

Melalui "*observation by experiment*", ilmu alam yang meliputi ilmu berat benda (barologi), panas benda (termologi), akustik, optik, dan listrik oleh Auguste Comte ilmu alam dipergunakan sebagai bukti untuk menunjukkan adanya hukum-hukum yang mengatur sifat-sifat umum benda-benda yang dikaitkan dengan massa, yang berada dalam keadaan yang memungkinkan molekul mereka tidak berubah sebagai himpunan. Melalui pemahaman gejala-gejala fisika, Auguste Comte juga berusaha dengan hukum fisika, untuk dapat meramalkan dengan

setepat-tepatnya semua gejala yang ditunjukkan oleh sesuatu benda, yan berada pada suatu tatanan atau keadaan tertentu.¹²⁶

4. Ilmu Kimia (Chemistry)

Auguste Comte memberi definisi tentang ilmu kimia sebagai “...*that it relates to the law of the phenomena of composition and decomposition, which result from the molecular and specific mutual action of different substances, natural or artificial.*”¹²⁷ Untuk membuktikan bahwa gejala-gejala yang dihadapi oleh ilmu kimia ini lebih kompleks daripada ilmu alam, Auguste Comte menerangkan bahwa ilmu kimia mempunyai kaitan dengan ilmu hayat (biologi), bahkan juga dengan sosiologio. Untuk itu pendekatan yang dipergunakan dalam ilmu kimia ini tidak saja melalui pengamatan (observasi) dan percobaan (eksperimen), melainkan juga dengan perbandingan (komparasi).

Dikatakan, bahwa ilmu kimia masih dalam proses berkembang. Namun demikian ia tidak dapat membernarkan untuk membagi ilmu kimia ini ke dalam kimia organik dan kimia anorganik, sebab apa yang terdapat dalam kimia orgaik menunjukkan kenyataan adanya setengah kimia dan setengah fisiologi, sehingga organik pada hakikatnya mempunyai sifat “*bastard*”.¹²⁸

5. Ilmu Hayat (Fisiologi atau Biologi)

Pada tingkatan klasifikasi ilmu pengetahuan ini, apa yang disebut ilmu hayat sudah berhadapan dengan gejala-gejala kehidupan. Unsur-unsurnya yang

¹²⁶ *Ibid*, hlm. 194.

¹²⁷ *Ibid*, hlm. 252.

¹²⁸ *Ibid*, hlm. 262.

lebih kompleks, disertai adanya perubahan-perubahan yang sedemikian rupa, menyebabkan Auguste Comte berpendapat bahwa ilmu hayat ini, jelas dalam perkembangannya belum sampai pada tahap positif. Ini berbeda dengan ilmu-ilmu sebelumnya seperti ilmu pasti, ilmu perbintangan, ilmu alam, dan ilmu kimia. Sifatnya yang kompleks meniadakan harapan bahwa ilmu hayat akan pernah dapat mencapai kesempurnaan yang sebanding dengan bagian-bagian filsafat alam, yang mempunyai sifat lebih sederhana dan lebih umum itu. Walaupun para ahli filsafat alam sudah mengesampingkan pertanyaan-pertanyaan yang bertalian dengan sebab-sebab yang pertama ataupun tujuan yang terakhir, akan tetapi hal-hal yang sedemikian itu belum dapat dilakukan dalam ilmu hayat, sehingga orang sering mengira bahwa ilmu hayat itu lebih tidak sempurna dari keadaan senyatanya.¹²⁹ Bagaimanapun juga Auguste Comte menekankan bahwa dalam ilmu hayat terkandung konsep-konsep yang sangat berharga, sedang sifat ilmiahnya tidaklah serendah yang dibayangkan oleh banyak orang.

Dengan menyatakan bahwa “*biology, then, may be regarded as having for its object the connecting in each determinate case, the anatomical and physiological point of view; in other words, the statical and dynamical*”¹³⁰ atau dengan kata-kata yang lebih umum sebagai “*given the organ or organic modification to find the function or the act, and reciprocally*”,¹³¹ maka jelaslah bahwa cara-cara pendekatannya membutuhkan alat yang lebih lengkap, yaitu, selain pengamatan (observasi), percobaan (eksperimen), juga perbandingan (komparasi).

¹²⁹ *Ibid*, hlm. 302.

¹³⁰ *Ibid*, hlm. 307.

¹³¹ *Ibid*, hlm. 307.

6. Fisika Sosial (Sosiologi)

Dalam urutan yang tertinggi dalam klasifikasi ilmu pengetahuan, Auguste Comte menempatkan fisika sosial sebagai ilmu yang harus berhadapan dengan gejala-gejala yang paling kompleks, paling kongkret dan khusus, yaitu gejala-gejala yang berkaitan dengan kehidupan umat manusia dalam ikatannya dengan suatu kelompok. Fisika sosial bukanlah kelanjutan perkembangan ilmu hayati, karena gejala-gejala yang dihadapi sosiologi itu timbul dari adanya hubungan antar individu yang satu dengan individu yang lain dalam wadah suatu kelompok yang disebut masyarakat.

Bagi Auguste Comte, fisika sosial merupakan suatu bidang yang meliputi tata pemerintahan negara, etik, dan filsafat sejarah, sedang hukum-hukum yang berlaku dibedakan antara hukum yang statis dan dinamis. Yang statis berkaitan dengan usaha untuk memahami hal-hal yang umum mengenai keberadaan setiap masyarakat, seperti rasa bersamaan (solidaritas sosial), sedang yang dinamis memahami hal-hal perkembangan atau perubahan masyarakat.

Dalam menghadapi gejala-gejala yang paling kompleks ini, fisika sosial harus menambahkan satu cara pendekatan lagi, yaitu pendekatan historis, di samping tiga cara pendekatan yang telah dipergunakan dalam ilmu pengetahuan yang lebih rendah tingkatannya dalam klasifikasi ini. Juga karena sifat gejala-gejala yang dihadapi itu demikian kompleksnya, maka perkembangan fisika sosial masih jauh dari tahapnya yang positif. Dalam hubungan ini, Auguste Comte

menyatakan bahwa kita belum mempunyai deretan fakta yang memadai, untuk digunakan membentuk hukum umum tentang gejala-gejala sosial.¹³²

E. Analisis Perbandingan Klasifikasi Ilmu Al-Farâbî dan Auguste Comte

Mencermati perkembangan pemikiran Al-Farâbî dan Auguste Comte, maka sesungguhnya keduanya memiliki beberapa kesamaan di samping pula perbedaan. Kesamaan dimaksud, antara lain, adalah latar belakang keilmuan keduanya diprakarsai oleh masing-masing praktik nomad di negaranya, sampai akhirnya menemukan tempatnya dan menelurkan karya-karyanya. Tetapi, tentu saja karena keduanya dipisahkan oleh jarak konteks sosio-historis yang cukup jauh, maka fokus keduanya juga berbeda, yang pada gilirannya berimplikasi pada bangunan ide-idenya.

Bila asumsi ini dikaitkan dengan pembahasan konsep klasifikasi ilmu pengetahuan, maka secara sepintas dapat dikatakan bahwa Al-Farâbî memiliki peran menonjol dalam hal ini. Dalam artian bahwa dia lebih banyak mencurahkan perhatiannya, yang diwujudkan dalam bentuk karya-karya di bidang klasifikasi ilmu ketimbang Auguste Comte. Pendapat ini barangkali tidak keliru, apalagi jika dicermati, hampir dalam setiap karya Al-Farâbî, ide atau wawasan klasifikasi ilmu selalu saja dimunculkan. Namun tentu saja, ukuran banyak atau tidaknya suatu refleksi pemikiran tidak menjamin tingkat akurasi atau validitas ditinjau dari sudut epistemologinya.

¹³² *Ibid.*, hlm. 439. Lihat juga, Slamet Sutrisno (Ed.), *Tugas Filsafat dalam Perkembangan Budaya*, (Yogyakarta: Liberty, 1986), hlm. 27.

Membandingkan pemikiran klasifikasi ilmu dua tokoh, Al-Farâbî dan Auguste Comte, yang boleh diklaim sebagai representasi dua iklim sejarah intelektual Muslim (Timur) dan Barat, sesungguhnya menghasilkan banyak perbedaan. Perbedaan-perbedaan dimaksud tidak saja dalam konsepsi-konsepsi yang ditawarkan secara deskriptif tetapi lebih fundamental lagi adalah dalam bangunan dasar epistemologi yang menopang tegaknya paparan pemikiran masing-masing. Benar apa yang diasumsikan oleh Thomas S. Kuhn tentang keniscayaan *shifting paradigm*, pergeseran gugusan paradigma pemikiran yang memiliki kaitan signifikan dengan konteks sosio-historis.¹³³

Tanpa memperpanjang uraian tentang keniscayaan perbandingan klasifikasi ilmu di antara Al-Farâbî dan Auguste Comte, analisis penyusun dalam penelitian ini juga ingin menunjukkan bahwa persamaan dan perbedaan kedua klasifikasi ilmu mereka, paling tidak dapat dikelompokkan ke dalam dua bagian; pertama, ditinjau secara komparasi filosofis dan kedua, ditelaah berdasarkan metode klasifikasi ilmunya:

1. Komparasi Filosofis

Karena klasifikasi Al-Farâbî adalah klasifikasi yang paling banyak mendapatkan porsi pembahasannya dalam penelitian ini, maka klasifikasi ilmu ditegaskan melalui Al-Farâbî yang mencakup tiga basis fundamental untuk menyusun secara hierarkis ilmu-ilmu: epistemologis, ontologis, dan aksiologis (etis). Basis epistemologis dijabarkan dari susunan atau urutan hierarkis bukti,

¹³³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution...*, hlm. 92. Lihat juga, Amin Abdullah, "Filsafat Islam Bukan Hanya Sejarah Pemikiran" dalam pengantar buku A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. ix.

argumen, dan cara mengetahui hal-hal; basis ontologis berasal dari pandangannya tentang alam raya yang tersusun atau tertata secara hierarkis; dan basis aksiologis (etis) diturunkan dari urutan hierarkis kebutuhan, kebaikan, dan tujuan manusia menurut Al-Farâbî. Tiga basis fundamental Al-Farâbî ini berkaitan dengan tiga aspek utama ilmu. Basis ontologis dikaitkan dengan materi subjek ilmu; basis epistemologis dengan metode dan cara mengetahui objek kajian ilmu; dan basis etis berkenaan dengan tujuan serta sasaran ilmu.

Sebagai prinsip-prinsip umum, masing-masing kriteria dan gagasan dasar klasifikasi ilmu kedua tokoh, Al-Farâbî dan Auguste Comte, itu diterima oleh kedua pemikir tersebut. Tetapi, dalam rumusan spesifik tiap-tiap kriteria dan gagasan dasarnya berbeda satu sama lain. Akibatnya, klasifikasi ilmu mereka juga tidak identik. Begitupun jika dikaitkan dengan deskripsi klasifikasi ilmu mereka, kita tidak menemukan adanya kesamaan jenis penekanan yang diberikan pada deskripsi-deskripsi itu. Perbedaan dalam rumusan spesifik dan penekanan terhadap masing-masing kriteria, berkaitan erat dengan pandangan dunia intelektual dan religius mereka, khususnya yang berhubungan dengan perbedaan *episteme* pemikiran mereka.

Al-Farâbî seperti halnya Auguste Comte, mempersepsi bahwa metode matematik dalam masing-masing klasifikasi, meskipun bermanfaat dalam wilayah pengetahuan eksakta, tak berguna dalam wilayah metafisika. Al-Farâbî jelas mendahului Comte dalam menggarisbawahi gagasan bahwa inteligensi tidak dapat menemukan penyelesaian akhir terhadap persoalan-persoalan metafisika. Karena klasifikasi Al-Farâbî adalah klasifikasi pertama yang dikaji dan juga merupakan

titik pusat studi ini, klasifikasi ilmu ditegakkan melalui Al-Farâbî. Sementara Auguste Comte lebih mengutamakan peran akal dalam menyusun klasifikasinya, sementara Al-Farâbî menyusun klasifikasinya melalui dua hal, yakni wahyu dan akal. Cara berpikir seperti ini tidak muncul begitu saja dalam kesadaran Al-Farâbî. Hal itu hanya terjadi setelah periode keraguan yang panjang, yang akhirnya dia memilih cara berpikir dengan berlandaskan fondasi-fondasi keagamaan yang ketat, meski dia sendiri lebih mengutamakan ilmu-ilmu filosofis daripada ilmu-ilmu religius.

Jelas sekali bahwa Al-Farâbî dan Comte sampai kepada cara yang hampir sama, meskipun tidak identik, dalam membangun gagasan dasar serta menyusun klasifikasi ilmunya. Kesamaan gagasan dasar klasifikasi ilmu kedua filsuf setidaknya terinci dan dengan beberapa sasaran masing-masing; *Pertama*, klasifikasi itu dimaksudkan sebagai petunjuk umum ke arah berbagai ilmu, sedemikian rupa hingga para pengkaji hanya memilih mempelajari subjek-subjek yang benar-benar membawa manfaat bagi dirinya. *Kedua*, berbagai bagian dan sub-bagiannya memberikan sarana yang bermanfaat dalam menentukan sejauh mana spesialisasi dapat ditentukan secara sah. Dan *ketiga*, klasifikasi ilmu menginformasikan kepada para pengkaji tentang apa yang seharusnya dipelajari sebelum seseorang dapat mengklaim diri ahli dalam suatu ilmu tertentu.

Al-Farâbî, dan juga Comte, memandang pengejaran terhadap spesialisasi sebagai kegiatan yang sah, asalkan tidak merusak kesatuan dan klasifikasi ilmu. Ilmu-ilmu yang paling mulia dan bermanfaat tidak boleh dikorbankan demi akumulasi kuantitatif pengetahuan yang lebih besar dalam satu disiplin ilmu yang

sempit. Al-Farâbî sendiri menjelaskan bahwa klasifikasinya tidak lengkap dan terbatas hanya pada “ilmu-ilmu yang umumnya diketahui”. Ilmu-ilmu yang secara jelas ditonjolkan dalam klasifikasinya adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan tradisi filosofis pra-Islam.

Sedangkan Auguste Comte menjelaskan bahwa, pada dasarnya, klasifikasi ilmunya sejalan dengan sejarah ilmu pengetahuan itu sendiri, yang menunjukkan bahwa gejala-gejala dalam ilmu pengetahuan yang paling umum akan tampil terlebih dahulu. Kemudian disusul dengan gejala-gejala pengetahuan yang semakin lama semakin rumit atau kompleks dan semakin konkret. Dalam mengemukakan klasifikasi ilmunya, Auguste Comte memulai dengan mengamati gejala-gejala yang paling sederhana, yaitu gejala-gejala yang letaknya paling jauh dari suasana kehidupan sehari-hari.

Sesungguhnya penyusunan klasifikasi ilmu antara Al-Farâbî dan Auguste Comte memiliki keterkaitan erat dan berdekatan dengan fungsi akal dalam kehidupan kita sehari-hari ketika memperoleh pengetahuan. Al-Farâbî dan Comte memiliki konsepsi yang sangat berbeda mengenai fungsi akal. Meskipun mereka sepakat bahwa akal hanya dapat meraih pengetahuan tentang pengalaman yang mungkin, mereka berbeda dalam memosisikan bagaimana akal digunakan dan meraih kapasitas optimalnya.

Tetapi, tentu saja karena keduanya dipisahkan oleh jarak konteks sosio-historis yang cukup jauh, maka fokus perhatian keduanya juga berbeda dan pada gilirannya berimplikasi pada bangunan ide-ide keduanya. Al-Farâbî, misalnya, lantaran dilatarbelakangi oleh kehidupan dan keilmuan yang asketis, maka yang

selalu ditekankan adalah peran wahyu dalam rangka menyongsong kehidupan berikutnya. Berbeda halnya dengan Auguste Comte, lantaran dia hidup di suatu alam modern, maka yang selalu ditekankan adalah rasio.

2. Metode

Klasifikasi ilmu Al-Farâbî dan Auguste Comte, sebagaimana telah ditunjukkan di atas, tampaknya tidak menganut hanya pada satu metode saja. Hal ini dapat dimaklumi sebab dalam suatu konstruksi pemikiran, bukan merupakan keniscayaan untuk hanya menerapkan satu metode keilmuan. Bahkan boleh jadi di antara banyak konsepsi klasifikasi ilmu yang ditawarkan oleh keduanya, memiliki metode-metode yang saling bertentangan antara yang satu dengan yang lainnya. Maka jika hal ini disadari, ungkapan “sulit” yang kerap muncul di antara peneliti ketika mengkaji sosok Al-Farâbî dan Comte diandaikan tidak akan muncul lagi, sebab konsepsi-konsepsi yang tampak berbeda tersebut pada dasarnya memiliki relasi yang signifikan dengan konteks historis yang melingkupinya.

Sekedar ilustrasi, Al-Farâbî memiliki tahap-tahap perkembangan ‘kecerdasan’ dalam hidupnya, yang kesemuanya disesuaikan dengan kondisi mikro dan makronya. Jadi kesulitan-kesulitan yang kerap muncul dari para pengkaji ketika melihat banyak wajah pada Al-Farâbî akan termaklumi manakala pengkaji-pengkaji tersebut menyadari bahwa perbedaan-perbedaan wajah-wajah tersebut disebabkan oleh perbedaan-perbedaan *setting* sosio-kultural yang melingkupi arus intelektual dan spiritual Al-Farâbî.

Namun demikian, baik Al-Farâbî maupun Auguste Comte, keduanya memiliki metode yang “diunggulkan”. Metode klasifikasi yang lebih banyak digunakan oleh Al-Farâbî adalah filosofis. Pada kenyataannya, Al-Farâbî bertujuan menjadikan logika dan ilmu filosofis dikenal lebih baik dan lebih umum diterima di kalangan kaum Muslim. Klasifikasi itu juga merupakan upaya Al-Farâbî melukiskan ilmu filosofis atas ilmu religius. Ilmu religius yang dimasukkan ke dalam klasifikasinya hanyalah *kalam* dan *fiqh*. Tetapi ini pun hanya disinggung secara singkat saja karena ilmu-ilmu tersebut ternyata dikelompokkan di dalam kategori ilmu politik. Dari sini Al-Farâbî mengajukan landasan metodologis untuk mendukung pandangannya bahwa ilmu filosofis lebih unggul di banding ilmu religius. Filsafat menggunakan metode penalaran dan pembuktian yang terunggul, yaitu metode demonstratif, sedangkan ilmu religius paling-paling hanya menggunakan metode dialektis.

Ilmu filosofis itu sendiri pun mengakui dan menerima adanya peringkat-peringkat keutamaan. Berdasarkan ketiga kriteria pemeringkatan ilmu secara hierarkis, metafisika merupakan ilmu filosofis yang paling utama. Ilmu alam menduduki posisi terendah di antara ilmu filosofis. Berdasarkan basis ontologis dan aksiologis, matematika dan ilmu politik muncul sebagai ilmu antara yang berada di tengah ilmu alam dan metafisika. Sebagai ilmu antara, matematika erat kaitannya dengan ilmu alam di satu pihak maupun dengan metafisika di lain pihak. Berdasarkan basis metodologis, posisi matematika dan ilmu politik kurang begitu jelas. Al-Farâbî agaknya menganggap metode geometris memiliki derajat keutamaan yang sama dengan metode demonstratif yang digunakan dalam

metafisiska. Dan dia mengisyaratkan bahwa ilmu alam serta ilmu politik mempunyai status sama dalam kaitannya dengan kriteria metodologisnya.

Meskipun dalam hierarki ilmu, matematika, ilmu politik berada di antara ilmu alam dan metafisika, peringkat mereka dalam klasifikasi Al-Farâbî berbeda. Al-Farâbî menyusun ilmu-ilmu dalam peringkat pendidikan (*tartîb al-ta'lim*) atau pengajarannya. Ilmu filosofis pertama yang dianjurkan untuk dipelajari adalah matematika, atau lebih tepatnya aritmatika dan geometri, karena berhubungan dengan entitas-entitasnya yang paling mudah untuk dipahami oleh pikiran manusia. Dalam tujuan menyeluruh terhadap posisi berbagai ilmu dalam hierarki ilmunya, Al-Farâbî telah memberikan penekanan lebih besar dan lebih banyak pada basis epistemologis ketimbang dua basis lainnya. Tetapi, dalam membahas basis epistemologis, perhatian utamanya bukan pada posisi ilmu filosofis dalam hubungannya satu sama lain. Fokus pembandingnya yaitu antara filsafat serta ilmu religius *kalâm* dan *fiqh*.

Berbeda dengan Al-Farâbî, Comte menjelaskan bahwa munculnya ilmu-ilmu alam tak bisa dipahami secara terlepas dari sejarah perkembangan pengetahuan umat manusia dari abad ke abad. Sejarah pengetahuan itu, menurut Comte, berkembang melalui tiga tahap, yang dia sebut sebagai “tahap teologis”, “tahap metafisis”, dan “tahap positif”. Ketiga tahap itu dipahami Comte sebagai tahap-tahap perkembangan mental umat manusia sebagai suatu keseluruhan dan juga bersesuaian dengan tahap-tahap perkembangan individu dari masa kanak-kanak, melalui masa remaja, ke masa dewasa.

Dari perkembangan itu, menurut Comte, bagaimanapun harus ditunjukkan pada perkembangan ilmu-ilmu pengetahuan konkret. Karena itu, dengan metode positivismenya, Comte juga berusaha mengklasifikasikan ilmu-ilmu yang ada. Menurut Comte, semua ilmu pengetahuan memusatkan diri pada kenyataan faktual, dan karena kenyataan faktual itu berbeda-beda, harus ada perbedaan sudut pandang dari ilmu pengetahuan. Di sinilah terjadi pengkhususan dalam ilmu pengetahuan. Untuk menetapkan ilmu-ilmu khusus, Comte berusaha menemukan ilmu-ilmu yang bersifat fundamental, yakni: matematika, astronomi, fisika, kimia, fisiologi, biologi, dan fisika sosial (atau sosiologi).

Keenam ilmu dasar di atas diurutkan sedemikian rupa, mulai dari yang paling abstrak ke yang paling konkret, yang lebih kemudian tergantung pada yang terdahulu. Misalnya, matematika lebih abstrak dari astronomi, dan astronomi tergantung pada matematika. Fisiologi dan biologi menyelidiki hukum-hukum umum yang mengatur makhluk hidup, dan keduanya tergantung pada kimia yang menyelidiki perubahan zat, tapi juga lebih abstrak daripada sosiologi dan diandaikan oleh sosiologi. Sebagai ilmu pengetahuan terakhir, menurut Comte, sosiologi baru berkembang sesudah ilmu-ilmu lain menjadi matang. Sebaliknya sebagai pangkal, matematika bagi Comte adalah model metode ilmiah, bagi ilmu-ilmu lainnya. Akan tetapi baru dalam sosiologi, menurut Comte, ilmu-ilmu mencapai tahap positifnya, yakni: secara penuh memakai metode ilmiah untuk menyelidiki fakta yang paling konkret, yakni: perilaku sosial manusia. Dalam hal ini Comte mengklaim dirinya sebagai orang yang membawa ilmu pengetahuan ke tahap positifnya dalam sosiologi.

Klasifikasi ilmu Auguste Comte lebih menonjolkan segi rasional-ilmiah, baik pada epistemologi maupun pada keyakinan ontologi yang dipergunakan sebagai dasar pemikirannya. Bagi Comte, hanya ilmu pengetahuan positiflah yang dianggap mampu untuk menerangkan kenyataan. Padahal, dengan terlalu mendambakan ilmu pengetahuan positif sebagai akhir dari klasifikasi ilmunya, dan menganggapnya sebagai satu-satunya ilmu yang mampu mencapai kebenaran, ternyata pandangan Comte telah mereduksi objeknya, termasuk manusia dan alamnya.