

HIERARKI KESEMPURNAAN DALAM FILSAFAT IBN SĪNĀ

DISERTASI

**Karya tulis sebagai salah satu syarat
untuk memperoleh gelar Doktor dari
STF Driyarkara**

Oleh

WAWAN KURNIAWAN

NIM: 0880108519

Program Doktor



SEKOLAH TINGGI FILSAFAT DRIYARKARA

2025

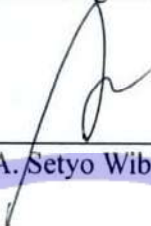
HIERARKI KESEMPURNAAN DALAM FILSAFAT IBN SINA

yang disusun oleh Wawan Kurniawan

NIM: 0880108519

telah diuji pada tanggal 26 Juni 2025

Pembimbing
Pembimbing Utama


Dr. A. Setyo Wibowo

Pembimbing Pendamping I


Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer

Penguji I


Prof. Dr. Media Zainul Bahri

Pembimbing Pendamping II


Thomas Hidyia Tjaya, Ph.D.

Penguji II


Dr. I.B. Heru Prakosa

Penguji III/Ketua Sidang


Dr. Lili Tjahjadi

Disertasi ini disahkan pada tanggal 1 Agustus 2025

Direktur
Program Pascasarjana


Dr. Karlina Supelli

Ketua
Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara


Dr. Lili Tjahjadi

PERNYATAAN

Dengan ini saya menyatakan bahwa **dalam Disertasi ini tidak terdapat teks**

1. Yang pernah diajukan sebagai karya tertulis, atau sebagai bagian dari karya tulis, yang pernah diajukan dalam suatu lembaga Pendidikan Tinggi untuk memperoleh gelar akademik, atau
2. Yang sudah pernah dipublikasikan, atau
3. Yang pernah ditulis dan/atau diterbitkan oleh orang/lembaga lain, kecuali yang dinyatakan secara tertulis sebagai sitasi dan dituliskan secara lengkap dalam daftar pustaka.

Jakarta, 26 Mei 2025

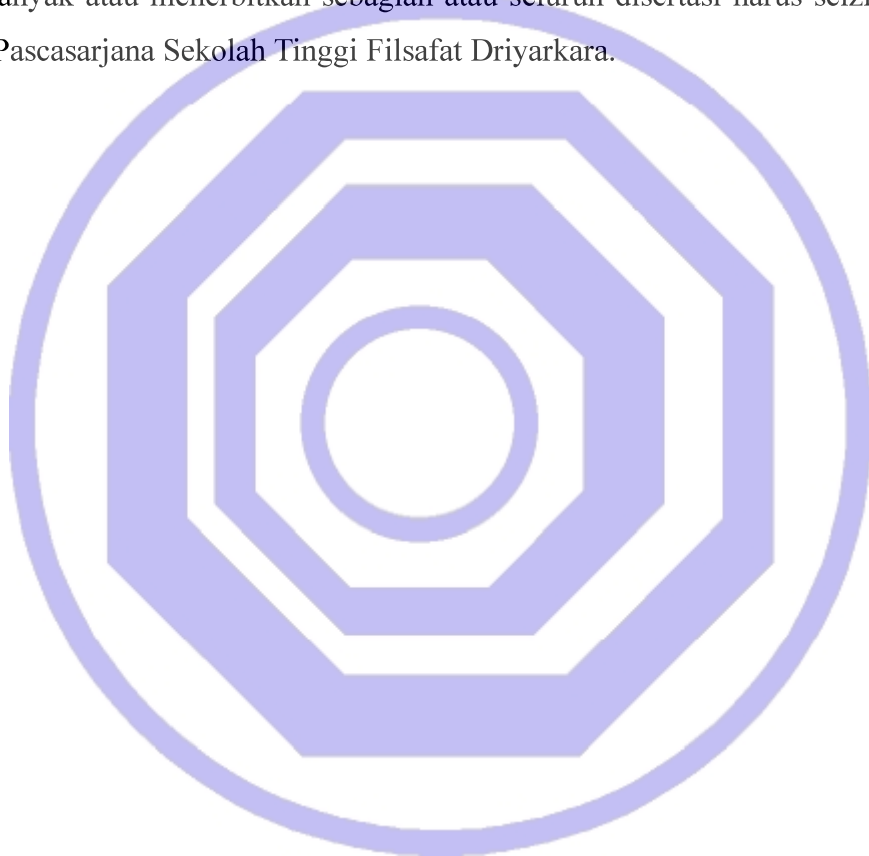


Wawan Kurniawan

PEDOMAN PENGGUNAAN DISERTASI

Disertasi Doktor yang tidak dipublikasikan terdaftar dan tersedia di Perpustakaan Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, serta terbuka untuk umum dengan ketentuan bahwa hak cipta ada pada pengarang dengan mengikuti aturan Hak Kekayaan Intelektual yang berlaku di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara. Referensi kepustakaan diperkenankan untuk dicatat, tetapi pengutipan atau peringkasan disertasi hanya dapat dilakukan dengan seizin penulis disertasi dan harus disertai dengan penyebutan sumbernya secara lengkap.

Memperbanyak atau menerbitkan sebagian atau seluruh disertasi harus seizin Direktur Program Pascasarjana Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.



PERUNTUKAN

Dipersembahkan untuk

Dr. Fariz Pari (1968-2021)

dan

Drs. Rahmat Hidayat (1969-2022)



UCAPAN TERIMA KASIH

Tanpa bantuan banyak pihak, disertasi ini tidak akan berada di hadapan sidang pembaca. Yang pertama mesti saya sebut adalah promotor pertama, Romo Dr. A. Setyo Wibowo yang sangat murah hati dalam bimbingan dan peminjaman buku, pertanyaannya sering sangat tajam menysar langsung ke jantung penelitian, dan, di atas segalanya, sangat manusiawi. Kepada Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer selaku promotor kedua dan Romo Dr. Thomas Hidja Djaja sebagai promotor ketiga, saya mengucapkan terima kasih atas pertanyaan-pertanyaan tajam dan kritis yang sangat membantu saya memikirkan lagi problematik dan metode penelitian ini. Dr. Heru Prakosa dan Prof. Dr. Media Zainul Bahri selaku penguji juga telah banyak membantu menunjukkan banyak butir yang perlu dikoreksi dan diperbaiki dari disertasi.

Di luar STF Driyarkara, saya mesti terlebih dahulu mengirimkan rasa terima kasih bersama doa-doa untuk dua ‘bapak’ saya dari Bogor yang untuk mereka disertasi ini saya dedikasikan: almarhum Dr. Fariz Pari dan almarhum Drs. Rahmat Hidayat. Pak Fariz adalah ‘bapak kandung akademik’ saya sejak masih *nyantri* di Pesantren Ciganjur asuhan Gus Dur. Beliau lah yang mendorong saya untuk meneruskan studi S3 dan menyelami filsafat Ibn Sīnā. Di fase awal studi, saya membaca beberapa bagian dari *Isyārāt* di hadapan beliau yang ketajaman logis dan hermeneutisnya dikenal cukup luas di UIN. Pak Rahmat mencarikan beasiswa dan, jauh sebelum itu, telah lama memberi makan saya dan teman-teman setungku dan sekopi di rumahnya. Dengan cara dan porsi masing-masing, kehidupan mereka berdua telah menampilkan apa yang Ibn Sīnā sebut ‘tatanan kebaikan’. Pak Fariz dipanggil naik ke haribaan-Nya di pagi hari saat saya naik ke pelaminan, dan Pak Rahmat dipanggil pulang oleh-Nya saat saya sedang menanti putri saya ‘datang’ dari dalam kandungan. Dengan berkah kebaikan dan ketulusan mereka, semoga Dia (telah) memulangkan dan menaikkan mereka ke atas pelaminan kasih surgawi-Nya.

Setelah mereka berdua, tidak ada yang lebih layak untuk saya *sowani* untuk menghaturkan sembah rasa terima kasih selain Romo Kiai Muhammad Baqir. Beliau lah yang menuntun saya ‘mengeja’ dan membaca filsafat Islam. Tanpa pengajaran dan bimbingannya, dunia filsafat Islam klasik dan tasawuf, dan juga jalan hidup, akan terus gelap bagi saya. Selain itu, Romo Kiai Baqir, Ibu Lena Indrawati, Mbak Rania Indani,

dan Ibu Poppy Fitrisia telah dengan sangat, sangat, dan sangat murah hati membantu mendanai studi ini. Bu Rika dan Pak Body telah bermurah hati membantu memeriksa terjemahan setiap teks Ibn Sīnā yang dikutip dalam disertasi. Nyai Kartina, Mus-Ning, Kiki-Oca, Sukron, Ali, Auli, Kang Yedi, Kang Rido, Nabe-Nisa, Tria, Salsa, Bu Sari, Eko-Sri, dan banyak lagi nama yang tidak bisa disebut telah membuat Binmul, Plaza Paramadina, dan Cirendeu menjadi rumah kedua.

Selanjutnya, saya menuju ke UIN Ciputat dan mengucapkan rasa terima kasih kepada rekan-rekan dosen yang turut menyemangati penulisan disertasi: Ibu Dr. Lilik, Prof. Ismet, Prof. Media, Pak Eva, Pak Rahmat, Pak Qusthan, Pak Wildan, Pak Hakim, Pak Agus, Bung Tamam, Bu Fikria, dan Bung Yazid. Kepada beberapa mahasiswa telah membaca draft pertama disertasi ini saya juga ucapkan terima kasih: Taufiiqul Hakim, Adelia Adilah, Ghiffari, Hakim.

Terima kasih pula untuk teman-teman seangkatan di STF Driyarkara yang telah menjadi tempat saling berbagi dan berdiskusi mengenai topik disertasi: Mbak Kanti, almh. Mbak Ditha, Pak Mubarak, Martin, Pak Iman, Romo Janto, Romo Pius, Romo Norbert. Mbak Theresia Asih, Mbak Retno Harjanti, dan Mas Agus Setyono telah membantu banyak dalam perkara administrasi sepanjang studi ini.

Kepada keluarga, saya menghaturkan rasa terima kasih sedalam dan seluas yang bisa dibayangkan pertama-tama kepada Emak dan Bapak di kampung atas doa-doa dan keridaan terhadap saya untuk studi dan kerja di Jakarta sejak 2006. Kepada istri saya, Naili Farikha, saya mesti berterima kasih atas kerelaannya untuk ikut menanggung beban dan menemani perjalanan studi ini. Senyuman, regekan, kelucuan, dan kemanjaan Qanita Mahabatarahman, putri saya, membantu saya untuk tetap menjadi manusia waras.

Terakhir dan terpenting, ini adalah disertasi yang tidak (sepenuhnya) sempurna tentang kesempurnaan. Namun, untuk setitik kesempurnaan yang bisa ditemukan di dalamnya, juga untuk perjumpaan dengan ‘jari-jemari-Nya’ dalam hati orang-orang baik yang disebut di atas, dan akhirnya untuk segala-galanya, saya berhutang, dan masih akan terus berhutang secara abadi, kepada Dia, atau kepada Engkau, yang di atas kesempurnaan, sang Paramada.

Walḥamdulillāhi waḥdahu wabihī nastaʿīn.

ABSTRAK

WAWAN KURNIAWAN (0880108519)

HIERARKI KESEMPURNAAN DALAM FILSAFAT IBN SĪNĀ

xv + 191 hlm.; 2025; Daftar Pustaka

Kata Kunci: Ibn Sīnā, Hierarki Kesempurnaan, Analogi, Modalitas Metafisik, Jiwa Rasional

Konsep dan hierarki kesempurnaan adalah salah satu konsepsi Neoplatonik yang sering dijumpai kemudian dalam Ibn Sīnā. Dalam hierarki ini, Tuhan dipandang sebagai yang di atas kesempurnaan, akal-akal aktif (atau malaikat) sebagai yang sempurna, jiwa-jiwa dan benda-benda langit sebagai yang sembadana, dan makhluk ardi sebagai yang kurang. Sebagian sarjana mengklaim bahwa Ibn Sīnā tidak jelas dan bahkan bingung mengenai status semantik konsep kesempurnaan dalam hierarki itu, sehingga, dalam periode tengah hingga akhir karirnya, modalitas lebih mendominasi filsafatnya. Itu berarti bahwa konsep dan hierarki kesempurnaan tidak lagi punya posisi penting dalam dua periode terakhir Ibn Sīnā.

Diamati lebih dekat lagi, klaim itu ternyata tidak didasarkan atas kajian yang cermat tentang teori semantik Ibn Sīnā. Klaim yang sama juga mengabaikan teks-teks di mana Ibn Sīnā dengan eksplisit mendiskusikan hubungan antara modalitas dan hierarki kesempurnaan. Dengan demikian, ada dua problem yang perlu ditangani. Problem pertama adalah semantik, yaitu bagaimana teori semantik Ibn Sīnā bisa menjelaskan penggunaan term kesempurnaan untuk merujuk kepada berbagai macam tingkatan dalam hierarki itu. Problem kedua ontologis atau metafisik, yakni bagaimana Ibn Sīnā dalam periode akhirnya mendiskusikan hierarki kesempurnaan dalam term-term modalitas metafisik. Namun, masalah ketiga muncul saat hierarki itu dibaca lebih dekat lagi: Ibn Sīnā tidak menyebut di mana posisi manusia atau jiwa rasional di dalamnya.

Melalui kajian terhadap karya-karya filosofis utama Ibn Sīnā, penelitian ini hendak mengajukan tiga tesis untuk menjawab tiga problem di atas. Pertama, Ibn Sīnā menggunakan term kesempurnaan secara analog, yakni dengan satu makna dasar, tetapi dengan cara yang berbeda-beda. Perbedaan cara ini bisa dipahami lebih jelas melalui tesis kedua: bahwa Ibn Sīnā melihat modalitas metafisik sebagai penentu posisi dalam hierarki kesempurnaan. Jadi, yang pada dirinya niscaya ada menempati hierarki tertinggi, sedangkan yang pada dirinya mungkin ada menempati beberapa posisi yang lebih rendah, tergantung pada karakter kemungkinannya. Ketiga, Ibn Sīnā melihat ambivalensi ontologis manusia sebagai maujud ardi yang secara esensial mirip dengan akal aktif, sehingga posisinya dalam hierarki juga ambivalen, merentang antara yang kurang dan yang sempurna. Bersama-sama, tiga tesis ini telah menunjukkan bahwa hierarki kesempurnaan punya jangkar konseptual yang kokoh dalam filsafat Ibn Sīnā hingga akhir karirnya.

Pustaka 151, 1937-2023.

Dr. A. Setyo Wibowo; Prof. Dr. Kautsar A. Noer; Thomas Hidya Tjaya, Ph.D.

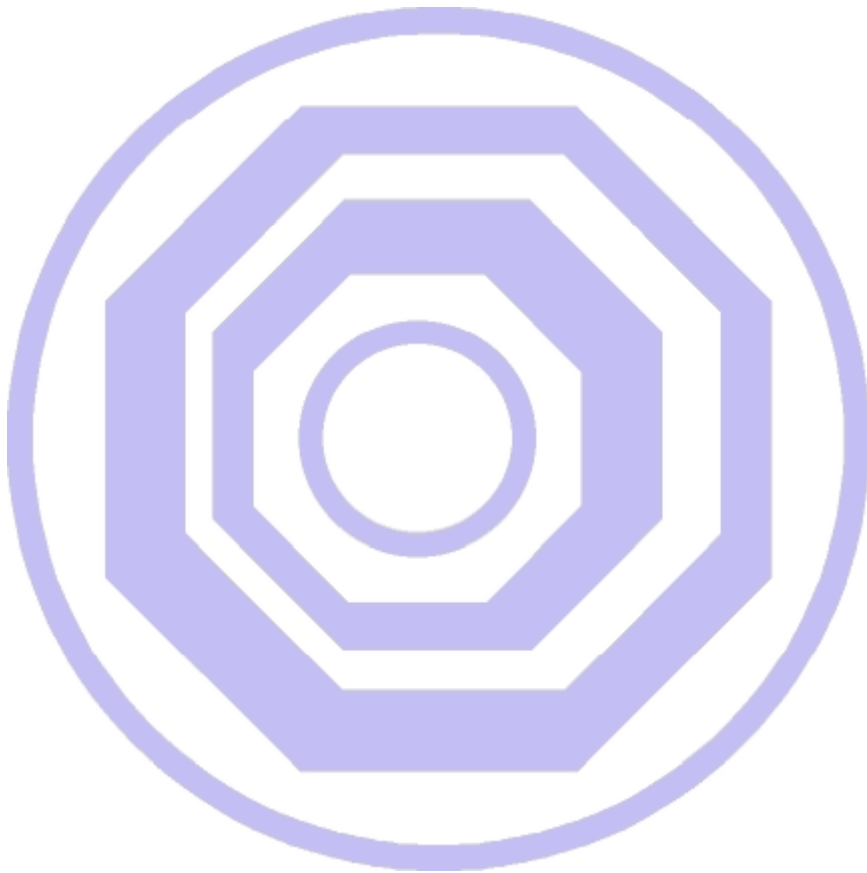
DAFTAR ISI

JUDUL.....	i
PERNYATAAN.....	ii
PERUNTUKAN.....	iii
ABSTRAK.....	iv
DAFTAR ISI.....	v
DAFTAR LAMPIRAN.....	vii
DAFTAR TABEL.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
KRONOLOGI KARYA IBN SINA.....	x
DAFTAR ISTILAH.....	xii
Bab I Pendahuluan.....	1
1.1. Latar Belakang.....	1
1.2. Rumusan Masalah.....	13
1.3. Tujuan dan Metode.....	13
1.4. Susunan Disertasi.....	18
Bab II Semantik Kesempurnaan.....	20
2.1. Pengantar.....	20
2.2. Teori Umum tentang Analogi.....	22
2.3. Semantik Konsep Kesempurnaan.....	33
2.3.1. Makna Dasar Kesempurnaan.....	35
2.3.2. Pemahaman Non-Filosofis tentang Kesempurnaan.....	38
2.3.3. Pemahaman Filosofis tentang Kesempurnaan.....	41
2.3.4. Kesempurnaan sebagai Konsep Analog.....	47
2.4. Simpulan.....	69
Bab III Modalitas Metafisik dan Hierarki Kesempurnaan.....	71
3.1. Pengantar.....	71
3.2. Modalitas sebagai Konsep Primer.....	72
3.3. Metafisika Modalitas.....	79
3.3.1. Modalitas, Wujud, dan Mahia.....	79
3.3.2. Tuhan sebagai sang Niscaya Ada pada Diri-Nya.....	89

	3.3.3. Kosmos sebagai yang Mungkin Ada pada Dirinya.....	99
	3.4. Modalitas Metafisik sebagai Ukuran Kesempurnaan.....	107
	3.4.1. Sang Niscaya Ada sebagai Yang Paling Sempurna.....	108
	3.4.2. Hierarki Kesempurnaan dalam Kosmos.....	113
	3.5. Simpulan.....	118
Bab IV	Kesempurnaan Jiwa Rasional.....	120
	4.1. Pengantar.....	120
	4.2. Kesempurnaan Jiwa Rasional dalam Periode Awal Hingga Periode Filsafat Ketimuran.....	122
	4.2.1. ‘Menjadi Alam Akli’.....	127
	4.2.2. ‘Menyaksikan dan Bersatu dengan Sang Absolut’.....	132
	4.3. Kesempurnaan Jiwa Rasional dalam Periode Akhir.....	141
	4.3.1. ‘Menjadi Cermin Akal Aktif’.....	142
	4.3.2. ‘Menjadi sang Arif’ dan Problem Mistisisme.....	144
	4.3.3. Antara ‘Menjadi Cermin Akal Aktif’ dan ‘Menjadi Arif’	158
	4.3. Simpulan.....	159
Bab V	Penutup.....	161
	5.1. Kesimpulan.....	161
	5.2. Warisan dan Kritik.....	163
	5.3. Kontribusi Disertasi.....	169
	5.4. Peluang Penelitian Lanjutan.....	171
	DAFTAR PUSTAKA.....	181

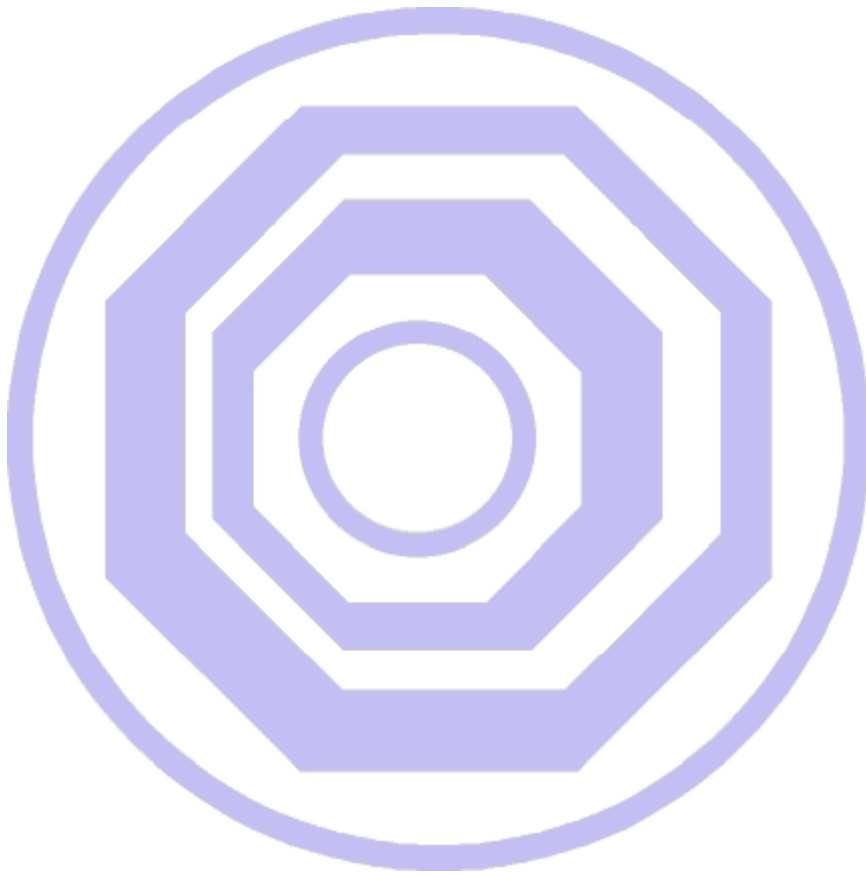
DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran A	Risalah Pendek Ibn Sīnā dan Problem Keasliannya.....	173
Lampiran B	Bagan Realitas menurut Ibn Sīnā.....	175
Lampiran C	Term Tasawuf dalam <i>Isyārāt</i>	177



DAFTAR TABEL

Nomor dan Judul Tabel	Nomor Halaman
Tabel 1 Hierarki Kesempurnaan	60
Tabel 2 Analogi Kesempurnaan	69
Tabel 3 Kerangka Modalitas	88
Tabel 4 Modalitas dan Hierarki Kesempurnaan	118



PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman ini secara umum mengikuti jurnal *Titik Temu*, tetapi dengan sedikit perbedaan. Demi keseragaman, semua nama Arab akan ditransliterasi. Nama yang berawalan *al-* akan disebutkan utuh saat pertama disebut dan setelah itu tanpanya. Contoh, awalnya *al-Ghazālī*, kemudian *Ghazālī*.

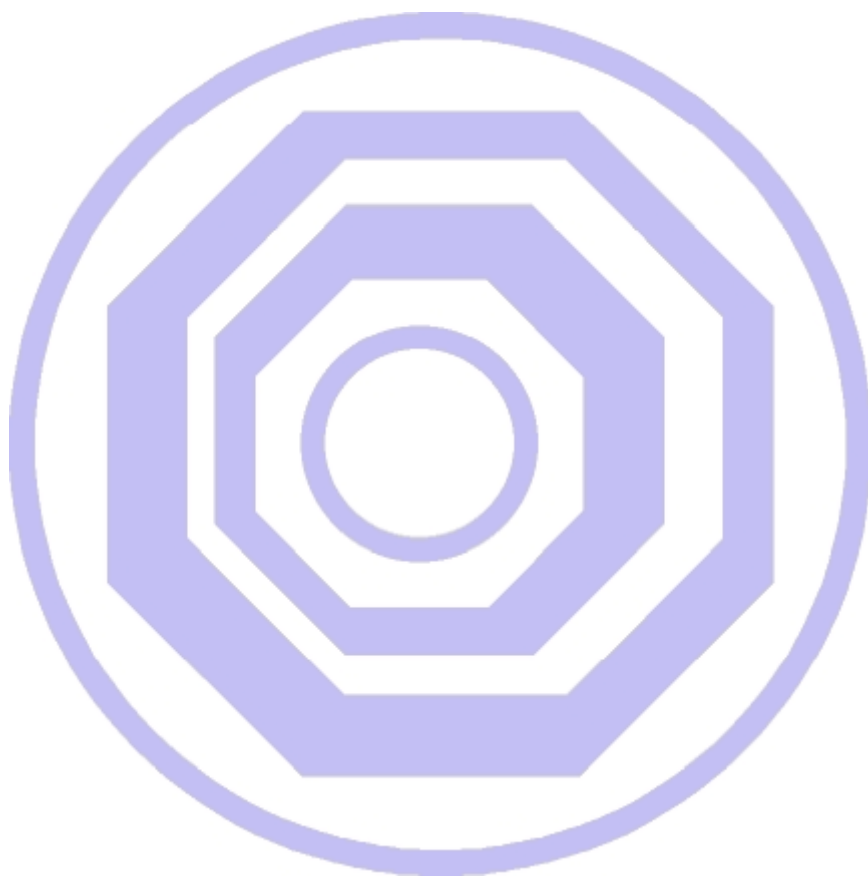
ء	'	ط	ṭ	Vokal Pendek	
ب	b	ظ	zh	اَ	a
ت	t	ع	'	اُ	u
ث	ts	غ	gh	اِ	i
ج	j	ف	f	Vokal Panjang	
ح	ḥ	ق	q		
خ	kh	ك	k		
د	d	ل	l		
ذ	dz	م	m	اِي	ī
ر	r	ن	n	Diftong	
ز	z	ه	h		
س	s	و	w		
ش	sy	ة	ah; at (bentuk sambung)		
ص	ṣ	ال	al-	اِيّ	iyy (ī di akhir kata)
ض	ḍ			اُوّ	uww (ū di akhir kata)

KRONOLOGI KARYA IBN SĪNĀ

Tabel berikut ini memuat karya-karya Ibn Sīnā yang dipakai dalam penelitian ini. Periodisasi dan urutan historis setiap karya juga mengikuti pendapat Dimitri Gutas dan M. Rapoport dalam buku mereka (lihat Daftar Pustaka). Namun, khusus *Syifā'*, yang sejarah penulisannya sangat kompleks, urutannya disajikan mengikuti abjad. Untuk informasi historisnya, pembaca mesti merujuk Gutas langsung. Terakhir, untuk memudahkan cara menyebut karya-karya Ibn Sīnā, penulis menggunakan nama singkat. Untuk sebagian teks (terutama yang tersedia dalam banyak edisi), penulis menggunakan sistem perujukan tertentu agar lebih memudahkan diperiksa dalam pelbagai edisi.

Periode	Tahun	Singkatan	Judul Lengkap
Awal	~390/1000	<i>Isyq</i>	<i>Risālah fī al- 'Isyq.</i>
		<i>Birr</i>	<i>Al-Birr wa al-Itsm.</i>
		<i>Akhlāq</i>	<i>Fī 'Ilm al-Akhlāq.</i>
	~391/1001	<i>'Arūḍiyyah</i>	<i>Kitāb al-Majmū' aw al-Ḥikmah al-'Arūḍiyyah.</i>
	?	<i>Aqsām</i>	<i>Aqsām al-'Ulūm al-'Aqliyyah</i>
	?	<i>Hudūd</i>	<i>Al-Hudūd</i>
Transisi	403/1013	<i>Mabda'</i>	<i>Al-Mabda' wa al-Ma'ād.</i>
	~402–414/ 1012–1024	<i>Adḥawiyyah</i>	<i>Risālah Adḥawiyyah fī Amr al-Ma'ād.</i>
	~404/1014	<i>Aḥwāl</i>	<i>Aḥwāl al-Nafs</i>
	404–405/ 1014–1015	<i>Uyūn</i>	<i>'Uyūn al-Ḥikmah.</i>
Tengah	414/1023	<i>Hidāyah</i>	<i>Kitāb al-Hidāyah.</i>
	~411–418/ 1020–1027	<i>Ilāhiyyāt</i>	<i>Al-Syifā', al-Ilāhiyyāt.</i> Metode perujukan: <i>Ilāhiyyāt</i> IV 2, 182.3 berarti <i>Ilāhiyyāt</i> , <i>maqālah</i> IV, <i>faṣl</i> 2, halaman 182, baris ketiga.
		<i>Khiṭābah</i>	<i>Al-Syifā', al-Manṭiq, al-Khiṭābah.</i>
		<i>Maqūlāt</i>	<i>Al-Syifā', al-Manṭiq, al-Maqūlāt.</i>
		<i>Madkhal</i>	<i>Al-Syifā', al-Manṭiq, al-Madkhal.</i>
		<i>Nafs</i>	<i>Al-Syifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Nafs.</i>
		<i>Kawn wa Fasād</i>	<i>Al-Syifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Kawn wa al-Fasād.</i>
		<i>Samā' Ṭabī'ī</i>	<i>Al-Syifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Samā' al-Ṭabī'ī.</i>
	~417–418/ 1026–1027	<i>Najāt</i>	<i>Al-Najāt</i>
	~418/1027	<i>Dānisynāma</i>	Metafisika <i>Dānisynāma-yi 'Alā'ī</i>
Filsafat Ketimuran	418–420/ 1028–1029	<i>Masyriqiyyīn</i>	<i>Manṭiq al-Masyriqiyyīn</i>
		<i>Ḥawāsyī</i>	<i>al-Ta'liqāt 'alā Ḥawāsyī Kitāb al-Nafs li Aristūṭālīs.</i>
		<i>Syarḥ Lām</i>	<i>Syarḥ Kitāb Ḥarf al-Lām</i>

		<i>Syarḥ Utsūlūjiyā</i>	<i>Syarḥ Kitāb Utsūlūjiyā</i>
Akhir	~418–428/ 1027–1037	<i>Mubāḥatsāt</i>	<i>Al-Mubāḥatsāt.</i>
		<i>Ta'liqāt</i>	<i>Al-Ta'liqāt.</i>
	~421–425/ 1030–1034	<i>Isyārāt</i>	<i>al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt.</i> Metode perujukan: <i>Isyārāt</i> III 6, 236 berarti <i>Isyārāt</i> , <i>namaṭ</i> III, pasal nomor 6, halaman 236.
	~428/1037	<i>Nafs Nāṭiqah</i>	<i>Risālah fī al-Kalām 'an al-Nafs al-Nāṭiqah.</i>



DAFTAR ISTILAH¹

Istilah Arab	Terjemahan
<i>‘Ālam</i>	Alam, kosmos.
<i>‘Ālam al-ṭabī‘ah</i>	Alam kebendaan
<i>‘Aql</i>	akal, intelek.
<i>‘Aql fa’‘āl</i>	Akal aktif (teologi: malaikat).
<i>‘Aqlī</i>	Akli, inteligibel, intelektual.
<i>Arḍī</i>	Ardi, yang di muka Bumi, yang mengalami kementerian dan kebinasaan.
<i>Dzāt</i>	Esensi, diri.
<i>Ibdā’</i>	Penciptaan atemporal.
<i>Iḥdāts</i>	Penciptaan temporal.
<i>Imkān</i>	Kemungkinan.
<i>Jawhar</i>	Substansi.
<i>Kamāl, pl. kamālāt</i>	Kesempurnaan.
<i>Kāmil</i>	Yang sempurna.
<i>Kawn</i>	Kemenjadian.
<i>Māddah</i>	Materia
<i>Māhiyyah</i>	Mahia, kuiditas, esensi.
<i>Mawḍū’</i>	Lokus, subjek bahasan.
<i>Mawjūd</i>	Yang ada, maujud.
<i>Mawjūd bimā huwa mawjūd</i>	Yang ada sebagai yang ada; maujud sebagai maujud.
<i>Mumkin al-wujūd bidzātihi</i>	Yang pada dirinya sendiri mungkin ada.
<i>Nafs</i>	Jiwa
<i>Nafs Nāṭiqah</i>	Jiwa rasional
<i>Samā’, pl. samāwāt</i>	Langit, pl. lelangit.
<i>Samāwī</i>	Samawi, maujud yang di atas falak bulan.
<i>Ṣūrah</i>	Forma
<i>Ṭabī‘ah</i>	Kodrat (dalam arti ‘esensi’); kebendaan (sejauh dibedakan dari jiwa dan akal).
<i>Tamām</i>	Kesempurnaan, kelengkapan
<i>Tāmm</i>	Yang sempurna, yang lengkap
<i>Wājib</i>	Yang niscaya
<i>Wājib al-wujūd bighayrihi</i>	Yang niscaya ada dengan/melalui selainnya
<i>Wājib al-wujūd binafsihi</i>	Yang niscaya ada dengan/melalui dirinya
<i>Wujūb</i>	Keniscayaan
<i>Wujūd</i>	Wujud, ada, eksistensi.

¹ Etimologi beberapa istilah kunci akan diberikan dalam catatan kaki di mana istilah tersebut digunakan pertama kali. Beberapa istilah dasar pada dasarnya telah menjadi kata serapan dalam Bahasa Indonesia. Demi kemudahan ‘penerjemahan’ dan kesetiaan pada bahasa asli teks, penulis akan lebih sering menggunakan kata serapan.

Bab I

Pendahuluan

1.1. Latar Belakang

Abū ‘Alī al-Ḥusain bin ‘Abdullāh bin Sīnā atau Ibn Sīnā (370/980-428/1037) lahir di Afsyanah, di dekat desa lain yang lebih besar bernama Kharmaytsan—keduanya masuk dalam provinsi Bukhārā (Uzbekistan hari ini)—di mana ayahnya, seorang Persia dari Balkh, Khurasan (Afghanistan hari ini), bekerja sebagai kepala daerah.¹ Sebagaimana anak kecil Muslim pada umumnya, pendidikan Ibn Sīnā kecil mulai dengan pelajaran-pelajaran agama dan bahasa. Pada umur sepuluh tahun, Ibn Sīnā mengaku, dalam autobiografinya, telah selesai menghafal al-Quran dan mempelajari cukup banyak sastra.² Dia mempelajari fikih dan usul fikih dan teologi kepada seorang fakih bermazhab Sunni Hanafi bernama Ismā‘īl al-Zāhid dan terus aktif mempelajari dan berdebat tentang fikih hingga umur enam belas tahun.³ Barangkali pada masa ini pula Ibn Sīnā sering mendapati ayah dan adiknya

¹Lihat autobiografi Ibn Sīnā yang disunting dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh William E. Gohlman dalam *The Life of Ibn Sīnā* (New York: State University of New York Press, 1974), 16-18; Dimitri Gutas, dalam *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Leiden: Brill, 2014 [1988]), menerjemahkannya lagi dengan catatan kaki yang detail dalam Bab 1, 10-20, dan menganalisisnya secara kontekstual dan sangat rinci dalam Bab 3, 169-226. Muṣṭafā Jawād, “al-Tsaqāfah al-‘Aqliyyah wa al-Ḥāl al-Ijtīmā‘iyyah fī ‘Aṣr al-Ra’īs Abī ‘Alī Ibn Sīnā”, dalam *Kitāb al-Mihrajān li Ibn Sīnā* (Teheran: Imprimerie de l’Université de Téhéran, 1956), vol. III, 264-266 menengarai perbedaan mazhab sebagai alasan ayah Ibn Sīnā pindah dari Balkh, yang didominasi mazhab Syafi‘i, ke Bukhara yang Hanafi, meski kemudian ayahnya mengikuti mazhab Syi‘ah Isma‘iliyah. Menurut Jawād, mazhab Hanafi kala itu lebih toleran terhadap, dan merupakan salah satu sebab tersebarnya, filsafat.

² Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 18.

³ Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 20, 26. Lebih harafiah lagi, Ibn Sīnā mempelajari fikih dan “metode-metode mengajukan pertanyaan (*ṭuruq al-mu‘ālabah*) dan cara-cara penentangan terhadap orang yang mengajukan klaim (*al-mujīb*)” menurut cara yang biasa diikuti oleh para ahli.” Metode-metode ini adalah usul fikih. Lebih rinci lagi tentang mazhab fikih Ibn Sīnā dan guru fikihnya, rujuk Jawād, “al-Tsaqāfah al-‘Aqliyyah”, 268-270; Gutas, “Avicenna's "Maḍhab" with an Appendix on the Question of His Date of Birth”, *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 5/6, Gli Arabi nella Storia: Tanti Popoli una Sola Civiltà (1987-1988), pp. 323-336, dan khusus tentang guru fikihnya, lihat 327-330. Meski Ibn Sīnā tidak dengan tersurat menyebut teologi, kita tahu bahwa mazhab Hanafi adalah mazhab fikih sekaligus teologi. Jawād, 270-272, juga menyebut kebiasaan Ibn Sīnā minum anggur sebagai tanda dia bermazhab Hanafi yang tampaknya memang paling longgar dalam hal ini dibanding mazhab Sunni lainnya.

mendengarkan dakwah Syi'ah Isma'iliyah, termasuk tentang jiwa dan akal, tetapi “diriku tidak bisa menerimanya,” katanya.⁴

Dari para misionaris Isma'iliyah itu juga Ibn Sīnā mulai mendengar tentang filsafat, geometri, dan aritmatika India, tetapi mereka bukan guru filsafatnya yang pertama. Adalah seorang ‘Abdullāh al-Nātilī—“orang yang mengklaim berfilsafat,” kata Ibn Sīnā—yang diundang oleh ayah Ibn Sīnā untuk pertama kali mengajari anaknya filsafat.⁵ Bersamanya, Ibn Sīnā membaca *Eisagoge*, beberapa garis besar logika (*zhawāhir al-mantiq*), sedikit geometri Euklides, bagian pengantar dan bab tentang bentuk-bentuk geometris dari *Almagest* karya Ptolemaeus. Sampai pada buku terakhir ini, Nātilī menyuruh Ibn Sīnā untuk mempelajarinya sendiri dan hanya datang kepadanya jika perlu memeriksa atau mengoreksi pemahamannya—meski yang terjadi, dalam pengakuan Ibn Sīnā, adalah sebaliknya. Justru dari Ibn Sīnālah Nātilī banyak belajar geometri yang tidak dia ketahui sebelumnya. Tak lama setelah itu, Nātilī pergi meninggalkan Bukhara ke Gurganj.⁶

Ibn Sīnā kemudian melanjutkan pendidikan filsafatnya secara autodidak mulai dari buku-buku komentar terhadap logika,⁷ fisika, metafisika, dan kedokteran. Pada umur enam belas tahun, Ibn Sīnā mengulangi studi logika dan semua bagian filsafat selama satu tahun setengah.⁸ Pada fase ini, kisah terkenal tentang kesulitan Ibn Sīnā mempelajari *Metafisika* Aristoteles itu terjadi. Dia membacanya empat puluh kali sampai, dalam penuturannya sendiri, ‘hafal di luar kepala’ (*maḥfūzhan ‘alā zhahr al-qalb*), tetapi tetap tidak berhasil memahami tujuan (*aghrād*) atau maksud Aristoteles, dan baru mendapatkan penjelasan tentang tujuan tersebut saat membaca risalah kecil karya al-Fārābī (m.

⁴ Mengingat tempat dan waktu Ibn Sīnā menyebut misionaris Isma'iliyah ini, Paul E. Walker, *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥakīm* (London: I.B. Tauris, 1999), 123, menaksir bahwa pemikiran tentang akal dan jiwa yang Ibn Sīnā sebut merujuk kepada Neoplatonisme Abū Ya'qūb al-Sijistānī.

⁵ Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 20; tentang al-Nātilī, lihat Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 13, catatan no. 10.

⁶ Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 20-24.

⁷ Yang ini bisa saja sudah Ibn Sīnā lakukan bersamaan dengan masa ia membaca pengantar logika bersama al-Nātilī.

⁸ Mengenai detail bagaimana Ibn Sīnā belajar, lihat Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 26-31.

339/950-1), yang sebelumnya Ibn Sīnā beli tanpa tahu itu adalah risalah sang Guru Kedua, persis tentang topik yang membingungkannya.⁹

Ibn Sīnā menyebut dirinya sudah dikenal sebagai orang terpelajar saat sultan dinasti Samanid saat itu, Nūḥ bin Manṣūr, sedang menderita sakit yang, lagi dalam laporan Ibn Sīnā, membuat bingung para dokter, sehingga mereka meminta agar Ibn Sīnā datang dan membantu mengobati. Layaknya cerita kepahlawanan, bisa ditebak bahwa Ibn Sīnā—yang sebelumnya telah menyebut kedokteran sebagai ilmu yang tidak sulit sehingga berhasil dikuasainya dalam waktu singkat, telah melakukan praktik pengobatan, dan bahkan mengajar¹⁰—akan mudah saja mengobati si sultan dan berhasil. Ini bukan pokok terpenting dalam konteks pendidikan intelektual Ibn Sīnā, tetapi apa yang terjadi setelahnya. Dia memberanikan diri meminta izin kepada si sultan untuk masuk dan melakukan studi di perpustakaan istana. Di sana, Ibn Sīnā memeriksa katalog ‘buku-buku orang-orang kuna’, (*fihrist kutub al-‘awā’il*) mencari apa yang dia butuhkan di antara buku-buku itu dan mempelajarinya. Ibn Sīnā menyelesaikan formasi filosofisnya pada umur delapan belas tahun.¹¹ Kalimat penutupnya saat mendeskripsikan formasi ini penting: “Saat itu aku lebih hafal akan ilmu, tetapi ilmuku hari ini lebih matang. Kalau tidak, ilmu [yang telah kupelajari] itu sama; tak ada yang baru bagiku sejak itu.”¹² Setelah penutup itu, Ibn Sīnā mulai menceritakan beberapa buku yang dia tulis dan perjalanannya mengembara mencari patron setelah ayahnya wafat.¹³

Terlihat jelas dalam gambaran ini bahwa Ibn Sīnā muda memperoleh dua formasi berbeda pendidikan religius yang berkenaan dengan al-Quran, fikih dan metodenya, dan teologi di satu sisi dan, di sisi lain, pendidikan saintifik dan filosofis yang mencakup hampir seluruh cabang ilmu pada masanya. Para sarjana berbeda pendapat manakah yang memberikan pengaruh terbesar bagi kemunculan tradisi filsafat dalam Islam, gerakan penerjemahan Yunani-Arab atautkah al-Quran dan tradisi Islam sendiri. Mayoritas sarjana

⁹ Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 32-34.

¹⁰ Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 24-26.

¹¹ Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 34-36.

¹² Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 38.

¹³ Cukup membuat penasaran bahwa Ibn Sīnā hanya sekali menyebut ibunya dalam autobiografi, dan itu pun hanya dalam kalimat pendek dan sebagai objek: “Di sana [Afsyana] ayahku menikahi ibuku.” Gohlman, *The Life of Ibn Sīnā*, 16-17.

hari ini memegang pendapat pertama.¹⁴ Akan tetapi, dalam kasus Ibn Sīnā, dua tradisi intelektual itu sama-sama memberikan pengaruh besar. Diibaratkan secara kasar dengan materia dan forma dalam tradisi Aristotelian, konsep atau tema seperti tauhid, malaikat, wahyu dan kenabian, dan kehidupan akhirat dalam tradisi Islam ibarat materia bagi Ibn Sīnā, sedangkan tradisi filsafat Yunani-Arab ibarat forma. Tema-tema filosofis itu telah potensial dalam ajaran religius yang Ibn Sīnā terima, tetapi, untuk memberinya bentuk dan struktur yang rasional, sistematis dan kokoh, diperlukan perangkat konseptual yang saat itu hanya disediakan oleh tradisi filsafat Yunani-Arab.¹⁵ Ini berlaku untuk topik penulis dalam penelitian ini, yakni, konsep kesempurnaan.

Kalau ditanyakan konsep apa, selain tauhid, yang cukup dominan dalam sejarah intelektual Islam, konsep kesempurnaan mesti masuk hitungan. Alasannya sebagai berikut. Secara umum, bisa dikatakan bahwa konsep kesempurnaan cukup sering disebut dalam teks-teks suci Islam dan telah menyita cukup banyak porsi pemikiran kaum Muslim. Lebih rinci lagi, dalam al-Quran, term ‘kesempurnaan’ disebutkan dalam salah satu ayat-ayat terakhir yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad: “Hari ini Aku sempurnakan (*akmal-tu*) untuk kalian agama kalian dan Aku lengkapkan (*atmam-tu*) ke atas kalian karunia-Ku dan Aku meridai untuk kalian Islam [sebagai] agama” (al-Mā’idah [5]: 3).¹⁶ Beberapa ayat lain (al-An’ām [6]:115, al-A’rāf [7]:137, dan Hūd [11]:119) menyebutkan kesempurnaan Firman Tuhan (*kalimatu rabbik*), dan satu ayat (al-Taḥrīm [66]:5) menyebut para penduduk surga memohon kepada Tuhan agar cahaya mereka

¹⁴ Lihat Christina D’Ancona, “Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, diakses 09 November 2024; dan Nasr, “The Qur’ān and *Ḥadīth* as Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, dalam *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr dan O. Leaman (London: Routledge, 2008 [1996]), 27-39. Tentang Ibn Sīnā dan al-Quran, lihat Jules Janssens, “Avicenna and the Qur’ān: a Survey of His Qur’ānic Commentaries”, dalam *MIDEO* 25-26, 2004, 177-192; Daniel De Smet dan Meryem Sebtī, “Avicenna’s Philosophical Approach to the Qur’an in the Light of His *Tafsīr Sūrat al-Iklās*”, dalam *Journal of Qur’anic Studies*, 11.2 (2009): 134–148.

¹⁵ Di kelas-kelas teologi dan filsafat di UIN Jakarta, penulis kadang menyampaikan kepada mahasiswa: sudah menjadi takdir sejarah bahwa anak-anak Nabi Ibrahim akan diasuh dan dibesarkan oleh anak-anak Sokrates (terutama Platon, Aristoteles, dan Plotinus). Paradoksnya, puncak keemasan filsafat dalam dua saudara tua Abrahamik (Yahudi dan setidaknya Kristiani Eropa) baru dicapai setelah ‘diprovokasi’ oleh puncak keemasan filsafat dalam saudara bungsunya, Islam.

¹⁶ Dalam *Adḥawīyyah*, 58.7-61.5, Ibn Sīnā membuat klaim bahwa syariat Nabi Muhammad adalah paling afdal dan sempurna, dan dia kemudian coba menjelaskan kebenaran klaim ini dalam ranah eskatologi. Secara umum, *Adḥawīyyah* tergolong karya unik dan mungkin satu-satunya di antara korpus Ibn Sīnā yang terlibat langsung dalam polemik antaragama. Sependek pengetahuan penulis, penelitian mendalam tentang pandangan Ibn Sīnā mengenai agama-agama lain dan konteks sejarahnya belum pernah dilakukan.

disempurnakan.¹⁷ Mungkin perlu dicatat bahwa gagasan ‘kesempurnaan Tuhan’—yang nantinya akan banyak dibicarakan oleh para teolog, filsuf, dan mistik Muslim—tidak pernah muncul tersurat dalam al-Quran, walau, tentu saja, dari gagasan kesempurnaan Firman Tuhan itu, tinggal satu langkah lagi yang perlu diambil.

Beralih pada hadis Nabi Muhammad, setidaknya ada dua hadis yang perlu disebut. Yang pertama adalah hadis yang sangat populer tentang akhlak dan juga Ibn Sīnā kutip dalam salah satu karyanya: “Aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia”.¹⁸ Hadis kedua berkenaan langsung dengan figur-figur yang mencapai kesempurnaan: “Banyak lelaki mencapai kesempurnaan (*kamula*), dan di antara perempuan hanya Asiyah istri Firaun dan Maryam binti ‘Imran mencapai kesempurnaan.”¹⁹ Sementara hadis yang pertama bisa dipahami sebagai fungsi nabi dalam penyempurnaan moral, hadis kedua memberikan contoh tentang figur-figur kesempurnaan yang pernah dikenal sejarah, figur yang akan menjadi model utama manusia sempurna dalam tradisi intelektual Islam, tak terkecuali dalam perspektif Ibn Sīnā. Bersama-sama, dua hadis ini menyiratkan gagasan dasar tentang kesempurnaan manusia.

Dalam teologi Sunni sebelum Ibn Sīnā,²⁰ gagasan tentang kesempurnaan agak jarang didiskusikan dengan mendalam. Dalam *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, Abū al-Ḥasan al-

¹⁷ Ayat ini menarik, karena membicarakan cahaya dalam konteks eskatologi. Para filsuf (tak terkecuali Ibn Sīnā) dan mistik Muslim biasa memahami simbolisme cahaya dalam Ayat Cahaya (al-Nūr [24]: 35) dalam kerangka psikologi dan epistemologi. Mengenai cara Ibn Sīnā memahami simbolisme cahaya, lihat *Isyārāt* III 10, 242-243.

¹⁸ Mengenai kemunculan hadis ini dalam kitab-kitab hadis, rujuk *al-Muʿjam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, ed. E. J. Wensinck (Leiden: Brill, 1936), Vol. 2, 276. Lih. Ibn Sīnā, *Adḥawīyyah*, 58. *Muʿjam* mencatat bahwa, dalam sebagian hadis, kesempurnaan juga dihubungkan dengan Firman-Firman (*kalimāt*) Tuhan yang kepadanya atau dengannya Nabi berindung.

¹⁹ Lih. *Muʿjam*, ed. Wensinck, Vol. VI, 64. Berdasarkan catatan *Muʿjam* semata, yang merujuk kepada banyak dari koleksi hadis mazhab Sunni yang otoritatif, menarik dicatat bahwa, dalam hadis-hadis Nabi, gagasan ‘kesempurnaan Tuhan’ atau istilah seperti *kamālullāh* juga tidak pernah muncul secara tersurat. Lagi, menarik dicatat bahwa, baik dalam al-Quran maupun hadis Nabi (setidaknya sebagaimana dicatat dalam *Muʿjam*), term *tamma* dan derivasinya lebih banyak dan tampaknya juga lebih variatif digunakan dalam hadis Nabi daripada *kamula* dan derivasinya. Kajian umum tentang konsep kesempurnaan manusia dalam Islam (dengan penekanan pada tradisi Sufi) bisa ditemukan dalam ‘Uthmān Yahyā, “Man and His Perfection in Muslim Theology”, dalam *The Muslim World*, volume 49, issue 1 (1959), 19-29; William C. Chittick, “The Islamic Concept of Human Perfection”, dalam *Jung and the Monotheisms*, ed. Joel Ryce-Menuhin (London: Routledge, 2004 [1994]), 154-165; Harold Coward, *The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Thought* (Albany: State University of New York Press, 2008), 81-100; Coward, 87, hanya membuat satu kalimat tentang Ibn Sīnā: “filsuf Avicenna menjelaskan kebijaksanaan sebagai kesempurnaan jiwa manusia melalui spekulasi tentang kebenaran.”

²⁰ Pengetahuan Ibn Sīnā tentang teologi di zamannya terlihat jelas dalam banyak karyanya. Sekadar memberi contoh kecil, dalam *Adḥawīyyah*, 48.14-16, dia menyebut dengan singkat perdebatan tajam

Asy'arī (m. 324/935-6) mencatat bahwa al-Jubbā'ī (m. 321/933), seorang teolog Mu'tazilah, berpendapat Tuhan tidak boleh disebut sempurna (*kāmil*, *tāmm*) dengan alasan kesempurnaan berarti lengkapnya ciri-ciri dan bagian-bagian.²¹ Sebaliknya, Asy'arī sendiri menyebut kesempurnaan, tetapi berkenaan dengan sifat Tuhan. Lebih spesifik lagi, dia menyebut kesempurnaan kekuasaan Tuhan.²² Di samping itu, para teolog juga berdebat tentang siapakah yang lebih afdal atau sempurna: malaikat ataukah manusia (atau setidaknya para nabi, para manusia sempurna yang diimplikasikan dalam hadis di atas).²³

Berbeda dengan teologi Sunni sebelum Ibn Sīnā, teologi Syi'ah Isma'iliyah, yang sejak awal membuka diri kepada pengaruh Neoplatonisme, memberikan perhatian lebih kepada konsep dan hierarki kesempurnaan. Abū Ḥātim al-Rāzī (m.s. 322/934) menolak Tuhan bisa disifati dengan kesempurnaan melalui rumusan negasi ganda: bukan bahwa Dia adalah kesempurnaan, bukan pula bahwa Dia bukan kesempurnaan.²⁴ Pemikir Isma'ili lainnya, Abu Ya'qūb al-Sijistānī (m.s. 361/971), memasukkan kesempurnaan sebagai salah satu sifat akal kosmik yang adalah ciptaan pertama.²⁵ Terakhir, Hamīd al-Dīn al-Kirmānī (m.s. 412/1021), pemikir Isma'ili yang sezaman dengan Ibn Sīnā,²⁶ punya teori tentang hierarki kesempurnaan di antara akal-akal kosmik yang, menurut Walker,

tentang sifat-sifat Tuhan di antara para teolog Asy'ariyah dan Mu'tazilah: apakah Allah mengetahui dan berkuasa dengan Diri-Nya atau dengan sifat tahu dan kuasa, apakah Dia mempunyai banyak sifat ataukah menerima kejamakan. Masih dalam *Adḥawīyyah*, 60.3, Ibn Sīnā, berdasarkan konsensus mayoritas umat dan hadis-hadis yang mutawatir (*tawātur al-akhbār*), menyebut perjumpaan dengan Tuhan segala alam (*rabb al-'ālamīn*) dan ketersingkapan tirai dari-Nya sebagai kenikmatan eskatologis terbesar. Dia tidak lupa mengisyaratkan sebagian kelompok—yakni, Mu'tazilah—menolak konsepsi tersebut.

²¹ Al-Asy'arī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. Nu'aym Zarzūr (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2009), 396. Al-Asy'ari tidak berkomentar apa-apa terhadap pandangan al-Jubbā'ī.

²² Ibn Fūrak, *Mujarrad Maqālāt al-Asy'arī*, ed. Daniel Gimaret (Beirut: Dār al-Masyriq, 1987), 53.3; Coward, *The Perfectibility of Human Nature*, 87-88, sekilas mendiskusikan bagaimana Asy'arī menarik kesimpulan terjauh dari pandangan ini: “Jika kesempurnaan tercapai, itu lebih berupa hasil perbuatan Tuhan daripada upaya manusia.” Tentang pengaruh mazhab teologi, khususnya Mu'tazilah dan Asy'ariyah, dalam ontologi Ibn Sīnā, lihat Wisnovsky, “Avicenna”, 105-113. Tentang pandangan Ibn Sīnā sendiri terhadap tradisi teologi Islam, lihat Gutas, “The Logic of Theology (*Kalām*) in Avicenna”, dalam *Logik und Theologie des Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler dan Ulrich Rudolph (Leiden: Brill, 2005), 59-72.

²³ Lihat al-Asy'arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, 326. Tidak seperti para teolog, filsuf seperti al-Fārābī dan Ibn Sīnā tidak pernah mendiskusikan pokok ini dengan tersurat, tetapi teori mereka (atau setidaknya Ibn Sīnā yang secara eksplisit mengidentifikasi akal aktif dengan malaikat) tentang akal aktif sebagai ‘pencipta’ atau sebab efisien dari forma jiwa rasional di satu sisi dan, di sisi lain, kebutuhan jiwa rasional kepada emanasi akal aktif agar bisa keluar dari potensialitas sudah mengatakan cukup banyak tentang debat itu.

²⁴ Walker, *Early Philosophical Shi'ism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 53; Menurut Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 236, Ibn Sīnā mengetahui Abū Ḥātim al-Rāzī.

²⁵ Walker, *Early Philosophical Shi'ism*, 90.

²⁶ Walker, *Hamid al-Din al-Kirmani*, 122.

teori yang secara garis besar berhutang kepada al-Fārābī. Yang tampaknya khas Kirmānī adalah pandangan bahwa akal pertama itu, yang menjadi ada melalui *ibdā'*, bukan hanya sempurna, tetapi adalah kesempurnaan itu sendiri.²⁷

Pokok yang mau penulis sampaikan melalui uraian di atas adalah bahwa konsep hierarki kesempurnaan telah didiskusikan dalam mazhab-mazhab teologi Islam di masa Ibn Sīnā muda. Rumusan yang lebih eksplisit bisa ditemukan dalam tradisi filsafat di zamannya. Sejarah term dan konsep kesempurnaan sejak Aristoteles hingga Ibn Sīnā telah dikaji dengan sangat rinci oleh Profesor Robert Wisnovsky dalam lima bab pertama dari *Avicenna's Metaphysics in Context*. Tetapi, Wisnovsky hanya memberikan sedikit perhatian kepada konsep hierarki kesempurnaan, dan saat dia membahasnya dalam pandangan Ibn Sīnā, dia membuat pernyataan yang sangat problematik. Berikut ini adalah ringkasan sangat kasar dari analisis Wisnovsky.

Pada mulanya adalah Aristoteles.²⁸ Dalam *De Anima*, Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai “*entelekhia*”²⁹ untuk tubuh alamiah yang secara potensial mempunyai

²⁷ Walker, *Hamid al-Din al-Kirmānī*, 93, 96-7. Mengenai *ibdā'* dalam pengertian al-Kirmānī, Walker, 92-93, menulis: “Itu menandai suatu macam penciptaan yang unik dan hanya bisa dilakukan oleh Tuhan, yakni, mengadakan sesuatu bukan dari sesuatu (*lā min syay*). ... Bisa dikatakan term *ibdā'* hanya berarti bahwa begitu kosmos ada, akal tahu bahwa adanya bergantung pada fakta bahwa ia telah diadakan”. Konsep yang sama dalam pengertian Ibn Sīnā akan penulis diskusikan dalam Bab III. Secara garis besar, pemaknaan Ibn Sīnā dan al-Kirmānī, menurut penulis, hampir sama.

²⁸ Dalam *Timaeus*, terj. R. Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), Platon tampaknya sudah menyinggung tentang kesempurnaan atau ketidak-sempurnaan: bahwa tuhan (*the god*) menghendaki segala sesuatu baik dan sesedikit mungkin dikenai oleh ketidaksempurnaan (30a); bahwa alam semesta secara natural melampaui semua produk buatan dalam keindahan dan kesempurnaan (30b); bahwa apa pun yang telah disentuh oleh ketidaksempurnaan tidaklah indah (30c); bahwa rasio mengalahkan keniscayaan dengan membujuknya untuk mengarahkan mayoritas ciptaan menuju kesempurnaan (48a); lihat juga 34b yang penulis gagal pahami. Penulis mengakui tidak tahu apakah term ‘kesempurnaan’ yang Platon pakai berbagi asal kata dengan term yang nanti akan Aristoteles gunakan. Untuk sekarang, penulis hanya mau menggaris-bawahi pokok bahwa Wisnovsky memulai analisisnya dengan Aristoteles, bukan dengan Platon, karena teks yang Ibn Sīnā pelajari, sebagaimana dia sebutkan sendiri dalam autobiografinya, adalah teks-teks Aristoteles, para komentator, dan para Neoplatonis dalam bahasa Arab. *Timaeus* sendiri diterjemah oleh Ibn al-Bitriq, salah satu penerjemah di kalangan kolega al-Kindi (m. Setelah 256/870), dan dikoreksi atau diganti oleh Ḥunain ibn Ishāq, tetapi tidak sampai pada kita. Ḥunain juga menerjemahkan kompendium *Timaeus* susunan Galen ke dalam bahasa Suryani, dan muridnya, ‘Isā bin Yahyā, kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa Arab. Terjemahan ini sampai pada kita. Lihat Kraus, P. and R. Walzer, 1951, *Galen's Compendium Timaei Platonis* (London: Warburg Institute, 1943). Uraian umum tentang proses penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab bisa ditemukan dalam Cristina D’Ancona, “Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy”, dalam web online *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Diakses 24 Desember 2024.

²⁹ Kata *entelekheia* adalah gabungan dari tiga kata: *en*, ‘dalam’, *telei*, ‘tujuan’, ‘akhir’, ‘pemenuhan’, dan *ekhein*, ‘mempunyai’. Jadi, secara harfiah, *entelekheia* berarti ‘dalam posisi memiliki atau sampai pada tujuan’ (atau sempurna). Lihat entri *entelechy* dalam etymonline.com. Diakses 24 Desember 2024. Dalam

kehidupan”. Sementara itu, gerak dia didefinisikan sebagai “*entelekheia* sesuatu yang berada dalam [kondisi] potensialitas sejauh ia berada demikian”.³⁰ Ada dua pokok penting yang perlu diperhatikan di sini. Pertama, Aristoteles menggunakan term *entelekheia* untuk mendefinisikan dua konsep berbeda, dan ini akan mengundang para komentator Peripatetik untuk berpikir bagaimana memahami dua definisi ini secara sinambung dan masuk akal.³¹ Kedua, sebagaimana bisa diamati dalam teks yang Wisnovsky kutip,³² dalam terjemahan Arab definisi jiwa, *entelekheia* awalnya ditransliterasi menjadi *anṭalāsiyyā* dan kemudian ditafsir sebagai *awwalu tamām*, ‘kesempurnaan pertama’, sedangkan *entelekheia* dalam definisi gerak langsung diterjemah menjadi *kamāl*, ‘kesempurnaan’. Jadi, term *tamām* dalam terjemahan Arab *De Anima* dan *kamāl* dalam terjemahan Arab *Fisika* pada dasarnya merupakan terjemahan dari satu term Yunani yang sama, yaitu *entelekheia*.

Demi komitmen hermeneutis terhadap apa yang Wisnovsky sebut sebagai ‘harmoni kecil’ (*lesser harmony*)—yakni, mendamaikan teks-teks Aristoteles satu sama lain—Alexander pada abad ketiga dan Themistius (s.317–388) pada abad keempat membuat term baru, *teleiotes*, untuk menafsir *entelekheia*, tetapi dengan penekanan yang berbeda. Alexander menghubungkannya dengan kata sifat *teleion*, ‘yang sempurna’—konsep yang Aristoteles sendiri diskusikan dalam *Metafisika* 5.16—dan menekankan makna ‘kesempurnaan’ (*completeness*) dan ‘penyempurnaan’ (*completion*). Sebaliknya, Themistius menghubungkan *teleiotes* dengan *telos*, ‘tujuan’, dan menambahkan makna ‘kebertujuan’ (*endedness*).³³ Dalam terjemah Arab, *teleiotes* kemudian diterjemah juga menjadi *kamāl*, meski kadang *tamām* juga digunakan.³⁴ Hasilnya, term *kamāl* dan *tamām*

Aristoteles, dikenal dua *entelekheia*. *Entelekheia* pertama adalah kondisi saat potensi telah menjadi aktual: potensi WNA, misalnya, untuk berbahasa Indonesia telah teraktualkan apabila ia, yang sebelumnya *tidak mampu*, sekarang *sudah mampu* berbicara, membaca, dan menulis dalam bahasa Indonesia. *Entelekheia* pertama ini adalah potensi kedua saat si WNA tidak menggunakan bahasa Indonesia, saat dia sedang tidur, misalnya. *Entelekehia* kedua adalah kondisi saat si WNA bangun dan kembali menggunakan atau mengaktualkan kemampuannya berbahasa Indonesia tanpa harus mempelajarinya lagi dari awal. (Diskusi dengan pembimbing).

³⁰ Sebagaimana Wisnovsky kutip dalam *Avicenna's Metaphysics*, 22 dan 24 secara berurutan.

³¹ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, 22-24; “Avicenna and the Avicennian Tradition”, dalam *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson dan Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 99.

³² Sekadar catatan, saat mengutip teks Aristoteles dan para komentatornya di sepanjang Bab 1 sampai Bab 4, Wisnovsky menerjemahkannya dari teks Arab sambil menyertakan transliterasi teks Arab dan Yunani.

³³ Wisnovsky, “Avicenna”, 99.

³⁴ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, Appendix I, 271-273.

yang menerjemahkan term *entelekheia*, *teleion*, dan *teleiotes* dalam berbagai konteks dan periode berbeda dalam filsafat Yunani dibaca oleh para filsuf Muslim seperti al-Fārābī³⁵ dan Ibn Sīnā dengan arti yang berdekatan, kalau tidak malah sinonim.

Rumusan paling eksplisit tentang hierarki kesempurnaan tampaknya bisa ditemukan dalam *Utsūlūjiyā Aristātālīs*, ‘*Teologi Aristoteles*’, parafrasa Arab dari *Enneads* IV-VI yang kemudian dengan keliru diatribusikan kepada Aristoteles.³⁶ Dalam bab (*mīmar*) kesepuluh buku ini disebutkan bahwa sang Esa murni (*al-wāḥid al-maḥḍ*) itu sempurna dan sekaligus di atas kesempurnaan (*fawq al-tamām wa al-kamāl*), sedangkan akal (*‘aql, nous, intellect*) itu sempurna (*tāmm kāmīl*), dan alam inderawi kurang.³⁷ Walau tidak memberikan skema setegas dalam *Teologi Aristoteles*, gagasan al-Fārābī tentang tingkatan maujud³⁸ dibuat dengan term kesempurnaan sebagai perspektif. Sedemikian sentral konsep kesempurnaan dalam ontologi al-Fārābī, Jon McGinnis menyebutnya “Ontologi Ada Sempurna” (*Perfect Being Ontology*).³⁹

Dengan sedikit perbedaan dan dengan menisbatkannya kepada para filsuf secara umum, Ibn Sīnā nantinya akan mengelaborasi skema dalam *Utsūlūjiyā* itu dalam *Ilāhiyyāt*.⁴⁰ Secara umum, dia setuju dengan gagasan *Teologi Aristoteles*, tetapi dia menambahkan tingkat yang sambada (*muktafi*) untuk mengakomodasi jiwa-jiwa dan

³⁵ Ibn Sīnā sangat menghormati al-Fārābī. Dalam *Mubāḥatsāt*, 375, Ibn Sīnā menulis, “Abū Naṣr al-Fārābī mestilah dijunjung tinggi dan tidak disetarakan bersama kelompok [pemikir lain] dalam bidang [filsafat]. Dia hampir bisa dikatakan filsuf paling terhormat di antara para filsuf terdahulu.” Menerjemahkan kalimat ini, Gutas, dalam *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 58 catatan no. 16, mencatat bahwa pernyataan Ibn Sīnā ini adalah awal mula tradisi yang memandang al-Fārābī sebagai guru kedua setelah Aristoteles.

³⁶ Studi paling lengkap tentang *Teologi Aristoteles* dalam bahasa Inggris dibuat oleh Peter Adamson dalam disertasinya, *The Arabic Plotinus: A Study of the “Theology of Aristotle” and Related Texts*. Disertasi ini telah diterbitkan oleh Gorgias Press, tetapi penulis tidak bisa mengaksesnya. Karena itu, penulis menggunakan versi disertasi yang bisa didapat dengan bebas di internet.

³⁷ Ps. Aristoteles, *Utsūlūjiyā Aristātālīs*, dalam *Aflūṭīn ‘inda al-‘Arab*, ed. ‘A. Badawī (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1955), 134.16-135.1.

³⁸ Term ‘wujud’ dan ‘maujud’ dalam penelitian ini adalah terjemahan dari *wujūd* dan *mawjūd* secara berurutan. Secara harfiah, *wujūd* berarti ‘penemuan’, ‘keberadaan’, atau ‘eksistensi’, sedangkan *mawjūd* (kata sifat pasif dari *wujūd*) berarti ‘yang ditemukan’, ‘yang ada’. Dua kata Arab ini telah diserap ke dalam Bahasa Indonesia sesuai dengan arti harfiahnya.

³⁹ McGinnis, “Old Complexes and New Possibilities: Ibn Sīnā’s Modal Metaphysics in Context”, dalam *Journal of Islamic Philosophy*, 7 (2011), 22-26. Gagasan ‘Ontologi Ada Sempurna’ ini bisa dikatakan menjadi struktur dan asumsi dasar dalam ontologi al-Fārābī. Gambaran besarnya bisa ditemukan, sebagai misal, dalam karyanya yang paling dikenal, *Ārā’*, ed. A. N. Nādir (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986) 57-58, 66-68.

⁴⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* IV 3, 188.5-189.11.

benda-benda langit. Di samping itu, dia juga meletakkan hierarki ini dalam kerangka filsafatnya yang lebih luas berkenaan dengan modalitas metafisik dan emanasi.

Konsep dan hierarki kesempurnaan sebagaimana dalam sistem Ibn Sīnā akan terus diwarisi dan ditanggapi secara kritis oleh para teolog, filsuf, dan sufi setelahnya.⁴¹ Beberapa sejarawan modern atau kontemporer juga sesekali menyinggungnya. Sebagai contoh, A.-M. Goichon, dalam *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*, sekilas mendiskusikan bahwa kesempurnaan dalam filsafat Ibn Sīnā adalah kondisi ontologis saat kebaikan sesuatu yang berkenaan dengan esensinya telah tercapai. Dia juga berkesimpulan bahwa emanasi wujud, menurutnya, adalah emanasi kesempurnaan.⁴²

Namun demikian, belum ada penelitian yang coba mempertanyakan secara menyeluruh konsep dan hierarki kesempurnaan dalam sistem Ibn Sīnā sebagaimana Wisnovsky. Dia berpendapat bahwa memahami kompleksitas sejarah konsep kesempurnaan mulai dari Aristoteles hingga al-Fārābī sangatlah penting untuk memahami konteks di mana Ibn Sīnā membangun dan mengembangkan metafisikanya.⁴³ Ini di satu sisi. Di sisi lain, dia juga menegaskan bahwa Ibn Sīnā pada akhirnya mengesampingkan sepenuhnya konsep kesempurnaan.⁴⁴ Dipahami bersamaan, dua pernyataan ini menyiratkan ‘nasib tragis’—kalau ungkapan ini boleh dipakai untuk menggambarkan ‘kehidupan’ atau sejarah sebuah konsep—yang dialami oleh konsep kesempurnaan dalam metafisika Ibn Sīnā, setidaknya sebagaimana Wisnovsky narasikan: pada mulanya dia diperlukan untuk membayangkan lebih jelas konteks dan proses Ibn Sīnā membangun metafisikanya, tetapi kemudian dibuang atau diabaikan setelah konsep lain, yang akan penulis singgung sebentar lagi, muncul.

Wisnovsky mendukung pernyataannya dengan dua klaim lain yang, menurut penulis, sangat problematik. Klaim pertama adalah bahwa Ibn Sīnā frustrasi dan tidak bisa memutuskan apa status semantik term-konsep kesempurnaan—apakah dia univok

⁴¹ Untuk diskusi yang lebih panjang, lihat Bab V Penutup dari disertasi ini.

⁴² A.-M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā* (Paris: Desclée de Brouwer, 1937), 223-224.

⁴³ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, 15.

⁴⁴ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, 112.

ataukah ekuivok—sehingga ia kemudian menjadi term yang remeh karena digunakan untuk banyak maujud dalam hierarki kesempurnaan itu dan juga dengan banyak arti.⁴⁵ Menurut Wisnovsky, ini masalah warisan Neoplatonisme.⁴⁶ Yang problematik dalam klaim ini adalah Wisnovsky sendiri, sebagaimana Therese Bonin nyatakan dalam ulasannya, sangat perhatian pada term, makna, dan sejarah kesempurnaan, tetapi tidak pernah mempertanyakan pandangan para filsuf yang dibahasnya, termasuk Ibn Sīnā sendiri, mengenai makna.⁴⁷ Dengan kata lain, penulis berpendapat bahwa Wisnovsky, saat menganalisis konsep kesempurnaan dalam Ibn Sīnā, terlalu fokus pada aspek Neoplatonis, tetapi lupa pada aspek Aristotelian, dari Ibn Sīnā, yakni, pada aspek semantik dari term dan konsep kesempurnaan di satu sisi dan, di sisi lain, bagaimana konsep kesempurnaan bisa masuk dalam konsepsi Ibn Sīnā tentang metafisika.

Klaim Wisnovsky yang kedua adalah, gara-gara ketidak-tentuan semantik dari konsep kesempurnaan, konsep ‘yang pada dirinya niscaya ada’ atau modalitas metafisik secara umum kemudian sangat dominan dalam periode pertengahan dan akhir dari karir filosofis Ibn Sīnā.⁴⁸ Pada dirinya sendiri, klaim tentang modalitas ini benar. Namun demikian, dihubungkan dengan konsep kesempurnaan, klaim ini mengimplikasikan dua hal. Pertama, konsep kesempurnaan memainkan peranan kecil dalam dua periode itu. Kedua, Ibn Sīnā tidak pernah mengaitkan konsepsinya tentang modalitas metafisik dengan konsep kesempurnaan. Paradoksnya adalah Wisnovsky mengutip satu paragraf dari karya periode akhir Ibn Sīnā, *Ta’līqāt*, sebagai dasar bagi klaimnya tentang kebingungan Ibn Sīnā. Padahal, kalau orang sedikit saja membolak-balik karya ini, dia akan cukup sering menemukan Ibn Sīnā mendiskusikan atau setidaknya menyebutkan

⁴⁵ Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics*, 194-195. Menurut Wisnovsky, 70 dan 112, Proclus dan al-Fārābī juga tersandung masalah yang sama. Klaim yang sama tentang Ibn Sīnā dinyatakan juga oleh Rahim Acar, *Talking about God, Talking about Creation*, 40: “Dia [Ibn Sīnā] tidak punya gagasan tersurat mengenai bagaimana predikasi analog mengena terhadap Tuhan dan ciptaan dalam kaitan dengan kesempurnaan.”

⁴⁶ Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics*, 77.

⁴⁷ Lihat ulasan Thérèse Bonin terhadap buku Wisnovsky dalam *Speculum* volume 81, issue 2 (2006), 634-635. Catatan kritis Bonin, 635, layak dikutip: “...meski fokus pada kata-kata dan makna-maknanya, Wisnovsky tidak bertanya bagaimana para komentator berpikir mengenai bahasa secara umum atau mengapa mereka tidak menyelesaikan masalah mereka dengan merujuk kepada gagasan Aristoteles tentang ekuivokasi *pros hen* [aslinya ditulis dalam aksara Yunani]. Dan saat Wisnovsky berpaling dari para pendahulu Ibn Sīnā ke Ibn Sīnā sendiri dan pernyataannya tentang kesempurnaan, orang kehilangan gagasan tentang bahasa sebagaimana dipahami dalam tradisi teologi negatif: sebagian dari apa yang Wisnovsky anggap sebagai peremehan term atau inkonsistensi dalam Ibn Sīnā bisa dilihat sebagai pengimbangan yang penuh pertimbangan antara afirmasi dan negasi.”

⁴⁸ Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics*, 194-195.

konsep kesempurnaan. Bahkan, dalam beberapa tempat dalam *Ta'liqāt*, Ibn Sīnā menghubungkan langsung konsep kesempurnaan dengan modalitas metafisik.

Dengan demikian, kajian yang secara tematis lebih menyeluruh tentang kesempurnaan dalam filsafat Ibn Sīnā kini dibutuhkan untuk melengkapi kajian historis-kontekstual yang telah Wisnovsky lakukan dengan sangat baik. Kajian ini perlu menganalisis bagaimana Ibn Sīnā secara semantik memahami term kesempurnaan sehingga ia tetap mempunyai arti dasar saat digunakan untuk banyak maujud dalam hierarki kesempurnaan. Di samping itu, kajian ini juga perlu menunjukkan dan menguraikan bagaimana Ibn Sīnā, bahkan di periode akhirnya, memahami konsep dan hierarki kesempurnaan berdasarkan perspektifnya yang khas tentang modalitas metafisik.

Masalah belum berhenti di sini. Saat kajian tentang hierarki kesempurnaan ini dilakukan, orang akan mendapatkan masalah baru yang Wisnovsky tidak singgung, yaitu posisi manusia atau, dalam term Ibn Sīnā, jiwa rasional dalam hierarki kesempurnaan. Ini masalah karena dua hal. Pertama, teori tentang jiwa rasional secara umum, menurut Gutas, “menjiwai—secara harafiah—sistem filosofis Ibn Sīnā”.⁴⁹ Kedua, dalam banyak tempat sejak awal hingga akhir karirnya, Ibn Sīnā senantiasa mendiskusikan kesempurnaan manusia. Jadi, wajar saja kalau kita berharap Ibn Sīnā menyebut dengan tegas di mana posisi manusia dalam hierarki kesempurnaan. Paradoksnya, dalam beberapa paragraf, baik dalam karya pertengahan maupun akhir, di mana Ibn Sīnā menjelaskan hierarki tersebut,⁵⁰ manusia selalu absen. Jadi, perlu dipastikan manakah di antara (setidaknya) dua alternatif ini yang lebih tepat menjelaskan fakta tersebut: atau hierarki tersebut tidak komplik karena tidak mencakup kesempurnaan manusia, atau kesempurnaan manusia mempunyai keunikan sehingga tidak bisa ditentukan dengan spesifik di mana posisinya dalam hierarki.

Damien Janos dalam suatu artikel panjang tentang semantik terminologi filosofis Ibn Sīnā sebenarnya telah menunjukkan bahwa Ibn Sīnā menyebut term kesempurnaan, sebagai analog. Janos juga mengisyaratkan bahwa ciri analog ini penting untuk gagasan

⁴⁹ Gutas, “The Metaphysics of the Rational Soul”, dalam *The Muslim World*, Hartford Seminary, 2012, Vol. 102, Juli/Oktobre, 417.

⁵⁰ Terutama dalam *Ilāhiyyāt* IV 3, 188.5-189.11, dan *Ta'liqāt*, 21.5-13.

Ibn Sīnā tentang hierarki ontologis dan kosmologis. Namun, Janos tidak memberikan uraian lebih rinci tentang dua pokok tersebut, yakni, tentang bagaimana term kesempurnaan berlaku secara analog kepada hierarki dan bagaimana semua ini berelasi dengan ontologi Ibn Sīnā.⁵¹

1.2. Rumusan Masalah

Uraian di atas membawa pada masalah umum yang hendak penulis jawab melalui penelitian ini adalah: bagaimana Ibn Sīnā secara filosofis menggambarkan hierarki kesempurnaan? Pertanyaan utama ini akan penulis tangani dengan menjawab tiga pertanyaan yang lebih spesifik sebagaimana dalam uraian di atas:

1. Bagaimana Ibn Sīnā secara semantik memaknai term kesempurnaan?
2. Bagaimana Ibn Sīnā menjelaskan kaitan antara hierarki kesempurnaan dan modalitas metafisik?
3. Di mana posisi manusia dalam hierarki kesempurnaan menurut Ibn Sīnā?

1.3. Tujuan dan Metode

Penelitian ini bertujuan untuk memperjelas konsep kesempurnaan dan hierarkinya dalam filsafat Ibn Sīnā. Ini perlu diperjelas karena, di satu sisi, konsep kesempurnaan cukup dominan dalam sepanjang karir filsafat Ibn Sīnā dan, di sisi lain, para sarjana belum memberikan perhatian yang cukup terhadap isu yang kompleks ini. Kajian Wisnovsky memang lengkap dari segi genealogi konsep kesempurnaan, tetapi, seperti akan penulis tunjukkan nanti, tidak lengkap dari segi sistem filsafat Ibn Sīnā sendiri.⁵²

Untuk mencapai tujuan di atas, penulis akan menelisik konsep dan hierarki kesempurnaan dalam karya-karya filosofis utama Ibn Sīnā melalui pendekatan tekstual,

⁵¹ Damien Janos, "Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmā' musyakkika* (and *tashkīk al-wujūd*).", *Oriens* 50 (2022): 1-62, khususnya 28, 32, 55 catatan kaki no. 129.

⁵² Bertolacci, saat mengulas buku Wisnovsky, menunjukkan bahwa pengertian Wisnovsky tentang metafisika Ibn Sīnā terlalu doktrinal dan mengabaikan status epistemologisnya (subjek bahasan, struktur, dan seterusnya). Penulis nantinya akan menunjukkan bahwa, menurut Ibn Sīnā, kesempurnaan tergolong 'aksiden' atau 'properti' dari subjek bahasan metafisika, yakni, yang ada sebagai yang ada. Lihat ulasan Bertolacci dalam *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 67 No. 2, 158.

historis dan sistematis. Pendekatan tekstual menuntut agar setiap klaim yang penulis buat tentang pandangan Ibn Sīnā didasarkan atas teks tertentu dari karyanya. Pendekatan ini mengontrol setiap kemungkinan dan asumsi yang pembaca bawa saat menafsir Ibn Sīnā. Para pembaca Ibn Sīnā mesti maklum bahwa dia banyak menggunakan term yang juga digunakan oleh para penulis lain dalam bidang lain seperti term *wājib* (yang niscaya atau harus), *‘ilm* (pengetahuan, sains), *musyadah* (penyaksian), dan sebagainya. Dalam kasus demikian, sangat penting memahami apa yang Ibn Sīnā tulis dan penting pula untuk senantiasa awas kalau-kalau tafsir seseorang sudah mulai menjauh dari teks. Pendekatan historis berarti penulis akan memperhatikan kapan dan dalam periode apa Ibn Sīnā mengajukan suatu pandangan dan mendeskripsikannya sesuai urutan historisnya. Terakhir, pendekatan sistematis berarti penulis akan berupaya memahami kesinambungan dan konsistensi internal dalam ide-ide Ibn Sīnā.⁵³

Dengan ‘karya-karya filosofis utama’, penulis memaksudkan kitab-kitab filosofis doktrinal seperti *Mabda’*, *Syifā’*, *Najāt*, *Isyārāt* dan sebagainya yang orang akan langsung rujuk saat dia ingin mengetahui pandangan Ibn Sīnā tentang pertanyaan filosofis tertentu. Pengertian dan pembatasan ini, dalam hemat penulis, masuk akal mengingat dalam karya-karya itulah Ibn Sīnā mengekspresikan pandangan-pandangan filosofisnya secara langsung dan tegas. Karya-karya itu pula yang akan secara masif berpengaruh, dikaji dan dikomentari oleh para filsuf dan teolog selama berabad-abad.

⁵³ Dalam kajian Islam di Indonesia, para peneliti biasanya mengadopsi metode tertentu yang cukup dikenal dalam bidang humaniora seperti hermeneutika dan fenomenologi untuk mengkaji teks-teks klasik Islam. Penulis tidak mengikuti kebiasaan ini karena dua alasan berikut. Alasan pertama bisa disebut alasan ‘kritis’ atau ‘filosofis’: adopsi metode semacam itu mengasumsikan bahwa teks tidaklah cukup ‘transparan’ kepada pembaca, sehingga dia perlu metode yang akan membantunya untuk menyelami teks atau membantunya untuk membuat teks ‘berbicara’ kepadanya. Namun, metode seperti hermeneutik pada dasarnya juga punya asumsi-asumsi filosofis, dan teks-teks filosofis-metodologis itu sendiri tidak lebih ‘transparan’ daripada teks klasik yang hendak dikaji—mengasumsikan sebaliknya, menurut penulis, adalah kenafian akademis—sehingga orang masih perlu metode lain lagi untuk mendekati teks-teks filosofis-metodologis itu. Rantai kebutuhan metodis ini hanya akan berakhir secara arbitrer, tergantung pada selera pembaca atau tren yang sedang populer. Kedua, sependek pengetahuan penulis, pendekatan semacam itu sangat jarang dilakukan dalam kajian akademis terhadap filsafat Islam di Eropa dan Amerika. Orang hanya perlu memeriksa langsung artikel-artikel dalam bibliografi penelitian ini untuk memverifikasi butir ini. Para akademisi itu, dalam pemahaman menulis, mengandaikan bahwa mereka lebih dituntut untuk mendekati teks sesuai dengan watak dan problemnya sendiri daripada mendekatinya dengan metode yang, di satu sisi, tidak secara langsung relevan dengan teks dan, di sisi lain, tidak membantunya mengajukan solusi terhadap problem-problem yang inheren dalam teks.

Pengertian ‘karya filosofis utama’ tersebut mengeluarkan dua kategori karya yang tidak akan menjadi sumber utama penelitian ini. Pertama, kisah-kisah (*qiṣaṣ*) Ibn Sīnā seperti *Ḥayy bin Yaqzhān* dan *Risālat al-Ṭayr* yang menyajikan kerumitan tersendiri dalam konteks tujuan penulis. Ciri simbolik atau alegoris kisah-kisah ini telah menimbulkan polemik yang cukup tajam di antara para sarjana terkait hubungannya dengan karya filosofis utama itu.⁵⁴ Penulis tidak akan menangani atau ikut andil dalam polemik ini karena dua alasan: pertama, ia cukup kompleks pada dirinya; kedua, dan ini lebih penting lagi, ia tidak berkaitan langsung dengan tujuan penulis dalam penelitian ini.

Kedua, risalah-risalah pendek, selain ‘*Isyq*, yang disunting dan diterbitkan oleh Hasan ‘Āṣī.⁵⁵ Perlu diamati bahwa otentisitas risalah-risalah ini sebagai karya Ibn Sīnā masih belum pasti. Sebagian (seperti *Kalimāt al-Ṣūfiyyah*) masih diperdebatkan. Sebagian lain, seperti *al-‘Ilm al-Ladunnī*, lebih dikenal sebagai karya penulis lain, dalam kasus ini Ghazālī.⁵⁶ Akhirnya, mayoritas risalah belum dibuktikan dengan cukup

⁵⁴ Henry Corbin, dalam Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1988 [1960]), 30-32, menolak untuk menyebut kisah-kisah anggitan Ibn Sīnā ini sebagai ‘alegori’—dalam arti “pengungkapan yang kurang lebih artifisial tentang hal-hal umum atau abstrak yang bisa diekspresikan dengan cara lain”—dan memilih untuk menyebutnya sebagai ‘simbol’ atau *recitals*, yakni, pengungkapan yang “tumbuh berkembang dalam jiwa secara spontan untuk memaklumkan sesuatu yang tidak bisa diungkapkan dengan cara lain”. Yang disimbolkan bukan konsep filosofis, melainkan Peristiwa psikis (*the psychic Event*): “eksodus dari dunia ini, perjumpaan dengan Malaikat dan dengan dunia Malaikat”. (Penekanan asli). Sebaliknya, Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 337-343, berargumen bahwa kisah-kisah itu adalah metode alegoris yang Ibn Sīnā buat sedemikian rupa sehingga menunjukkan kaitan erat antara simbol dalam alegori dengan konsep filosofis. Bagi Gutas, metode alegoris ini inferior dibandingkan metode demonstratif Aristotelian dan, karena itu, ditulis bukan untuk kalangan filsuf, meski gagasan yang disampaikan pada dasarnya sama. Sarah Stroumsa, dalam “Avicenna’s Philosophical Stories: Aristotle’s *Poetics* Reinterpreted”, *Arabica*, T. 39, Fasc. 2 (Jul., 1992), 183-206, berpandangan lain lagi: bahwa kisah-kisah itu adalah semacam ‘dramaturgi Aristotelian’ yang Ibn Sīnā tulis juga untuk kalangan filsuf dengan menerapkan prinsip-prinsip yang Aristoteles gariskan dalam *Poetics* dengan tujuan memberikan efek yang sama sebagaimana tragedi, komedi, dan drama Yunani yang Aristoteles diskusikan. Terakhir, Peter Heath, dalam *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sīnā), (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992) menyajikan diskusi yang sangat kaya tentang topik ini. Di antara pokok pentingnya adalah penekanan pada konteks penulisan. Ibn Sīnā menulis kisah-kisah simbolik itu hampir bersamaan dengan penyelesaian *Ilāhiyyāt*, sehingga dua karya ini tidak mungkin bertentangan. Sebaliknya, dua genre ini, yang secara berurutan Heath sebut *muthos* dan *logos*, saling melengkapi. *Logos* mengekspresikan aspek rasional, *muthos* aspek emotif, dari satu sistem filsafat yang sama, yaitu, Peripatetisme (156).

⁵⁵ Lih. Hasan ‘Āṣī, *al-Taḥṣīn al-Qur’ānī wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah fī Falsafat Ibn Sīnā* (Beirut: al-Mu’assasah al-Jāmi’iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Taẓwī’, 1973). ‘Āṣī tidak mendiskusikan keaslian ‘*Isyq*. Untungnya, Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 480-481, mendiskusikan dan menilainya asli.

⁵⁶ Cukup membuat penasaran mengapa ‘Āṣī sama sekali tidak menyinggung fakta ini.

meyakinkan secara filologis.⁵⁷ Ini jelas peluang kajian yang serius bagi para peneliti Ibn Sīnā, peluang yang, sayangnya, tidak bisa penulis hadapi saat ini juga tanpa mengorbankan tujuan utama penelitian ini. Dalam situasi demikian, baik menggunakan maupun mengabaikan risalah-risalah tersebut sebagai sumber primer sama-sama berisiko. Kalau penulis menggunakannya, dan ternyata di kemudian hari karya-karya itu terbukti tidak otentik, hasil penelitian ini tidak bisa dianggap sebagai deskripsi yang akurat atau valid mengenai filsafat Ibn Sīnā; bahkan, ia tidak bisa sepenuhnya dipandang sebagai kajian tentang Ibn Sīnā karena isinya campur aduk antara pandangan Ibn Sīnā dan tokoh lain. Sebaliknya, kalau penulis mengabaikannya, dan ternyata nanti karya-karya itu terbukti otentik sebagai karya Ibn Sīnā, deskripsi filsafat Ibn Sīnā dalam penelitian ini tidak lengkap dan mesti ditinjau atau ditulis ulang dengan melibatkan karya-karya tersebut. Di samping membuka peluang untuk penelitian lanjutan, risiko yang terakhir ini lebih ringan daripada yang pertama. Di samping itu, dengan alasan agar penelitian lebih fokus dan bahannya lebih bisa ditangani, membatasi bahan primer kepada karya-karya Ibn Sīnā yang sudah dipastikan otentisitasnya, dalam hemat penulis, cukup adil dan bijak. Karena itu, dengan dua alasan tersebut dan tanpa menafikan nilai penting risalah-risalah itu, penulis tidak akan menjadikannya sebagai sumber utama penelitian ini.

Berkenaan dengan konteks, Dimitri Gutas, dalam *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, telah membagi karir filsafat Ibn Sīnā ke dalam lima periode: periode awal, periode transisi, periode tengah, periode Filsafat Ketimuran, dan periode akhir.⁵⁸ Penulis akan mengikuti periodisasi ini saat menelusuri pemikiran Ibn Sīnā. Secara umum, Gutas mau menggambarkan, melalui periodisasi ini, dua hal yang berjalan beriringan: pandangan dan sikapnya terhadap Aristoteles dan tradisi Aristotelian di satu sisi dan, di sisi lain, gaya Ibn Sīnā menulis karyanya. Penjelasan ringkasnya sebagai berikut. Dalam periode awal, Ibn Sīnā menganggap dirinya sebagai pensyarah teks-teks Aristotelian, sehingga gaya tulisnya terutama ekspositoris. Dalam periode transisi, Ibn Sīnā merasa perlu mendiskusikan tema-tema yang belum banyak atau secara spesifik didiskusikan dalam tradisi Aristotelian—tema-tema yang Gutas kategorikan sebagai ‘metafisika jiwa

⁵⁷ Lebih lengkap lagi, sila rujuk Lampiran A. Sebagaimana terlihat dalam lampiran tersebut, dari 23 risalah, hanya dua yang ‘Āṣī diskusikan otentisitasnya. Saat menyebutkan metode penyuntingannya di 77-78, ‘Āṣī tidak menyebutkan sama sekali bahwa dia juga akan mendiskusikan masalah otentisitas.

⁵⁸ Rincian karya dalam setiap periode bisa dilihat dalam Tabel Kronologi Karya Ibn Sīnā yang disusun oleh Gutas dan dilengkapi oleh Rapoport.

rasional’—sehingga saat menulis dalam periode ini, dia tidak lagi terlalu mengikuti isi tradisi. Periode tengah adalah periode kematangan Ibn Sīnā. Gaya tulisnya kembali ekspositoris, tetapi Ibn Sīnā menyajikannya sebagai sintesis antara pemikirannya sendiri dan apa yang menurutnya terbaik dari tradisi Aristotelian, tetapi tanpa mengandalkannya sebagai otoritas. Dalam periode Filsafat Ketimuran, Ibn Sīnā tampak mau bereksperimen dengan gaya tulisnya. Dia menahbiskan sendiri sintesis filosofisnya sebagai mazhab filsafat dan menamainya dengan asal-usul geografisnya, daerah timur Islam (Khurasan), dan melawakannya dengan tradisi Aristotelian, terutama yang dikembangkan di daerah barat Islam, Bagdad. Dalam periode akhir, Ibn Sīnā dengan sengaja menulis filsafat secara singkat, padat dan sedemikian rupa sehingga sulit dipahami oleh mereka yang tidak layak mempelajarinya.⁵⁹

Secara umum, sepanjang karir filosofisnya yang panjang itu, Ibn Sīnā bekerja dalam tradisi Aristotelianisme yang berkelindan dengan Neoplatonisme. (Untuk memudahkan, penulis kadang menyebut tradisi ini secara singkat sebagai ‘tradisi Peripatetik’.). Filsuf yang paling menyibukkan dan mempengaruhi Ibn Sīnā, baik selama pendidikan maupun perumusan filsafatnya sendiri, adalah Aristoteles. Kisah kebuntuannya membaca *Metafisika* adalah salah satu indikasi kuat. Namun demikian, Aristoteles dalam imajinasi Ibn Sīnā merujuk bukan hanya kepada filsuf Yunani dari Stagira itu, melainkan juga Plotinos sang pendiri Neoplatonisme dan para penerjemah sekaligus penyadur *Enneads* ke dalam bahasa Arab.⁶⁰ Aspek historis ini sangat penting dan tidak boleh diabaikan oleh siapa pun yang mengkaji Ibn Sīnā.

Terakhir, untuk memudahkan pembaca membaca langsung teks Ibn Sīnā dan demi mendorong kajian teks primer filsafat Islam yang lebih serius di Indonesia, penulis akan

⁵⁹ Pokok ini penulis sarikan dari Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 335-336. Gutas mengakui bahwa periodisasi ini, atau setidaknya gaya tulis Ibn Sīnā, lebih banyak didasarkan atas karya utama di setiap periode.

⁶⁰ Pokok ini tampaknya telah menjadi konsensus para sarjana, dan sumber mengenainya bisa tak terhitung. Berikut ini hanya beberapa sumber yang mewakili. Mengenai Neoplatonisme dan penerjemahannya ke dalam bahasa Arab, lihat Cristina D’Ancona, “Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation”, dalam *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson dan Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 10-31. Mengenai posisi umum Ibn Sīnā, lihat Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics*, 15-16, 265-266; Jules Janssens, “Ibn Sīnā’s Aristotle”, *Mediterranea* 3 (2018), 129-144.

mengutip teks Arab bersebelahan dengan terjemahannya.⁶¹ Untuk memperdalam dan mempertajam tafsir penulis terhadap teks-teks itu, tafsir sarjana lain akan turut penulis diskusikan.

1.4. Susunan Disertasi

Penelitian ini akan terdiri dari lima bab. Bab I adalah pendahuluan yang berisikan latar belakang dan pokok permasalahan dan cara penulis untuk mengkajinya. Dalam tiga bab berikutnya, penulis akan coba menjawab masalah tersebut. Dalam Bab II, penulis akan coba menganalisis teori Ibn Sīnā tentang makna dan bagaimana ia bisa berlaku kepada term kesempurnaan. Di sini penulis akan menunjukkan bahwa term kesempurnaan menurut Ibn Sīnā analog, yakni, punya satu makna, tetapi berlaku kepada banyak objek dengan banyak cara. Hasil akhir dari analisis semantik ini adalah klaim bahwa konsep atau makna kesempurnaan dalam filsafat Ibn Sīnā berciri hierarkis.

Dalam Bab III, penulis akan maju lebih jauh dengan menunjukkan bahwa hierarki makna atau konsep kesempurnaan itu berakar pada konsepsi Ibn Sīnā tentang realitas yang bersifat modal. Lebih spesifik lagi, penulis hendak mengajukan tesis bahwa analogi kesempurnaan berakar secara ontologis dalam dua distingsi yang sangat mendasar dalam filsafat Ibn Sīnā: distingsi antara mahia (*māhiyyah*)⁶² dan wujud di satu sisi dan, di sisi lain, distingsi antara yang pada dirinya niscaya ada dan yang pada dirinya mungkin ada.

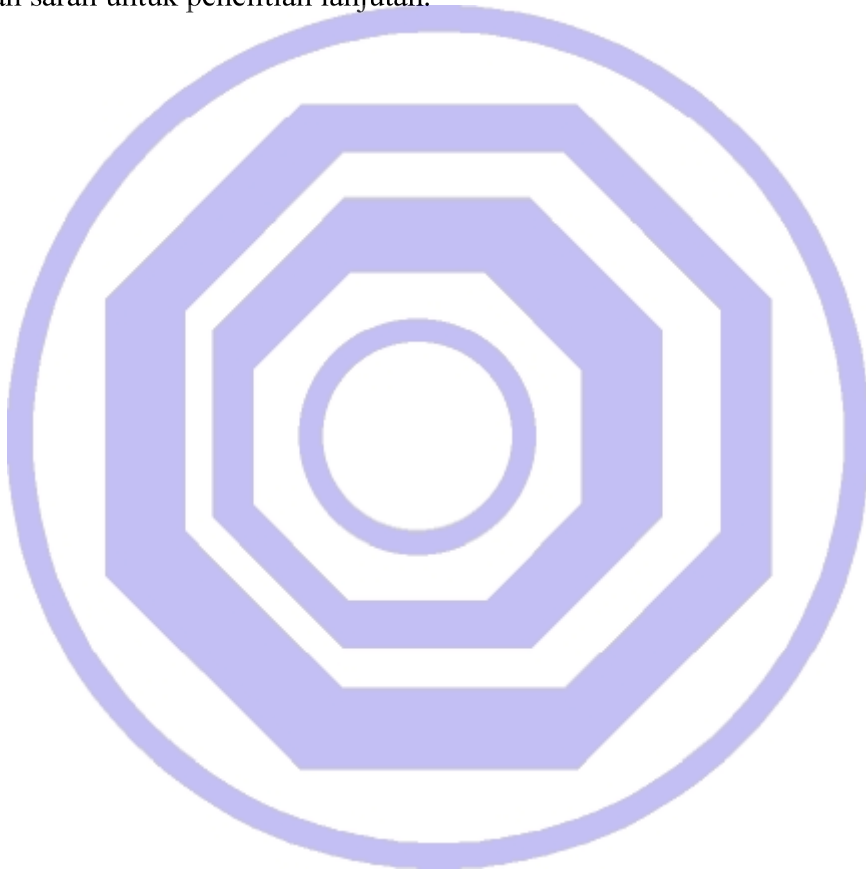
Dalam Bab IV, penulis akan berusaha menganalisis dan menunjukkan apa persisnya kesempurnaan manusia (atau jiwa rasional) menurut Ibn Sīnā dan di mana posisinya dalam hierarki kesempurnaan itu. Dari segi modalitas, memang jelas bahwa

⁶¹ Kondisi kajian filsafat Islam klasik di Indonesia masih sangat perlu ditingkatkan. Sampai saat ini, buku pengantar filsafat Islam lebih banyak daripada monograf khusus tentang satu filsuf Muslim tertentu atau topik tertentu dalam filsafat Islam. Pun, banyak buku pengantar itu sedikit saja berinteraksi langsung dengan teks primer.

⁶² *Māhiyyah* juga tergolong term kunci dalam filsafat Ibn Sīnā. Secara etimologi, ia berasal dari *mā*, ‘apa’, dan *hiya*, ‘dia’. Dua kata ini kemudian digabung menjadi kata benda buatan (atau *maṣdar šinā’ī*) dengan arti ‘ke-apa-an’ (*whatness*). Secara teknis, ia merujuk kepada aspek atau ciri-ciri yang membuat sesuatu sebagai sesuatu itu sendiri, ciri-ciri yang membuat manusia, misalnya, sebagai manusia: kebinatangan dan intelektualitas. Term ini telah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi ‘mahia’ dengan arti ‘inti’, ‘sumber’ (KBBI daring). Dalam penelitian ini, kata serapan ‘mahia’ akan digunakan untuk menerjemahkannya dalam arti filosofis. Kata ‘esensi’ akan digunakan khusus untuk menerjemahkan kata *dzāt* (lit. ‘yang punya sifat’).

manusia termasuk dalam kategori yang pada dirinya mungkin ada, tetapi kategori ini pun masih beragam dalam tingkatan kesempurnaan. Di sini penulis akan berargumen bahwa Ibn Sīnā tampaknya punya dua konsepsi mengenai kesempurnaan jiwa rasional, yakni ‘menjadi alam akli’ (*‘ālam ‘aqlī*)⁶³ dan menjadi arif. Namun demikian, hubungan jiwa rasional dengan kesempurnaannya menurut Ibn Sīnā sangat unik sehingga tidak bisa secara kaku dimasukkan dalam kategori tertentu dalam hierarki kesempurnaan.

Bab V akan menutup disertasi ini dengan rangkuman, kontribusi akademis dan praktis, dan saran untuk penelitian lanjutan.



⁶³ Kata Arab *‘aql* bisa diterjemah menjadi ‘akal’, ‘intelekt’, dan ‘rasio’. Kata sifatnya, *‘aqlī*, bisa diartikan ‘akli’, ‘intelektual’, ‘rasional’. Dua kata Arab ini juga telah diserap ke dalam bahasa kita dan akan lebih sering penulis gunakan. Dalam Ibn Sīnā, term ini secara mendasar merujuk kepada kondisi ontologis berupa kebebasan atau keterpisahan dari materia. Jadi, *‘aqliyyah*, ‘keaklihan’ berarti imaterialitas. Dalam penggunaan, term ‘akal’ bisa merujuk kepada maujud akli (*intellectual*, atau *intelligible, being*)—yang mencakup Tuhan, akal aktif, dan substansi jiwa manusia—dan bisa pula kepada daya intelektual dari jiwa manusia. Istilah ‘alam akal’ merujuk kepada arti pertama, sedangkan istilah seperti ‘akal potensial’, ‘akal aktual’, dan ‘akal perolehan’ merujuk kepada arti kedua dalam beberapa tahapannya. Asumsi dasar di balik penggunaan ini adalah bahwa imaterialitas menurut Ibn Sīnā mengimplikasikan intelektualitas.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Primer (urutan judul sesuai abjad).

Ibn Sīnā. 2007. *Aḥwāl al-Nafs*, ed. A.F. al-Ahwānī. Paris: Dar Byblion.

- _____. T.t. *Aqsām al-'Ulūm al-'Aqliyyah*, dalam *Tis' Rasā'il fī al-Ḥikmah wa al-Ṭabī'iyyāt*, 104-118.
- _____. 1988. *Al-Birr wa al-Itsm*, dalam *al-Madzhab al-Tarbawī 'inda Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatihi al-'Amaliyyah*, ed. 'Abd al-Amīr Z. Syams al-Dīn. Beirut: Al-Syirkah al-'Ālamiyyah li al-Kitāb, 353-368.
- _____. 1988. *Fī 'Ilm al-Akhlāq*, dalam *al-Madzhab al-Tarbawī 'inda Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatihi al-'Amaliyyah*, 369-377.
- _____. 1983. *Al-Ikhlāṣ*, dalam *al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah fī Falsafat Ibn Sīnā*, ed. Ḥasan 'Āṣī. Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tawzī', 106-113.
- _____. 2002. *Al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*, ed. Mojtaba Zarei. Qom: Bostan Ketab.
- _____. 1974. *Kitāb al-Hidāyah*, ed. M. 'Abduh, Kairo: Maktabah al-Qāhirah al-Ḥadītsah.
- _____. 2007. *Kitāb al-Majmū' aw al-Ḥikmah al-'Arūdiyyah*, ed. Muḥsin Ṣāliḥ. Beirut: Dār al-Hādī.
- _____. 1984. *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, ed. A. Nūrānī. Teheran: Teheran University.
- _____. 1992. *Al-Mubāḥatsāt*, ed. M. Bīdārfar. Qum: Entesyārāt-e Bīdār.
- _____. 1985. *Al-Najāt*, ed. Majid Fakhry. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- _____. 1949. *Risālah Aḍḥawiyyah fī Amr al-Ma'ād*, ed. Sulaiman Dunya. Mesir: Dār al-Fikr.
- _____. 1983. *Risālah fī al-'Isyq*, dalam *al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah fī Falsafat Ibn Sīnā*, ed. Ḥasan 'Āṣī, 243-269.
- _____. 1978. *Syarḥ Kitāb Ḥarf al-Lām*, dalam *Aristū 'inda al-'Arab*, ed. 'A. Badawī. Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt, 22-33.
- _____. 1978. *Syarḥ Kitāb Utsūlūjiyā*, dalam *Aristū 'inda al-'Arab*, ed. 'A. Badawī. Kuwait: Wakalat al-Mathbu'at, 37-73.
- _____. 1960. *Al-Syifā', al-Ilāhiyyāt*, ed. G. Anawati dan S. Zāyid. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.

- _____. 1954. *Al-Syifā', al-Manṭiq, al-Khiṭābah*, ed. Muḥammad Salīm Sālim. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.
- _____. 1952. *Al-Syifā', al-Manṭiq, al-Madkhal*, ed. G. Anawati et al. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.
- _____. 1959. *Al-Syifā', al-Manṭiq, al-Maqūlāt*, ed. G. Anawati et al. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.
- _____. 1969. *Al-Syifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Kawn wa al-Fasād*. ed. Maḥmūd Qāsim. Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī.
- _____. 1983. *Al-Syifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Samā' al-Ṭabī'ī*. ed. S. Zāyid. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.
- _____. 1975. *Al-Syifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Nafs*, ed. G. Anawati dan S. Zāyid. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Syu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.
- _____. 1972. *Al-Ta'līqāt*, ed. 'A. Badawī. Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah.
- _____. 1978. *Al-Ta'līqāt 'alā Ḥawāsyī Kitāb al-Nafs li Aristūṭālīs*, dalam *Aristū 'inda al-'Arab*, ed. 'A. Badawī. Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt, 75-116.
- _____. 1973. *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sīnā): A Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenn's Metaphysica in the Dānīsh Nāma-i 'Alā'ī* (The Book of Scientific Knowledge), terj. Parviz Morewedge. London: Routledge.
- _____. 1980. *'Uyūn al-Ḥikmah*, ed. 'A. Badawī. Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt.

Sumber Sekunder (urutan judul mengikuti tahun terbit).

- Acar, Rahim. 2005. *Talking about God and Talking about Creation: Avicenna's and Aquinas' Positions*. Leiden: Brill.
- _____. 2010. "Creation: Avicenna's Metaphysical Account", dalam *Creation and the God of Abraham*, ed. David Burrell dkk. Cambridge: Cambridge University Press, 77-90.
- Adamson, Peter. 2004. "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", dalam *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. Jon McGinnis dan D.C. Reisman. Leiden: Brill, 87-111.
- _____. 2004. "Correcting Plotinus: Soul's Relationship to Body in Avicenna's Commentary on the *Theology of Aristotle*", dalam *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 83, 59-75.

- _____. 2013. "From the Necessary Existent to God", dalam *Interpreting Avicenna*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 170-189.
- Adamson, Peter, Fedor Benevich. 2018. "The Thought Experimental Method: Avicenna's Flying Man Argument", dalam *Journal of the American Philosophical Association*, 147-164.
- Alpina, Tommaso. 2021. *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*. Berlin: De Gruyter.
- Alpina, Tommaso. "Is The Heaven an Animal? Avicenna's Celestial Psychology between Cosmology and Biology" dalam *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy: from Thales to Avicenna*, ed. Riccardo Salles. Cambridge: Cambridge University Press, 261-278.
- Ansari, Abdul Haq. 1998. "Shaykh Aḥmad Sirhindī's Doctrine of *Wahdat Al-Shuhūd*", dalam *Islamic Studies* 37:3. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University, 281-313.
- Arif, Syamsuddin. 2012. "Divine Emanation as Cosmic Origin: Ibn Sina and His Critics", *Tsaqafah*, Vol. 8, No. 2 Oktober, 331-346.
- _____. "The Universe as a System: Ibn Sīnā's Cosmology Revisited", *Islam and Science*, Vol. 7 (Winter 2009) No. 2, 127-145.
- Ps. Aristoteles (Plotinus). 1955. *Utsūlūjiyā Aristāṭālīs*, dalam *Aflūfīn 'inda al-'Arab*, ed. 'A. Badawī. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah.
- 'Āṣī, Ḥasan. 1973. *Al-Tafsīr al-Qur'ānī wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah fī Falsafat Ibn Sīnā*. Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzī'.
- Al-Asy'arī, Abū al-Ḥasan. 2009. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. Nu'aym Zarzūr. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah.
- Azadpur, Mohammad. 2011. *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Bäck, Allen. "Avicenna's Conception of the Modalities", *Vivarium* XXX, 2 (1992), 217-255.
- Bertolacci, Amos. 2012. "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context", dalam *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis dan David Reisman. Leiden, Boston: Brill.
- _____. 2008. "'Necessary' as Primary Concept in Avicenna's Metaphysics", dalam *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica*, ed. G. Fioravanti, S. Perfetti, ETS, Pisa, 31-50.

- Black, Deborah. 2005. "Psychology: Soul and Intellect", dalam *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson dan Richard Taylor. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows", dalam *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and Their Interactions*, ed. Shahid Rahman, Tony Street, Hassan Tahiri. Springer. 63-87.
- Cahyadi, Harry. 2015. "*Kosmos Noetos dan Kosmos Aisthetos* dalam Filsafat Platon", dalam *Diskursus*, Vol. 14 No. 1.
- Chittick, William C. 2004 [1994]. "The Islamic Concept of Human Perfection", dalam *Jung and the Monotheisms*, ed. Joel Ryce-Menuhin. London: Routledge, 154-165.
- . "Wahdat al-Wujūd in India", dalam *Sufism and 'Irfan: Ibn al-'Arabi and His School*, 29-40;
- . 2012. "Wahdat al-Shuhūd", dalam *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2012), diakses pada 19 Mei 2025 melalui versi pdf yang tersedia di laman Chittick di Academia.edu.
- . 2020. "Ibn 'Arabī", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/ibn-arabi/>>.
- Corbin, Henry. 1988 [1960]. *Avicenna and the Visionary Recital*, terj. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press..
- Cottingham, John (ed.). 2008. *Western Philosophy: an Anthology*. Oxford: Blackwell.
- Coward, Harold. 2008. *The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Davidson, Herbert A. 1992. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- D'Ancona, Cristina. 2005. "Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation", dalam *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson dan Richard C. Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 10-31.
- De Haan, Daniel. 2020. *Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing*. Leiden: Brill.
- De Smet, Daniel, dan Meryem Sebt. 2009. "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur'an in the Light of His *Tafsīr Sūrat al-Ikhlāṣ*", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, 11.2, 134–148.

- Druart, Therese Anne. 2000. "The Human Soul's Individuation and Its Survival after the Body's Death: Avicenna on The Causal Relation Between Body and Soul", dalam *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 259-273.
- Fakhry, Majid. 1976. "The Contemplative Ideal in Islamic Philosophy: Aristotle and Avicenna", dalam *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 14, Number 2, April, 137-145.
- Al-Fārābī, Abu Naṣr. 1986. *Kitāb Ārā' Ahl al-Madīnah al-Fādlilah*, ed. A. N. Nādir. Beirut: Dār al-Masyriq.
- _____. 1987. *Al-Manṭiqiyyāt*, ed. M. T. Dānisypazūh. Qom: Maktabat Āyatullāh al-'Uzhmā al-Mar'asyī.
- Gaskill, Thomas E. 1997. "The Complementarity of Reason and Mysticism in Avicenna", dalam *The Perennial Tradition of Neo-Platonism*, ed. John J. Cleary. Leuven: Leuven University Press.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. t.t. *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*. Semarang: Toha Putera.
- _____. 1975. *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifat al-Nafs*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- _____. 2000. *The Incoherence of the Philosophers*, terj. M. Marmura. Utah: Brigham Young University Press.
- _____. 2003. *Al-Arba'īn Fī Uṣūl al-Dīn*, ed. A.A. 'Urwānī dan M.B. al-Syafaqah. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Gohlman, William E. 1974. terj. *The Life of Ibn Sina* (New York: State University of New York Press).
- Goichon, A.-M. 1937. *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Goodman, Lenn E. 1995. *Avicenna*. London: Routledge.
- Grondin, Jean. 2012. *Introduction to Metaphysics: from Parmenides to Levinas*. New York: Columbia University Press.
- Gutas, Dimitri. 1987-1988. "Avicenna's "Madhhab" with an Appendix on the Question of His Date of Birth", *Quaderni di Studi Arabi*, Vol. 5/6, Gli Arabi nella Storia: Tanti Popoli una Sola Civiltà, 323-336.
- _____. 1994. "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā's Eastern Philosophy", *Oriens*, Vol. 34, 222-241.
- _____. 2000. "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10, 159-180.

- _____. 2005. "The Logic of Theology (*Kalām*) in Avicenna", dalam *Logik und Theologie das Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter*, ed. Dominik Perler dan Ulrich Rudolph. Leiden: Brill, 59-72.
- _____. 2012. "The Metaphysics of the Rational Soul", dalam *The Muslim World*, Hartford Seminary, Vol. 102, Juli/Oktober, 417-425.
- _____. 2012. "The Empiricism of Avicenna", *Oriens*, 40 391–436.
- _____. 2014 [1988]. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*. Leiden: Brill.
- _____. 2020. *Orientation of Avicenna's Philosophy: Essays on His Life, Method and Heritage*. New York: Routledge.
- Hasse, Dag Nikolas. 2013. "Avicenna's Epistemological Optimism", dalam *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 109-119.
- Heath, Peter. 1992. *Allegory and Philosophy in Avicenna* (Ibn Sina). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ibn Furak, Abu Bakr. 1987. *Mujarrad Maqālāt al-Asy'arī*, ed. Daniel Gimaret. Beirut: Dār al-Masyriq.
- Inati, Shams C. 1996. *Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions: Part Four*. London: Kegan Paul International.
- _____. 2014. *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics, An Analysis and Annotated Translation*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2017. *The Problem of Evil: Ibn Sīnā's Theodicy*. Piscataway: Gorgias Press.
- Al-Isfarāyīnī, Fakhr al-Dīn. *Syarḥ al-Najāt*, ed. Hāmid Nājī Iṣfahānī. Teheran: Mu'assasah Muṭāla'āt Islāmī, 1383 H.
- Janos, Damien. 2020. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- _____. 2022. "Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmā' musyakkika* (and *tashkīk al-wujūd*).", *Oriens* 50: 1-62.
- Janssens, Jules. 2004. "Avicenna and the Qur'ān: a Survey of His Qur'ānic Commentaries", dalam *MIDEO* 25-26, 177-192.
- _____. 2006. "The Notions of *Wāhib al-Ṣuwar* (Giver of Forms) and *Wāhib al-'Aql* (Bestower of Intelligence) in Ibn Sina", dalam *Intellect and Imagination in Medieval Philosophy*, M.C. Pacheco J.F. Meirinhos (Eds.) (Turnhout: Brepols, vol. I, pp. 551-562.

- _____. 2006. "Creation and Emanation in Ibn Sina", dalam *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World, Variorum Collected Studies*. Routledge: London.
- _____. 2006. "Ibn Sīnā's Ideas of Ultimate Realities: Neoplatonism and the Qur'ān as Problem Solving Paradigms in the Avicennian System", dalam *Ibn Sina and His Influence on the Arabic and Latin World, Variorum Collected Studies* Routledge: London.
- _____. 2018. "Ibn Sīnā's Aristotle". *Mediterranea* 3, 129–144.
- Jawād, Muṣṭafā. 1956. "al-Tsaqāfah al-'Aqliyyah wa al-Ḥāl al-Ijtimā'īyyah fī 'Aṣr al-Ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā", dalam *Kitāb al-Mihrajān li Ibn Sīnā*. Téhéran: Imprimerie de l'Université de Téhéran. Vol. III, 248-280.
- Kalbarczyk, Alexander. 2018. *Predication and Ontology: Studies and Texts on Avicennian and Post-Avicennian Readings of Aristotle's Categories*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Kalin, Ibrahim. 2010. *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. Oxford: Oxford University Press.
- Kömürcüoğlu, Şeyma. 2020. "The Idea And The Origins Of Becoming Like God In Avicenna", dalam *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(3): 369-380.
- Landolt, Hermann. 1991. "Ghazālī and "Religionswissenschaft": Some Notes on the Mishkat al-Anwar for Professor Charles J. Adams", dalam *Asiatische Studien (Etudes asiatiques)* no. 1, 19-72.
- Lane, E. W. 1968. *An Arabic English Lexicon*. Lebanon: Librairie du Liban.
- Lizzini, Olga. 2003. "Wuğūd-Mawgūd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy", *Quaestio*, 3, 111-138.
- _____. 2015. "Avicenna: the Pleasure of Knowledge and the Quietude of the Soul", dalam *Quaestio*, 15, 265-273.
- _____. 2016. "Human Knowledge and Separate Intellect" dalam *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard Taylor and Luis Xavier López-Farjeat. New York: Routledge.
- _____. 2019. "Avicenna's Conception of the Soul: Remarks on Its Epistemological Status and Its Metaphysical Foundation", dalam *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. Moscow: Sadra, 132-150.
- _____. 2021. "Ibn Sina's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-sina-metaphysics/>>.

- López-Farjeat, Luis Xavier. 2022. *Classical Islamic Philosophy: A Thematic Introduction*. New York: Routledge.
- Macierowski, E.M. 1988. "Does God Have a Quiddity according to Avicenna?" dalam *The Thomist* 52, 79–87.
- Marmura, Michael E. 1986. "Avicenna's "Flying Man" in Context", dalam *The Monist*, Vol. 69, No. 3, (Juli) 383-395.
- _____. 2005. *The Metaphysics of Healing*. Utah: Brigham Young University Press.
- _____. 2005. "Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics of his al-Shifā'*", dalam *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*. New York: Global Academic Publishing, 149-169.
- Mattila, Janne. 2022. *The Eudaimonist Ethics of al-Fārābī and Avicenna*. Leiden: Brill.
- Mayer, Toby. 2008. "Theology and Sufism", dalam *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, ed. Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 258-287.
- McGinnis, Jon. 2010. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2020. "Ibn Sina's Natural Philosophy", dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/ibn-sina-natural>. Diakses pada 27 Juni 2022.
- _____. 2012. "Making Something of Nothing: Privation, Possibility, and Potentiality in Avicenna and Aquinas", dalam *The Thomist* 76, 551-75.
- _____. 2011. "Old Complexes and New Possibilities: Ibn Sina's Modal Metaphysics in Context", dalam *Journal of Islamic Philosophy*, 7.
- _____. 2014. "The Eternity of the World: Proofs and Problems in Aristotle, Avicenna, and Aquinas", dalam *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 88, No. 2, 271-288.
- _____. 2011. "The Ultimate Why Question: Avicenna on Why God is Absolutely Necessary", dalam *The Ultimate Why Question: Why is There Anything at All Rather than Nothing Whatever?*, ed. John F. Wippel. Washington: The Catholic University of America Press, 65-83.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1978 [1964]. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Great Britain: Thames and Hudson.
- _____. 1997 [1964]. *Three Muslim Sages*. Caravan: New York.
- _____. 2001 [1968]. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC International Group.

- _____. 2008 [1996]. “The Qur’ān and *Ḥadīth* as Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, dalam *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr dan O. Leaman. London: Routledge, 27-39.
- _____. 2008 [1996]. “Ibn Sina’s Oriental Philosophy”, dalam *History of Islamic Philosophy*, ed. S. H. Nasr dan O. Leaman. London: Routledge, 247-251.
- Rahman, Fazlur. 1981. *Avicenna’s Psychology*. Connecticut: Hyperion.
- Rapoport, Michael A. 2019. “Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy: The Sufi Terminology in Chapters VIII–X of Ibn Sīnā’s *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*”, *Oriens* 47, 145–196.
- _____. 2023. *Science of the Soul in Ibn Sīnā’s Pointers and Reminders: a Philological Study*. Leiden: Brill.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. 1415 H. *Syarḥ ‘Uyūn al-Ḥikmah*. Teheran: Mu’assasah al-Ṣādiq.
- _____. t.t. *Muḥaṣṣal*, ed. Ṭ. ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah.
- _____. 1968. *Kitāb al-Nafs wa al-Rūḥ wa Syarḥ Quwāhumā*, ed. Muḥammad Ṣaghīr Ḥasan al-Ma’šūmī. Islamabad: Islamic Research Institute.
- _____. 2019. *al-Mulakhkhaṣ*, ed. ‘Abdullāh Muḥammad Ismā’īl, dkk. Kairo: Iḥyā’ Center.
- Richardson, Kara. 2014. “Avicenna and the Principle of Sufficient Reason”, *The Review of Metaphysics*, Juni, Vol. 67, No. 4, 743-768.
- Rizvi, Sajjad. 2009. *Mulla Sadra and Metaphysics: Modulation of Being*. London: Routledge..
- Rosheger, John P. 2002. “Is God a “What”? Avicenna, William of Auvergne, and Aquinas on the Divine Essence”, dalam *Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity*, ed. John Inglis. London: Routledge, 233-249.
- Sorabji, Richard. 2006. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: Chicago University Press.
- Suhrawardī. 1999. *The Philosophy of Illumination*, terj. dan ed. John Walbridge dan Hossein Ziai. Utah: Brigham Young University Press.
- Thom, Paul. 2015. “The Division of the Categories according to Avicenna”, dalam *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Ahmed Alwishah dan Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 30-49.
- Treiger, Alexander. 2012. *Avicenna’s Notion of Transcendental Modulation of Existence (tasykīk al-wujūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources*, dalam

Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas, ed. Felicitas Opwis dan David Reisman. Leiden: Brill.

Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. 1393 H. *Al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt ma'a al-Syarḥ li al-Muḥaqqiq Naṣīr al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad bin al-Ḥasan Al-Ṭūsī wa Syarḥ al-Syarḥ li al-'Allāmah Quṭb al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad Abī Ja'far al-Rāzī*. Qom: Nasr al-Balāghah.

_____. 1433 H. *Tajrīd al-I'tiqād* dengan komentar al-Ḥillī *Kasyf al-Murād*, ed. Syekh Hasan Hasan Zādeh al-Āmulī. Qom: Mu'assasah al-Nasr al-Islāmī.

Walker, Paul E. 1993. *Early Philosophical Shi'ism*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1999. *Hamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥakīm*. London: I.B. Tauris.

Wensinck, E. J., ed. 1936. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīth al-Nabawī*. Leiden: Brill.

Wisnovsky, Robert. 2003. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca: Cornell University Press.

_____. 2005. "Avicenna and the Avicennian Tradition", dalam *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson dan Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 92-136.

_____. 2013. "Avicenna's Islamic Reception", dalam *Interpreting Avicenna*, ed. P. Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 190-213.

_____. 2013. "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt*", dalam *Oriens* 41, 349-378.

_____. 2014. "Towards a Genealogy of Avicennism", dalam *Oriens* 42, 323-363.

_____. 2003. "Toward a History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes", dalam *Before and After Avicenna*, ed. D. C. Reisman dan A. H. al-Rahim. Leiden: Brill, 49-68.

Yaḥyā, 'Uthmān. 1959. "Man and His Perfection in Muslim Theology", dalam *The Muslim World*, volume 49, issue 1, 19-29.

Zarepour, Mohammad S. 2020. "Avicenna's Notion of Fiṭrīyāt: A Comment on Dimitri Gutas' Interpretation", *Philosophy East and West*, Volume 70, Number 3, Juli, 819-833.

_____. 2020. "Non-Innate *A Priori* Knowledge in Avicenna", *Philosophy East and West*, Volume 70, Number 3, Jul, 841-848.

_____. 2022. *Necessary Existence and Monotheism: An Avicennian Account of the Islamic Conception of Divine Unity* (Cambridge: Cambridge University Press.

