

Konsep Kedermawanan (*Jud*) Dan Keadilan (*Adl*) Ilahi Dalam Filsafat Al-Farabi¹

Hatice TOKSÖZ

Süleyman Demirel University, Faculty of Divinity, Isparta, Türkiye
haticetoksoz@sdu.edu.tr

Abstract

The foundation of al-Fârâbî's metaphysical system is comprised of two concepts; divine providence (inayah/alcûd) and justice (adl). The concepts of providence and justice are closely related to metaphysics, ethics and political philosophy in the thought of al-Fârâbî. These two concepts are also attributes of Allah. al-Fârâbî explains his ideas on the perfection of the universe by expanding on these two concepts. According to the philosopher, the universe has a perfect order which is a result of God's attributes of al-cûd and justice. He also considers the universe like a human being and compares it to human organism.

Keywords: *al-Fârâbî, God, Universe, providence, Justice (adl), order.*

Abstrak

Landasan sistem metafisika al-Fârâbî terdiri dari dua konsep; inayah (atau alcûd) ilahi dan keadilan (adl). Konsep-konsep inayah dan keadilan erat kaitannya dengan metafisika, etika, dan filsafat politik dalam pemikiran al-Fârâbî. Kedua konsep ini juga merupakan atribut dari Allah. al-Fârâbî menjelaskan gagasannya tentang kesempurnaan alam semesta dengan mengembangkan dua konsep ini. Menurut filsuf tersebut, alam semesta memiliki tatanan yang sempurna yang merupakan hasil dari atribut Allah yang berupa alcûd dan keadilan. Dia juga

¹ Artikel ini adalah diterjemah dari bahasa aslinya (Turki) oleh Akhmad Rofii Damyati dari artikel yang berjudul: *Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (adl) (divine providence and justice in the thought of al-fârâbî)* oleh Hatice TOKSÖZ di Diyanet İlmî Dergi, tahun 2016.

memandang alam semesta seperti manusia dan membandingkannya dengan organisme manusia.

Top of Form

Kata Kunci: *al-Fârâbî, Tuhan, Alam Semesta, Kedermawanan, Keadilan, tata tertib.*

Pendahuluan

Sejak awal perkembangan warisan intelektual Islam, teks-teks yang ditulis sebagian besarnya membahas topik dan masalah metafisika. Masalah-masalah seperti kewujudan Allah, sifat-sifat-Nya, dan hubungan Allah dengan alam selalu menjadi bahan diskusi. Salah satu masalah penting yang dibahas dalam pemikiran metafisika Islam adalah “alur hubungan antara tujuan dan bahan-bahan [yang digunakan] dalam alam semesta”,² yang dikenal dalam literatur sebagai “ilmu al-ghayah”³ atau “teleologi”. Konsep teleologi, yang terkait dengan konsep-konsep tata susunan (*nidzam*), tujuan (*ghayah*), dan kedermawanan (*inayah*), dapat dilihat sebagai bagian inti dari pemikiran filosofis Islam, termasuk sistem filosofis Al-Farabi (wafat 339/950).

Al-Farabi, yang dikenal sebagai seorang filsuf yang menjadi landasan bagi filsafat Islam dalam hal metode, terminologi beserta masalah-masalahnya, dan digelar “al-mu’allim al-tsani”, juga mengangkat topik dan masalah dalam ilmu metafisika dalam karya-karyanya. Sebagai contoh, dalam karyanya yang dikenal dengan *Ihsau’l-Ulum*,⁴ disebutkan bahwa sejak pendalaman terhadap metafisika, telah menarik minat kalangan besar dalam lingkaran ilmu Islam sejak ditulis. Setelah membuktikan keberadaan ilmu ini, ia menyelidiki tentang isu “Penyebab Utama” (*al-Mawjud al-Awwal*), yang dianggap sebagai yang paling berhak untuk ada dan nyata dibandingkan dengan lainnya, bersama dengan sifat-

² A. Bâki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, h. 482-483; A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Arapçaya terj. Halil Ahmed Halil, Menşuatu Uveydât, Beyrut 1996, Jild. II, h. 1430.

³ Ibn Sinâ, *Metafi zik*, c. II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, h. 47.

⁴ Fârâbî, *Ihsâu’l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kairo 1931, h. 60-61.

sifat-Nya, serta bagaimana segala sesuatu berasal dari-Nya dan bagaimana hierarki kekurangan-kesempurnaan diciptakan dalam segala yang wujud di luar diri-Nya. Al-Farabi, dalam karyanya seperti *Kitabu Ara'i Ahli al-Fadilah*⁵ dan juga *Kitabu Siyasah al-Madaniyyah*⁶ mengangkat masalah-masalah metafisika. Salah satu masalah yang dibahas dalam teks-teks tersebut adalah prinsip kedermawanan ilahi (*jûd/jawwâd*) dan keadilan ilahi ('*adl*).

Dalam kajian ini, tujuannya adalah untuk menyelidiki konsep-konsep kedermawanan dan keadilan dari nama-nama Allah dalam kerangka hubungan antara Allah dan alam semesta dalam sistem metafisika Al-Farabi, yang menjelaskan penciptaan sebagai kedermawanan ilahi, keteraturan dan hierarki dalam kewujudan sebagai keadilan ilahi. Seiring dengan tujuan tersebut, kajian ini akan difokuskan pada makna-makna dari konsep-konsep kedermawanan dan keadilan, yang juga dianggap sebagai aspek-aspek fundamental dalam filsafat, baik dalam konteks metafisika maupun dalam etika. Setelah itu, akan ditetapkan bagaimana kedermawanan dan keadilan ilahi tersebut tercermin dalam kewujudan [alam semesta].

Kedermawanan (jûd/jawwâd) dan Keadilan ('adl) dalam Filsafat Al-Farabi

Kedermawanan (*jûd-jawwâd*) dan Keadilan ('*adl*) adalah konsep-konsep penting dalam pemikiran Islam, baik dalam konteks metafisika maupun etika. Konsep-konsep ini juga muncul dalam filsafat Al-Farabi sebagai salah satu sifat Allah dan sebagai konsep penting dalam etika dan politik. Sebagai contoh, keadilan dianggap sebagai salah satu dari empat kebajikan utama (*hikmah, syaja'ah, 'iffah, 'adalah*) dalam pemikiran etika

⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Divan Kitap, Ankara 2013.

⁶ Fârâbî, *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyyah*, Majlisu Dairah al-Maarif al-Usmâniyyah, Haydarâbâd: 1346 (H), terj. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, *Al-Siyâsah al-Madaniyyah*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

Islam. Demikian pula, kedermawanan juga dinilai sebagai tambahan terhadap keempat kebajikan utama ini.⁷

Kedermawanan (*jûd-jawwâd*) dan keadilan ('*adl*) adalah konsep-konsep yang paling penting dalam etika Islam, dan merupakan konsep-konsep dasar dalam sistem metafisika yang digunakan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina (wafat 428/1037). Al-Farabi, dalam sistem metafisikanya, berbicara tentang beberapa sifat yang menunjukkan keunggulan (*fadilah*) dan kesempurnaan (*kamal*) dalam kewujudan. Ia membagi sifat-sifat [ilahi] ini secara dasar menjadi dua bagian. Beberapa sifat, seperti Yang Maha Ada Satu-satunya (*al-mawjûd al-wâhid*) dan Maha Hidup (*al-hayy*), tidak terkait dengan sesuatu yang lain, tetapi adalah bagian dari substansi yang ditunjukkan. Sedangkan beberapa sifat lain menunjukkan sifat yang berkaitan dengan sesuatu di luar substansinya. Al-Farabi, dalam bagian kedua ini, memberikan contoh konsep-konsep kedermawanan (*al-jawwâd*) dan keadilan (*al-'adl*). Menurutnya, sifat-sifat seperti kedermawanan dan keadilan menggambarkan keutamaan dan kesempurnaan yang ada dalam substansi, tergantung pada keterkaitannya dengan sesuatu yang lain. Oleh karena itu, keutamaan dan kesempurnaan seperti kedermawanan dan keadilan, hanya muncul dan bertahan melalui refleksi kepada yang lain, dan berkaitan dengan sesuatu yang lain. Meskipun konsep ini berlaku terutama dalam konteks manusia, untuk Al-Farabi, konsep-konsep ini juga merupakan sifat-sifat yang menggambarkan hubungan Allah dengan alam semesta. Sifat-sifat yang digunakan untuk menggambarkan Allah, yang juga disebut sebagai al-Awwal, tidak hanya menggambarkan keutamaan dan kesempurnaan-Nya, tetapi juga terlihat dalam makhluk-makhluk di sekitar kita, yang menunjukkan keutamaan dan kesempurnaan di dalamnya. Namun, meskipun sifat-sifat ini juga digunakan untuk makhluk yang memiliki keutamaan dalam konteks kewujudan, tidak ada yang dapat

⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, h. 29; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, h. 108, 113; Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, h. 14-25; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beyrut, Beyrut 1967, h. 112; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, h. 35, 38, 39; İbn Sînâ, *Metafi zik*, jild. II, h. 204.

mencerminkan kesempurnaan yang unik untuk al-Awwal. Oleh karena itu, tingkatan keutamaankewujudan-Nya tidak dapat disaingi oleh makhluk mana pun. Dengan demikian, dalam sistem filsafat Al-Farabi, hanya Allah yang secara mutlak memiliki kedermawanan dan keadilan. Hubungan-Nya dengan makhluk lain dan kelangsungannya adalah hasil dari kesempurnaan-Nya.⁸

Menurut Fârâbî, kedermawanan dan keadilan adalah sifat-sifat yang menunjukkan kecakapan khusus yang melekat pada Zat Allah. Meskipun dalam karya-karyanya, filsuf tidak memberikan definisi yang jelas tentang konsep kedermawanan yang ia konseptualisasikan sebagai kecakapan yang melekat pada Zat Allah, ia menilai kedermawanan sebagai sifat Allah dan menunjukkan bahwa hanya Pencipta yang memberi kehidupan yang sejati. Rincian dan penjelasan konsep kedermawanan ditemukan dengan indah dalam karya Ibn Sînâ yang berjudul *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât*. Dalam karyanya tersebut, Ibn Sînâ mendefinisikan kedermawanan sebagai “memberikan apa yang diperlukan tanpa imbalan”.⁹ Baginya, kedermawanan sejati adalah ketika seseorang memberikan tanpa mengharap imbalan apapun. Perbuatan yang dilakukan dengan harapan mendapatkan imbalan atau pujian bukanlah kedermawanan. Dalam karya-karyapara filosof dinyatakan adanya perbedaan antara kedermawanan yang sejati atau mendasar dan kedermawanan secara kiasan, dan digambarkan bahwa kedermawanan yang sejati adalah seperti seseorang yang bisa memberimanfaat tanpa memiliki keinginan untuk mendapatkan sesuatu sebagai imbalan dan kedermawanannya. Dalam konteks ini, kedermawanan yang sejati adalah Allah tanpa diikuti suatu keinginan imbalan apa pun.¹⁰

Kedermawanan dianggap sebagai salah satu keutamaan penting dalam filsafat etika, di luar empat kebajikan dasar, dan diberikan penjelasan terperinci dalam subjudul secara terpisah. Terlihat bahwa Fârâbî menggunakan konsep kedermawanan sebagai sifat Allah dengan istilah “jawwad”, sementara dalam istilah etika, ia menggunakan kata

⁸ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, h. 49-50; Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'lfâzıla*, h. 59-60.

⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, h. 144; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, h. 45.

¹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, h. 144-145.

"sakhâ".¹¹ Oleh karena itu, kedermawanan (*sakha'*), sebagai salah satu kebajikan moral seperti kesopanan, keberanian, dan keadilan, adalah keseimbangan antara kekikiran dan pemborosan. Murid Fârâbî, Yahya Ibn Adî (wafat 364/974), juga mendefinisikan kedermawanan (*sakhâ*) sebagai "memberikan harta tanpa menginginkan atau mengklaim apapun." Kemudian, Ibn Miskawayh (wafat 421/1030) menyebutkan kedermawanan dalam bagian mendasar kebajikan pada filsafat etika, yaitu kesopanan. Ibn Miskawayh mendefinisikan kedermawanan sebagai "tidak melampaui batas dalam memberi, yaitu menggunakan harta secara proporsional dan bijaksana sesuai kebutuhan yang tepat."¹²

Dalam filsafat Fârâbî, konsep keadilan yang memiliki dimensi metafisik, pikiran, moral, dan politik, berarti "bertindak dan memutuskan dengan benar, memberikan keputusan yang sesuai dengan kebenaran, berbuat adil", dan juga mencakup makna seperti "jalan tengah, lurus, imbalan setara, serupa, sebanding dari sesuatu." Selain itu, kata keadilan ('*adl*), ketika digunakan sebagai kata sifat, memiliki arti yang sama dengan kata *adil* dan dalam konteks ini adalah salah satu nama Allah.¹³

Konsep keadilan memiliki makna ontologis dalam sistem filsafat Fârâbî. Bagi filosof, konsep ini merupakan penerimaan terhadap Eksistensi yang Pertama (*al-Mawjûd al-Awwal*) sesuai dengan fungsi ontologisnya masing-masing dalam narasi penciptaan. Dengan demikian, penggunaan keadilan sebagai salah satu sifat Allah menyiratkan bahwa setiap entitas dalam hierarki eksistensi akan mencapai kesempurnaan dan kelengkapan. Bahkan, Fârâbî menekankan konsep keadilan bahkan dalam fungsi normal organ tubuh manusia sebagai refleksi dari keadilan ilahi, yang menghubungkan dunia metafisik dan fisik melalui manusia sebagai satu kesatuan.¹⁴

Secara umum, keadilan merupakan salah satu konsep kunci dalam filsafat etika, termasuk pada pemahaman etika Fârâbî, yang menjadi konsep yang menonjol dalam filsafat politik karena dimensinya yang terkait dengan masyarakat dan dianggap sebagai sifat ideal seorang

¹¹ Mustafa Çağrıncı, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, h. 72-73.

¹² Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, h. 113; lih. Aristoteles, *a.g.e.*, h. 39.

¹³ Mustafa Çağrıncı, "Adâlet", *DİA*, c. I, h. 341.

¹⁴ Fârâbî, *ibid*, h. 94.

penguasa. Dalam filsafat etika, jiwa manusia memiliki tiga kemampuan: kemampuan rasional (*al-quwwah al-nâtûqah/al-âlimah*), kemampuan amarah (*al-quwwah al-ghadabiyyah*), dan kemampuan syahwat (*al-quwwah al-syahawiyyah*). Dari ketiga kemampuan ini, keseimbangan kemampuan rasional adalah pada kebijaksanaan, keseimbangan kekuatan amarah adalah keberanian, dan keseimbangan kemampuan syahwat adalah kesopanan. Titik keseimbangan dari tiga kekuatan ini disebut sebagai kebajikan (*fadhilah*), sedangkan ekstrem di kedua ujungnya disebut sebagai kejahatan. Kebajikan ini dianggap baik karena membawa manusia menuju kebahagiaan tertinggi (*al-sa'adah al-qushwa*). Keadilan, sebagai keempat dari kebajikan dasar yang tercapai melalui keseimbangan ketiga kekuatan yang disebutkan sebelumnya, adalah konsep yang mencakup semuanya. Seperti kebajikan lainnya, keadilan juga berada pada titik tengah dari kedua kutub ekstrem, yakni "keadilan" dalam arti pembagian yang merata.¹⁵ Dengan demikian, keadilan berarti melakukan tindakan dengan tepat, pada waktu dan tempat yang tepat, dengan cara yang sesuai dan dalam jumlah yang wajar, tanpa kelebihan atau kekurangan, tanpa penundaan atau perlambatan.¹⁶

Fârâbî berpendapat bahwa manusia, secara fitrahnya, adalah makhluk sosial dan secara alami harus hidup dalam masyarakat dengan saling membantu sesama. Baginya, manusia hanya bisa mencapai kematangan moralnya dalam masyarakat. Dengan prinsip ini, Fârâbî membagi konsep keadilan menjadi dua bagian: keadilan umum dan keadilan khusus. Keadilan umum adalah melakukan tindakan-tindakan yang baik terhadap sesama manusia dalam hubungan antarpersonal. Keadilan khusus, di sisi lain, melibatkan pembagian dan perlindungan bersama baik berupa material maupun non-material yang dimiliki oleh anggota masyarakat. Secara khusus, keadilan di sini juga berarti kesetaraan. Pada dasarnya, Fârâbî membagi konsep keadilan dalam filsafat politik menjadi dua jenis: keadilan alami dan keadilan kehendak. Keadilan alami adalah kasih (cinta). Penggunaan Fârâbî atas cinta dalam arti keadilan alami yang mempersatukan orang-orang, telah

¹⁵ Fârâbî, *ibid.*, h. 105-107; Ibn Sînâ, *Metafi zik*, jild. II, h. 204; Ibn Miskeveyh, *Tehzîbü'lahlâk*, h. 15-16.

¹⁶ Yahya Ibn Adî, *ibid.*, h. 38-39.

menyebabkan hubungan dan eksplorasi antara konsep cinta dan keadilan dalam literatur etika politik pada kemudian hari.¹⁷

Seperti yang terlihat dalam filsafat Fârâbî, keadilan adalah konsep yang memiliki makna yang luas. Keadilan, yang dapat kita gambarkan sebagai sifat dasar dari bidang eksistensi, relevan bagi setiap entitas mulai dari Allah dan entitas terpisah hingga entitas fisik. Meskipun Fârâbî tidak mengklasifikasikan keadilan seperti yang dilakukan oleh Ibn Miskeveyh dan yang lainnya menjadi ilahi, tabii, dan adat, namun dari pemikiran-pemikirannya tentang keadilan, dapat disimpulkan adanya klasifikasi tersebut. Dengan demikian, keadilan dalam alam ilahi dan dunia akal yang terpisah ada secara abadi, sementara dalam entitas alamiah, kesetaraan menonjol dalam ranah moral, dan dalam konteks sosial juga berlangsung dalam bentuk kesetaraan dan keseimbangan. Namun, untuk menentukan bagaimana keadilan yang ada di setiap tingkat sistem metafisik yang ditemukan oleh filsuf diterapkan, pertama-tama perlu menganalisis bagaimana pengaruh keadilan ilahi pada entitas.

Pantulan Kedermawanan dan Keadilan Ilahi

Pada pemikiran Fârâbî, hubungan antara Allah dan alam semesta terletak pada teori *sudûr* (munculnya sesuatu dari sesuatu lainnya).¹⁸ Teori ini menekankan bahwa Allah adalah keberadaan yang wajib dan alam semesta adalah keberadaan yang mungkin, yang menciptakan perbedaan ontologis. Dalam sistem metafisik Fârâbî, titik awal kewujudan adalah Allah (*al-Mawjud al-Awwal*). Sementara kewujudan lainnya, melalui kedermawanan dan karunia Allah, telah menghasilkan kewujudan, dan dengan keadilan-Nya, mereka membentuk tatanan dan hirarki yang sempurna. Wujud-wujud ini, berdasarkan fungsinya, tersusun dalam hirarki ontologis dari yang tertinggi, yaitu "Sebab

¹⁷ Fârâbî, *Fusûlî'l-medenî*, h. 144.

¹⁸ "Sudûr" bermakna sesuatu muncul, lahir, keluar, tampak dari lainnya. Dengan kata lain, semua berasal dari Yang Esa, yaitu konsep filosofis yang digunakan untuk menyatakan bahwa alam semesta berasal dari Allah. Istilah "sudûr" juga digunakan untuk makna "mengalir", "keluar", atau "memancar". Dalam filsafat Islam, teori sudûr ini dijelaskan oleh al-Farabi dan Ibnu Sina, di mana terdapat tiga wilayah kewujudan: dua bersifat metafisik (*ma'qûl*) dan satu bersifat materi (*mahsus*). Mahmut Kaya, "Sudûr", *DIA*, Jild. XXXVII, h. 467.

Pertama" (Allah), hingga yang paling sederhana, yaitu materi dasar (*hayûlâ*).

Fârâbî menggunakan istilah "al-Mawjûd al-Awwal" (Yang Pertama Ada) untuk menyebut "al-Awwal", yang berarti Sebab Pertama yang menduduki puncak segala keberadaan. Al-Awwal adalah sebab pertama dari keberadaan semua yang ada. Dia tidak memiliki kekurangan apa pun. Di sisi lain, keberadaan entitas lain mengandung kemungkinan dalam eksistensinya. Namun, Allah Yang Maha Esa, yang bebas dari segala kekurangan, memiliki keberadaan yang paling utama dan mendahului semua entitas lainnya. Tidak mungkin ada entitas yang lebih tinggi daripada Al-Awwal dan tidak mungkin ada yang mendahuluinya. Fârâbî menyebut Allah sebagai Penyebab Pertama yang kewujudannya tidak terdapat tujuan atau maksud. Karena jika ada tujuan atau maksud, itu akan menjadi alasan bagi keberadaan-Nya, yang tidak mungkin bagi Al-Awwal. Kehadirannya tidak bergantung pada kekuatan apa pun, dan tidak memerlukan sesuatu untuk mempertahankan eksistensi-Nya. Kehadiran-Nya adalah yang paling sempurna dan yang paling utama, tanpa perubahan dan unik dalam eksistensi-Nya. Oleh karena itu, menurut Fârâbî, tidak ada entitas di tingkat keberadaan Al-Awwal.¹⁹ Dengan demikian, Al-Awwal berbeda dari segala hal yang lain dalam esensinya dan tidak mungkin ada entitas lain yang memiliki keberadaan seperti-Nya. Dalam arti ini, Al-Awwal memiliki keberadaan yang unik dan keunggulan yang khas.

Yang Wajib Adanya (*Wâjib al-Wujûd*), yang berada pada tingkat keberadaan yang sepenuhnya unik dan independen dari semua yang ada, adalah sumber dari segala keindahan, kebaikan, dan keutamaan. Dalam dunia pemikiran filosof, sebagai Tuhan, Allah mencakup segala keunggulan secara mutlak. Keunggulan ini menjadi perbedaan paling mendasar antara Allah dan entitas lainnya.²⁰ Karena keunggulannya, Dia tidak membutuhkan apa pun dalam keberadaannya, dan tidak memerlukan apa pun untuk mempertahankan keberadaan-Nya atau untuk melakukan suatu tindakan. Sebaliknya, semua entitas lain tergantung pada-Nya untuk eksistensi dan kelangsungan hidup mereka. Oleh karena itu, tidak ada kelemahan, kekurangan, atau kezaliman dalam

¹⁹ Fârâbî, *ibid.*, h. 39; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, h. 42

²⁰ Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, h. 29.

tindakan-Nya.²¹ Bahkan, tidak mungkin ada tujuan atau maksud dalam tindakan-Nya, karena keberadaannya adalah tujuan sejati dari segala sesuatu.

Fârâbî tampaknya berusaha menggunakan sifat-sifat yang tidak hanya menekankan bahwa Allah adalah awal dan sebab dari segala yang ada, tetapi juga menekankan keunggulannya. Dia percaya bahwa untuk memahami dan menjelaskan Diri Pertama, beberapa sifat perlu digunakan. Namun, sifat-sifat yang harus digunakan untuk menamai Yang Pertama juga harus mencerminkan keunggulan dan keutamaan yang kita lihat dalam entitas di sekitar kita.²² Oleh karena itu, menurut Fârâbî, ketika sifat-sifat seperti kedermawanan dan keadilan digunakan untuk Allah, mereka harus digunakan untuk menggambarkan keunggulan yang unik bagi-Nya.

Dalam sistem metafisiknya, Fârâbî menggambarkan Allah sebagai prinsip pencipta dan pemberi keberadaan, dan dijelaskan juga bahwa tindakan-Nya memberikan keberadaan dengan sifat kedermawanannya. Selain itu, Fârâbî juga menyatakan bahwa Allah adalah Kebaikan Murni. Demikian pula, Allah adalah Akal Murni, yang dipahami Akal secara murni, dan Murni berakal. Ketiga konsep ini sama dalam hakikat-Nya. Yang Pertama tidak ada dalam materi dan karena itu tidak ada hubungan langsung dengan materi, hakikat-Nya adalah Akal yang murni. Selain itu, karena tidak ada kaitannya dengan materi, hakikat-Nya adalah Masuk Akal yang murni. Oleh karena itu, hakikat-Nya adalah Akal dan tidak memerlukan sesuatu untuk diketahui atau diakui. Sebaliknya, Dia secara langsung mengetahui tentang hakikat-Nya, dan karena Dia mengetahui tentang hakikat-Nya, Dia adalah berakal yang murni. 'Aql, Ma'qul, dan 'Aqil bukan entitas yang banyak dalam hakikat-Nya. Sebaliknya, mereka adalah satu substansi tunggal.²³ Karena Yang Pertama tidak memerlukan sesuatu untuk diketahui seperti halnya manusia memperoleh pengetahuan, dan Dia tidak memerlukan sesuatu untuk diketahui dan untuk memperoleh pengetahuan melalui pengetahuan-Nya, Dia

²¹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila* h. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1968, h. 45.

²² Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, h. 49-50.

²³ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila*, h. 46-47; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, h. 34-36.

memenuhi syarat sebagai yang berhikmah dan memiliki kehidupan, mengetahui, berkuasa, dan menghendaki.²⁴

Fârâbî dalam karyanya yang berjudul *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyyah* menyatakan bahwa ketika Allah mengenal diri-Nya, Dia mengenal semua yang ada. Menurutnya, hakikat Yang Pertama pada dasarnya mencakup semua yang ada. Oleh karena itu, ketika Dia mengenal hakikat-Nya, Dia pada dasarnya mengenal semua yang ada, karena semua entitas telah menerima keberadaannya dari-Nya. Pemikiran Fârâbî ini pada dasarnya adalah hal yang dikritik oleh Al-Ghazali (wafat 505/1111). Kritik tersebut karena Fârâbî mengaitkan asal-usul eksistensi dan keteraturan eksistensi dengan hakikat dan pengetahuan Yang Pertama. Pada titik ini, diakui bahwa kehendak Allah dianggap sebagai fungsi dari pengetahuan-Nya dan juga mengurangi kekuasaan ilahi menjadi pengetahuan ilahi. Karena pengetahuan Allah tidak terlepas dari hakikat-Nya. Prinsip hierarki yang sempurna dalam keberadaan, yang ia lihat sebagai pantulan dari keadilan ilahi, adalah hakikat dari Dzat al-Awwal dan pengetahuan-Nya tentang Dzat-Nya.²⁵

Fârâbî pada satu sisi tidak menyebutkan adanya tujuan bagi Allah dalam menciptakan alam semesta, tetap di sisi lainnya menyatakan adanya tatanan dan tujuan bagi alam semesta. Baginya, tidak ada tindakan Allah yang dapat diidentifikasi dengan tujuan tertentu, karena mencari tujuan dalam tindakan-Nya akan mengimplikasikan kekurangan dalam hakikat-Nya. Para filosof menekankan tidak adanya tujuan dalam tindakan Allah dan bahwa pemberian-Nya akan keberadaan berasal dari kedermawanan-Nya, juga menyatakan bahwa prinsip tatanan yang sempurna dalam alam semesta diungkapkan sebagai keadilan ilahi.²⁶

Menurut sistem metafisika para filosof, Substansi Pertama, baik sempurna maupun tidak, adalah landasan bagi semua yang ada. Landasan ini, proses kosmik yang bersamaan dengan saat Substansi Pertama menayangkan esensi diri-Nya secara abadi dan merupakan aktivitas memberikan kewujudan. Pemberian kewujudan oleh Substansi Pertama,

²⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 46; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'lmedeniyye*, h. 45.

²⁵ İlhan Kutluer, *Akı ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, h. 154.

²⁶ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, h. 60; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971, h. 87, 105.

sebagai akibat dari kedermawanan ilahi, adalah sumber kewujudan yang abadi dan kekal bagi semua yang ada, mulai dari yang paling sempurna hingga yang paling tidak sempurna.²⁷ Filosof ini dengan tegas menekankan bahwa tidak ada tujuan dalam pemberian kewujudan oleh Substansi Pertama. Keberadaan sesuatu yang berasal dari-Nya menuju ada adalah hasil dari suatu limpahan keberadaan yang tergantung pada keberadaan sesuatu yang lain. Oleh karena itu, segala sesuatu di luar Substansi Pertama, mendapatkan kewujudan dari-Nya. Karena itu, tidak ada yang berasal dari Substansi Pertama yang menjadi alasan bagi kewujudan-Nya. Dengan pemberian kewujudan oleh Substansi Pertama, maka tidak ada pemberian kewenangan pada pihak lain. Karena tujuan Substansi Pertama adalah agar sesuatu yang lain mendapatkan kewujudan dari-Nya. Selain itu, berpikir bahwa Substansi Pertama mendapatkan kecakapan melalui memberikan kewujudan, akan menghapuskan keutamaan dan keagungan-Nya dan membuat sesuatu yang ada sebelum-Nya menjadi alasan bagi-Nya. Namun kewujudan Substansi Pertama hanya untuk dirinya sendiri, oleh karena itu, sesuatu yang lain mendapatkan kewujudan dari-Nya adalah akibat dari kedermawanan-Nya.²⁸

Dalam sistem Farabi, semua kewujudan yang berasal dari Substansi Pertama berhutang kepada yang lain di luar dirinya sendiri. Kewujudan yang ada dalam hirarki kewujudan diperoleh dari Substansi Pertama sesuai dengan tingkatannya. Para filosof menggambarkan pemberian kewujudan adalah sebagai karunia ilahi dan kedermawanan-Nya, sementara kewujudan sesuai dengan fungsi dan tingkatannya dianggap sebagai keadilan ilahi. Sebagai suatu konsekuensi dari keadilan ilahi, keberadaan berlangsung secara bertahap mulai dari yang paling

²⁷ Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, h. 159.

²⁸ Fârâbî, *ibid.*, h. 55-56. Kita juga melihat pemikiran serupa dalam karya-karya Ibnu Sina. Menurut Ibnu Sina, kedermawanan (*jûd*) adalah ekspresi kekayaan dari segala sisi dalam memberikan kesempurnaan. Dalam konteks ini, kedermawanan lebih merupakan kebaikan dibandingkan penerima yang menerima, dan lebih merupakan kedermawanan daripada yang memberikan. Namun, syarat untuk kedermawanan dibandingkan dengan yang memberi adalah pemberian tanpa pamrih. Oleh karena itu, yang benar-benar dermawan hanyalah Allah. Lihat Ibn Sinâ, *Metafi zik*, c. II, s. 45.

sempurna hingga yang paling tidak sempurna. Farabi menyatakan proses ini sebagai berikut:

"Dimulai dari yang paling sempurna dalam kewujudan, diikuti oleh sesuatu yang sedikit kurang sempurna dari-Nya. Kemudian diikuti oleh yang semakin kurang sempurna, dan seterusnya hingga mencapai suatu tahap kewujudan di mana jika kita berusaha untuk melampaui tahap itu, kita akan beralih ke sesuatu yang tidak mungkin ada."²⁹

Dengan teori *sudûr* ini, Fârâbî menafsirkan seluruh alam semesta dalam sebuah tatanan hirarkis dengan menetapkan hubungan antara yang zali(adanya tanpa permulaan) dengan yang terjadi kemudian (adanya dengan permulaan), yang tidak berubah dengan yang berubah, yang satu dan yang mutlak dengan banyak dan mungkin ada. Seperti Aristoteles³⁰, dia membayangkan alam semesta sebagai dunia di atas bulan dan di bawah bulan. Di dunia di atas bulan, entitas-abstrak, berada dalam suatu tatanan yang berasal dari keberadaan Allah. Akal-akal abstrak merenungkan Keharusan Kehadiran dan keberadaan yang mungkin mereka miliki sendiri. Setiap akal abstrak menyediakan keberadaan bagi akal berikutnya yang tergantung padanya dan dengan cara yang sama, membuat keberadaan sebuah bola langit setelah merenungkannya. Rantai *sudûr* ini berlanjut dari Akal Pertama hingga akal kesepuluh. Entitas di dunia di atas bulan diatur berdasarkan sebuah tatanan keadilan yang tidak berubah dan memiliki struktur hirarkis. Melalui teori *sudûr*, Fârâbî percaya bahwa pembentukan entitas samawi dan kemudian entitas di bawah bulan terjadi sepenuhnya dalam sebuah tatanan yang teratur.³¹

Pada akal yang disebut Fârâbî sebagai akal aktif, limpahan yang terpisah (*sudûr mufâriq*) berakhir. Mulai dari akal aktif, dunia yang Fârâbî sebut sebagai "bawah bulan" dimulai. Menurut Fârâbî, yang membagi

²⁹ Fârâbî, *ibid.*, h. 57.

³⁰ Aristoteles, *Metafi zik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, h. 507-518, 1072b-1074b

³¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafi zik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, h. 144.

alam semesta menjadi "atas bulan" dan "bawah bulan", setiap akal dalam alam "atas bulan" harus mengetahui dan memahami tatanan yang ada dan harus ada di alam semesta. Oleh karena itu, mereka, selain benda-benda samawi dan empat unsur, juga dapat menjadi penyebab bagi sesuatu yang akan terjadi dari mereka. Selain itu, beberapa perubahan yang terjadi secara imajiner dalam benda-benda langit, menyebabkan perubahan materi. Perubahan ini adalah gerakan. Kelanjutan gerakan benda-benda langit semacam ini menyebabkan kelanjutan gerakan materi. Perubahan ini juga menyebabkan perubahan dalam unsur dan pembentukannya (*kawn*) dan kerusakannya (*fasad*) di alam semesta. Namun demikian, di antara akal dalam alam "atas bulan", posisi akal kesepuluh memiliki peran yang berbeda dalam operasi teleologis. Analisis operasi teleologis ini secara jelas menentukan posisi dan fungsi akal aktif dalam hierarki. Akal aktif yang merupakan akal kesepuluh, berpikir tentang al-Mabda' al-awwal dan pemikiran ini menyebabkan adanya alam "bawah bulan". Pikiran akal aktif tentang kewujudannya sendiri juga menyebabkan unsur-unsur langit bersentuhan dengan unsur lainnya. Berdasarkan tindakan langit dan tindakan yang timbul dari makhluk-makhluk langit, berbagai sifat muncul dalam unsur tersebut, sesuai dengan hubungan mereka dengan tindakan yang berasal dari makhluk-makhluk itu. Berkat sifat-sifat tersebut, unsur-unsur ini cocok untuk menerima sifat-sifat tumbuhan, hewan, dan manusia yang berasal dari hakikat akal terakhir.³²

Menurut al-Farabi, entitas di atas bulan adalah entitas yang memiliki keunggulan yang paling utama dalam substansi mereka sejak awal. Setiap akal memiliki pengetahuan tentang tatanan kebaikan (*nidzam al-khayr*) yang harus muncul darinya. Karena pengetahuan ini, setiap akal menjadi penyebab keberadaan tatanan kebaikan yang harus muncul darinya. Di sisi lain, entitas di bawah bulan adalah mereka yang tidak memiliki keunggulan dari awal. Entitas di bawah bulan secara alamiah berada dalam bentuk yang paling lemah. Mereka naik secara bertahap dari entitas yang paling lemah, setiap jenisnya, substansinya, dan aspek lainnya, hingga mencapai keunggulan yang paling utama. Hierarki seperti ini timbul dari sifat-sifat alamiah mereka. Menurut

³²Fârâbî, *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi 'l-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1349 (h), h. 5.

Farabi, yang menguraikan dengan rinci tatanan entitas di bawah bulan, tatanan entitas tersebut adalah sebagai berikut:

“Pertama-tama, yang paling tidak berharga dari mereka muncul. Kemudian, dari yang kurang sempurna menuju yang lebih sempurna hingga mencapai yang paling sempurna, di mana tidak ada entitas yang lebih sempurna dari itu. Yang paling tidak sempurna dari mereka adalah materi dasar bersama. Unsur-unsur ini lebih berharga daripada materi primer tersebut. Mereka diikuti secara berurutan oleh benda-benda logam, tumbuhan, hewan tanpa bahasa dan pemikiran, dan akhirnya hewan dengan bahasa dan pemikiran. Di atas entitas yang memiliki bahasa dan pemikiran, tidak ada entitas yang lebih sempurna.”³³

Para filosof menyatakan bahwa sifat dasar dari entitas yang terkait dengan alam di bawah bulan adalah untuk menjaga dan mempertahankan keberadaan mereka setelah muncul ke dalam kewujudan. Tata tertib entitas di alam di bawah bulan adalah hierarki yang berlawanan dengan alam di atas bulan, bergerak dari bawah ke atas. Alam di bawah bulan adalah dunia materi di mana proses penciptaan dan kehancuran berlangsung. Di sini, keadilan terkait dengan perubahan teratur dalam materi. Al-Farabi menyatakan bahwa kedatangan dan kepergian entitas alamiah ke dalam dan keluar dari keberadaan terjadi sesuai dengan suatu tatanan, kesempurnaan, kemurahan, keadilan, dan kebijaksanaan, tanpa adanya kelalaian, kekurangan, atau ketidakadilan. Untuk mewujudkan keadilan ilahi sepenuhnya di dalam entitas alamiah, penting bahwa mereka bertahan sebagai satu kesatuan dalam jenisnya, bukan dalam jumlah. Kelangsungan hidup entitas dalam jenisnya memungkinkan adanya individu-individu dari jenis itu yang ada untuk jangka waktu tertentu, terus-menerus ada, kemudian lenyap, memberi tempat kepada individu-individu lain dari jenis yang sama. Dengan

³³Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila*, h. 63,66.

demikian, entitas alamiah secara terus-menerus mempertahankan keberadaannya dalam jenisnya.³⁴

Menurut sistem Fârâbî, kelangsungan hidup entitas alamiah terkait dengan keadilan ilahi. Di atas disebutkan bahwa Allah dermawan dan adil secara mutlak. Karena pemberian nama dermawan dan adil kepada suatu entitas hanya mungkin dalam konteks hubungannya dengan yang lain. Namun, tidak dapat dikatakan bahwa Allah memperoleh sifat utama itu karena terlibat dalam hubungan tersebut. Oleh karena itu, kedermawanan atau keadilan entitas lain tergantung pada konteks entitas tersebut sendiri. Karena itu, kedermawanan dan keadilan dalam entitas mungkin hanya muncul dalam konteks hubungan. Hubungan ini terkait langsung dengan kecakapan yang muncul, dan kecakapan akan berlanjut sepanjang hubungan berlangsung. Selain itu, harus dicatat bahwa kecakapan dalam entitas mungkin tidak ada tanpa ketergantungan pada orang lain. Oleh karena itu, Fârâbî menekankan bahwa manusia secara alamiah adalah entitas yang beradab dan bahwa kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai di dalam masyarakat.³⁵

Seperti yang terlihat, Fârâbî berbicara tentang kewujudan suatu tatanan yang sempurna di alam semesta dengan prinsip utama, yaitu keadilan ilahi. Di dalam hierarki yang sempurna ini, sementara kecenderungan ilahi adalah kedermawanan dan kasih sayang yang berlaku dari atas ke bawah, ada juga kecenderungan cinta yang kemudian oleh Ibnu Sina disebut sebagai "cinta yang tersembunyi".³⁶ Pada dasarnya, kecenderungan ini adalah upaya entitas untuk mencapai kecakapan. Kecenderungan cinta yang disebutkan ini terjadi dalam bentuk yang

³⁴ Fârâbî, *ibid.*, h. 84-85.

³⁵ Fârâbî, *ibid.*, h. 84-85.

³⁶ İbn Sînâ, dalam karyanya yang berjudul *Risâlah fî Mâhiyah al-Isyq*, ia menganggap cinta sebagai dasar dari keberadaan dan keberadaannya, mengaitkan kecenderungan kesempurnaan semua entitas di alam semesta dengan kebaikan mutlak Allah, dan menyebut kecenderungan ini menuju kesempurnaan sebagai konsep cinta. Oleh karena itu, semua entitas di alam semesta, termasuk benda mati, tumbuhan, hewan, manusia, malaikat, secara singkat, semua entitas di alam semesta, terus mencari kesempurnaan dengan berupaya menyerupai hakikat Allah yang Maha Baik, dan Allah yang adalah Penyebab Pertama menjadi tujuan semua keberadaan. İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953, h. 4-8.

berbeda di antara entitas di atas bulan dan di bawah bulan. Setiap entitas semesta memiliki akal murni dan keinginan khususnya masing-masing. Keinginan dari setiap entitas ini tidaklah sama. Namun, meskipun masing-masing memiliki keinginan khusus yang bertentangan satu sama lain, mereka semua bersatu dalam satu objek cinta, yaitu Cinta yang Pertama.³⁷

Fârâbî menjelaskan arah alam menuju Al-Awwal (Yang Pertama) secara keseluruhan dengan konsep ghâiyyah (tujuan). Dia menekankan pentingnya sebab-akibat dalam alam fisik, memberikan perhatian khusus pada "tujuan" (ghâyah). Menurut Fârâbî, bahkan dalam penciptaan alam, bahkan dalam pembentukan partikel terkecil pun, terdapat suatu tujuan. Para filosof menjelaskan tujuan alamiah sebagai berikut:

"Benda-benda ditemukan oleh kekuatan berpikir dalam tingkat dimana mereka dapat berguna untuk mencapai suatu tujuan dan maksud. Siapapun yang menemukan, pertamanya menilai tujuannya. Kemudian menilai alat-alat yang dapat mencapai tujuan tersebut. Kekuatan berpikir merasa bahagia ketika menemukan alat-alat yang dapat mencapai tujuan tersebut. Tujuan bisa baik atau buruk."³⁸

Fârâbî, dalam karya lainnya mendefinisikan *ghayh* sebagai berikut:

"Tujuan adalah salah satu dari empat penyebab terakhir yang diperlukan dalam pembentukan alam. Misalnya, ada suatu tujuan dalam memberikan kepada manusia anggota tubuhnya untuk membentuk organisme yang sempurna. Tujuan tersebut adalah alasan dari pemberian anggota tubuh tersebut."³⁹

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila*, h. 68.

³⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983, h. 68.

³⁹ Fârâbî, *li'l-Fârâbî fi 'r-red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fi hi Aristûtâlîs li-azâi'l-insân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1983, h. 48. Fârâbî menjelaskan pandangannya tentang masyarakat dengan mengacu pada kecemerlangan dalam organisma manusia, dan ia menyamakan masyarakat yang bermoral dan sempurna dengan organisma manusia. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila*, h. 118.

Oleh karena itu, tujuan adalah keinginan untuk mencapai atau mendapatkan sesuatu yang belum dimiliki. Selain itu, setiap entitas memiliki tujuan dalam kewujudannya. *Ghayah* adalah alasan mengapa sesuatu dibuat, itu adalah satu-satunya penyebab yang munculkan entitas ke dalam kewujudan. *Ghayah* adalah penyebab, secara esensial, dari penyebab yang bisa bertindak. *Ghayah* adalah tujuan yang diinginkan untuk dicapai. Itulah kekuatan yang mendorong pelaku untuk bertindak.⁴⁰

Seperti yang terlihat dalam sistem filsafat Fârâbî, tindakan penciptaan dikaitkan dengan kedermawanan Allah, dan keteraturan segala yang diciptakan adalah cerminan dari keadilan-Nya. Pemikiran Fârâbî ini merupakan satu titik yang disepakati oleh Al-Ghazzâlî sekaligus mendapatkan kritik terkait sifat pengetahuan Allah. Bahkan, dalam karyanya yang berjudul *al-Maqshâd al-Atsnâ*, Al-Gazzâlî menyatakan:

"Allah menciptakan bagian-bagian dari kewujudan, baik yang materi maupun yang rohani, sempurna dan tidak sempurna. Dia memberikan segalanya dengan kedermawanannya dalam penciptaan. Dia mengatur segala sesuatu dalam posisi yang sesuai bagi mereka. Dia adalah Maha Adil."⁴¹

Meskipun Al-Gazzâlî mengkritik beberapa konsep metafisika, termasuk pemikiran Fârâbî, namun ia juga mengaitkan tindakan penciptaan dengan kedermawanan Allah dan keteraturan segala yang diciptakan dengan keadilan-Nya. Bahkan, beberapa peneliti kontemporer menyatakan bahwa keyakinan Al-Gazzâlî akan kewujudan yang sempurna berasal dari pemahaman akan keadilan ilahi, di mana adil itubisa dijelaskan sebagai "penempatan sesuatu sesuai tempatnya yang benar".⁴²

Al-Gazzâlî menginterpretasikan sifat kedermawanan ilahidengan "memberikan kebaikan kepada setiap yang ada." Ia menekankan

⁴⁰ Fârâbî, *li'l-Fârâbî fi 'r-red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fi hi Aristûtâlis li-azâi'l-insân*, h. 48.

⁴¹ Gazzâlî, *al-Maqshâd al-Atsnâ*, h. 105.

⁴² Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, h. 226.

kesempurnaan Dzat Allah, menyatakan bahwa karena kesempurnaan-Nya, tidak ada [sebab] tujuan yang Dia kehendaki, dan Dia hanya memberikan kebaikan yang dibutuhkan oleh entitas di alam semesta semata-mata karena kedermawanan-Nya. Bahkan, Al-Gazzâlî merumuskan hierarki yang sempurna dalam alam semesta yang dianggapnya sebagai pantulan dari keadilan ilahi, seperti yang dilihat oleh Fârâbî dalam karyanya yang berjudul *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila*. Al-Gazzâlî menyatakan, "Tidak ada yang lebih sempurna dari yang mungkin ada", "Yang lebih baik, yang lebih sempurna, dan yang lebih sempurna dari itu tidak mungkin."⁴³

Dalam pemikiran tersebut, Al-Gazzâlî menyatakan bahwa alam semesta diciptakan dengan kebijaksanaan dan karunia ilahi dengan cara yang paling sempurna, dan prinsip keunggulan ini adalah keadilan-Nya, dan alam semesta adalah alam semesta yang paling sempurna dan tidak ada alternatif yang lebih baik sesuai dengan keadilan ilahi.⁴⁴

Menurut pandangan Gazzâlî, yang disampaikan sebagai keadilan ilahi oleh Fârâbî, jika Allah memiliki kemampuan untuk menciptakan yang lebih sempurna dari yang Dia ciptakan, tetapi Dia tidak melakukannya, hal ini akan bertentangan dengan kedermawanan dan keadilan-Nya. Karena jika Allah tidak menciptakan yang lebih sempurna padahal Dia memiliki kemampuan untuk melakukannya, ini akan menjadi inkonsistensi dengan sifat kedermawanan dan keadilan-Nya. Konsepsi bahwa tidak adanya keadilan dalam tindakan Allah akan dianggap sebagai menuduh-Nya melakukan kesewenangan, sedangkan menyatakan bahwa Dia tidak memiliki kemampuan untuk menciptakan yang lebih sempurna juga akan mengganggu keilahian-Nya. Fârâbî dengan tegas menyatakan bahwa tidak ada kelemahan, kekurangan, ketidaksempurnaan, atau kesewenangan dalam tindakan Allah.⁴⁵

Salah satu topik yang dibahas oleh Fârâbî dalam kerangka keadilan ilahi ini adalah kesatuan antara varian yang sempurna dan yang tidak

⁴³ Gazzâlî, *Îhyâ 'Ulûmi'd-dîn*, Jild. IV, h. 258.

⁴⁴ Eric Lee Ormsby, *ibid.*, s. 46-47; İlhan Kutluer, *Ibid.*, h. 155; Hatice Toksöz, "Gazzâlî'nin Felsefi Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014, h. 426.

⁴⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzila* h. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, h. 45; Lih. Gazzâlî, *Îhyâ ulûmi'd-dîn*, Jild. IV, h. 258-259.

sempurna (cacat) di alam semesta ini. Ia menyatakan bahwa eksistensi yang ada seperti sebuah kesatuan layaknya organisme hidup yang saling membantu untuk melengkapi kehidupannya dan menjaga kelengkapan tersebut. Dalam organisme ini, Fârâbî menekankan bahwa setiap varian berada pada tingkat yang sesuai dengan hak dan kemampuannya sendiri. Baginya, agar organisme manusia dapat berfungsi dengan sempurna, beberapa organ menjadi atasan, beberapa lebih dekat dengan organ atasan, dan beberapa berada pada tingkat dan kemampuan yang berbeda satu sama lain, seperti halnya setiap varian di alam memiliki tingkat dan kemampuan keunggulan yang berbeda. Fârâbî menjelaskan bahwa refleksi keadilan Allah dalam organisme manusia adalah sebagai berikut: otak yang berada dalam pelayanan jantung menjaga suhunya seimbang (*i'tidal*). Melalui keseimbangan ini, manusia dapat melakukan aktivitas seperti belajar dan mengingat (*hifz*), berkhayal (*fikr*), dan berpikir (*rawiyyah*) dengan sehat. Oleh karena itu, semua varian di alam, karena memiliki kemampuan yang berbeda-beda, akan bergabung satu sama lain sebagai suatu keharusan sebagai hasil dari keadilan ilahi, dan mereka akan berpadu dan menjadi satu kesatuan seperti satu hal yang tunggal. Namun, ada beberapa kejahatan yang bersifat insidental dalam alam semesta. Ini diperlukan untuk memahami nilai kebaikan yang merupakan keadilan ilahi.⁴⁶

Kesimpulan

Dalam karya-karya Farabi seperti *Kitâb Arâi Ahli al-Madînah al-Fâdilah*" dan *Kitâb al-Siyâsah al-Madaniyyah*, Fârâbî menyoroti masalah-masalah metafisika terkait prinsip-prinsip kedermawanan ilahi (*jûd-jawwad*) dan keadilan ilahi (*'adl*). Para filosof menganggap kedermawanan dan keadilan sebagai sifat Allah dan sebagai konsep-konsep yang paling penting dalam filsafat etika dan politik. Selain itu, kedermawanan dan keadilan merupakan nama-nama ilahi yang mengungkapkan keutamaan dan kecakapan dalam eksistensi, dan mereka menjelaskan keutamaan dan kecakapan yang ada dalam sesuatu

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlû'l-medeni*, h. 150.

tersebut berdasarkan ketergantungan terhadap yang lain. Dengan kata lain, kedermawanan dan keadilan yang ada dalam dzat hanya muncul dan bertahan melalui refleksi kepada pihak lain. Namun, Fârâbî menyatakan bahwa Allah adalah yang mutlak dalam kecakapan dan tidak ada yang wujud di tingkat kesempurnaannya-Nya. Oleh karena itu, menurutnya, dalam sistem metafisika-nya, satu-satunya yang mutlak dermawan dan adil adalah Allah.

Allah, yang benar-benar dermawan dan adil, tidak bergantung pada apapun karena sifatnya yang mutlak dalam kecakapan-Nya dan tidak memiliki tujuan sebagai penyebab dalam perbuatannya. Allah adalah kebaikan murni. Menurut Fârâbî, pengetahuan Allah tentang dzat-Nya sendiri, serta pengetahuan-Nya tentang prinsip tatanan kebaikan dalam eksistensi (*nidzâm al-khayr*), telah menyebabkan adanya alam semesta dalam keadaan yang paling sempurna yang seharusnya, sesuai dengan kehendak-Nya. Filosof, melalui teori eksistensi yang diajukan, telah menjelaskan hubungan antara yang ada sejak awal dengan yang ada sekarang, yang berubah dengan yang tidak berubah, yang satu dan mutlak dengan yang banyak dan mungkin ada, dengan cara yang menafsirkan seluruh alam semesta dalam kerangka hierarki yang teratur. Alam semesta, menurutnya, ada dalam bentuk yang paling sempurna sebagai konsekuensi dari keadilan ilahi, di mana setiap unsurnya dirancang dengan cara yang paling sesuai. Menurut Fârâbî, hierarki eksistensi, yang dimulai dari Sebab Pertama yang paling murni dan sempurna, turun ke tingkat materi pertama yang paling sederhana dan tidak berkualitas.

Akhirnya, dalam alam, ada tata urutan teleologis di mana tempat dan fungsi setiap entitas, dari yang paling mulia hingga yang paling sederhana, baik organik maupun tidak organik, telah ditentukan. Penyebab dari tata urutan kebaikan dalam alam adalah Allah yang Maha Dermawan (Jûd) dan Maha Adil.

References

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
_____, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009.

- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafi zik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Çağrıncı, Mustafa, "Adâlet", *DİA*, İstanbul 1998, c. I.
- Çağrıncı, Mustafa, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII.
- Fârâbî, *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi 'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1349 (h).
- _____, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931.
- _____, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi 'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1346 (h).
- _____, *Kitâbu'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1968; Türkçe trc. Yaşar Aydın, *Din Üstüne* içinde, Arasta Yayınları, Bursa 2002.
- _____, "li'l-Fârâbî fi 'r-Red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fi hi Aristûtâlîs liaza'l-insân," nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâilu Felsefi yye* içinde, Beyrut 1983.
- _____, *Risâle fi isbâti'l-müfârakât*, Meclisü Daireti'l-Maârifi 'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345 (h).
- _____, *Tahsîlü's-saâde*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983.
- Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1983, c. IV.
- Güçlü, A.Bâki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beyrut, Beyrut 1967.
- _____, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaihon Justice or Risale fi mahiyat Al-adl li Miskawaih, edit. M. S. Khan, E.J. Brill, Leiden 1964 içinde.

- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Metafi zik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Risâle fi mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953.
- Karagözoğlu, Hümeýra, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasi Yansımaları", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27 (2009/2), s. 93-118.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, "Sudûr", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Lalande, A., *Mevsuatu Lalande el-Felsefi yye*, Arapçaya çev. Halil Ahmed Halil, Menşuatu Uveydat, Beyrut 1996, c. II.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Toksöz, Hatice, "Gazzâlî'nin Felsefi Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014.
- _____, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.