

Peripatetic Tradition and Metaphysics in Al-Farabi's Philosophy: The Way of Happiness

Aulia Rachman

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
auliarachman0212@gmail.com

Abstract

This article discusses about metaphysics in al Farabi's peripatetic philosophy, particularly about happiness. In the historical study of philosophy, this belief was grounded through the peripatetic method. In this peripatetic tradition, there are several central themes that become profound discourses in philosophical discourse, including metaphysical concepts. The metaphysical concept has a unique distinction in its position in Islamic philosophy. One of them is from Al-Farabi's view, which views that mastery of metaphysical concepts has an important role in creating happiness. For this reason, this paper will discuss what is the peripatetic tradition in history, metaphysical concepts that exist in the realms of Islamic philosophy and discuss the relationship between metaphysical concepts and the concept of happiness owned by Islamic philosophers, namely Abu Nasir Muhammad bin al-Farakh Al-Farabi (872-951).

Keyword: al-Farabi, Peripatetik, Metafisik, Konsep Kebahagiaan.

Abstrak

Artikel ini membahas tentang metafisika dalam filsafat peripatetik al Farabi khususnya tentang kebahagiaan. Dalam kajian sejarah filsafat, seringkali problem metafisika itu dibumikan melalui metode peripatetik. Dalam tradisi peripatetik tersebut, terdapat beberapa tema sentral yang menjadi diskursus yang mendalam dalam wacana filsafat, antara lain adalah konsep-konsep metafisik. Konsep metafisik memiliki distingsi unik dalam posisinya dalam filsafat Islam. Salah satunya dari pandangan Al-Farabi yang memandang bahwa penguasaan konsep metafisik memiliki peran penting dalam

menciptakan kebahagiaan. Untuk itu tulisan ini akan membahas apa itu tradisi peripatetik dalam sejarah filsafat, konsep-konsep metafisik yang ada dalam khazanah filsafat Islam dan secara spesifik membahas tentang keterkaitan antara konsep metafisik dengan konsep kebahagiaan yang dimiliki oleh filsuf Islam yakni Abu Nasir Muhammad bin al-Farakh Al-Farabi.

A. Pendahuluan

Islam sebagai agama muncul pada saat kaum Arab menyembah kepada berhala atau paganisme. Sebelumnya, pada masa Nabi Ibrahim hal serupa juga terjadi. Perbedaannya adalah Nabi Ibrahim menempuh jalan radikal dengan menghancurkan patung-patung berhala sedangkan Nabi Muhammad cenderung bersikap lemah lembut dan secara baik-baik mengajak masyarakat Arab untuk menyembah kepada Tuhan. Hal ini sesuai dengan ayat al-qur'an yang berbunyi

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

Artinya: Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. (QS. An-Nahl; 125)

Kata hikmah kemudian digunakan sebagai salah satu kata yang digunakan untuk mendefinisikan filsafat atau falsafah. Secara bahasa hal ini agaknya dapat diterima karena filsafat berasal dari dua kata yakni *filo* yang bermakna mengutamakan dan *sufia* berarti hikmah atau kebijaksanaan.¹

Disiplin keilmuan dalam Islam pada awalnya tidak mengalami dikotomisasi. Semua hal merujuk kepada al-Qur'an dan hadits. Selain itu, masih adanya sosok Rasulullah sebagai rujukan bertanya menjadikan segala terasa mudah. Pasca wafatnya Rasulullah semua hal mulai mengalami pergeseran paradigma. Para sahabat mau tidak mau dituntut untuk berjihad atas segala sesuatu yang mungkin pada masa Rasulullah masih hidup belum terjadi. Kemudian dalam masa perjalanan peradaban Islam inilah muncul segala macam diskursus ilmu seperti ilmu kalam, ilmu al-Qur'an, ilmu bahasa/sastra arab termasuk juga filsafat.

¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 3rd ed (New York: Columbia University Press, 2004).

Di luar perdebatan tentang apakah filsafat Islam itu lahir dari rahimnya sendiri atau tidak, dapat dikatakan bahwa filsafat Islam muncul setelah peradaban Islam bergumul dengan peradaban Yunani.² Pergumulan itu terjadi melalui medium penerjemahan buku-buku Yunani kepada Islam. Penerjemahan disini tidak diartikan secara harfiah menerjemahkan tulisan ke tulisan yang lain, namun penerjemahan ini diartikan dengan penerjemahan dari tulisan ke lisan atau pengajaran. Setidaknya hal ini juga berlaku kepada filsafat Yunani itu sendiri, bahwa pemikiran Socrates diterjemahkan oleh Plato kedalam bahasa tulisan yang tadinya merupakan bahasa lisan.

Artikel ini mendiskusikan salah satu filsuf Islam awal yakni al-Farabi (257-339 H/870-950 M). Tokoh ini dianggap dapat mewakili figur filsuf Islam awal karena gagasan-gagasannya yang sangat bernilai filosofis di antaranya melalui teori-teorinya tentang metafisik. Selain itu ia juga merupakan “pewaris tahta” tradisi filsafat Yunani melalui Platon dan Aristoteles meskipun masih diperdebatkan siapa-mempengaruhi-siapa dan siapa-di-pengaruhi-siapa.³ Hal itu dapat sedikit dikesampingkan karena keduanya memiliki pengaruh besar terhadap lahirnya tradisi filsafat Islam. Al-Farabi mendapatkan julukan sebagai *The Second Teacher* berkat jasanya menafsirkan pemikiran Aristoteles.⁴ Melihat peran penting dari al-Farabi tersebut, penulis kemudian tertarik untuk mengkajinya lebih lanjut dalam artikel ini, khususnya tentang keterkaitan antara konsep metafisik dengan konsep ke-bahagiaannya.

B. Gambaran Umum Filsafat Peripatetik dan Metafisika (Filsafat Islam dan Yunani)

1. Filsafat Peripatetik

Istilah peripatetik muncul setelah meninggalnya Aristoteles. Dapat dikatakan bahwa peripatetik merupakan Aristotelian, penganut Aristoteles. Secara historis, Aristotelian dibagi menjadi tiga periode yakni yang pertama sejak masa Aristoteles hingga Strato (322-270 SM); kedua Strato hingga Andronicus (270-270 SM); ketiga pasca Andronicus dan generasi setelahnya yang

² M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy* (Germany: Allgauer GmbH, 1963).

³ Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, and Tim Penerjemah Mizan, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam. Buku Pertama Buku Pertama*, 2003.

⁴ Peter E. Pormann, “Al-Fārābī, the Melancholic Thinker and Philosopher Poet,” *Journal of the American Oriental Society* 135, no. 2 (2015): 209–24, <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.135.2.209>.

mengedit dan mengomentari karya Aristoteles.⁵ Istilah peripatetik juga dapat merujuk pada bahasa Yunani yakni *peripatein* yang berarti jalan berkeliling. Selain itu, peripatetik juga merujuk pada sebuah tempat yang berada di serambi gedung olahraga di Athena, tempat Aristoteles mengajar.

Dalam tradisi filsafat Islam, istilah peripatetik kemudian dikenal dengan nama *masysya'iyah* yang berarti berjalan-jalan. Agaknya hal ini merujuk pada pengertian yang sama terhadap metode pengajaran Aristoteles. Namun ada hal yang berbeda ketika peripatetik masuk kedalam Islam yang menurut Hossein Nasr mengalami perluasan pembahasan. Dalam peripatetik Islam merupakan sintesa antara ajaran-ajaran Islam, Aristotelianisme dan Platonisme, baik Alexandrian maupun Athenian. Termasuk juga ajaran-ajaran Plotinus dengan perpaduan wahyu Islam.⁶ Oleh sebab itu, istilah peripatetisme dalam Islam tidak hanya merujuk pada Aristotelian namun juga Platonisme dan Neo-Platonisme.

Di dalam filosofi peripatetik Yunani, terdapat dua tokoh besar yakni Plato dan Aristoteles. Sedangkan dalam Islam ada nama-nama Al-Kindi, Al-Farabi dan Ibnu Sina. Dibawah ini kita akan sedikit menyandingkan beberapa pemikiran inti dari filsuf Yunani maupun Islam.

Dalam sejarah filsafat Yunani, nama Plato (428/427 – 337/336 SM)⁷ menjadi salah satu tokoh yang menjadi pembahasan utama dalam tradisi peripatetisme. Beberapa kajian filsafat Plato adalah tentang epistemologi yang merupakan catatan dialognya bersama sang guru, Socrates.⁸ Di antara yang menjadi catatannya adalah tentang konstruksi politik, *from Republic to The Laws*.⁹ Struktur politik dari Republik ini dibangun dalam beberapa tahapan, dimulai dari kerjasama para pekerja kemudian pembagian terhadap tiga kategori dan dipuncaki dengan tiga gelombang paradoksal. Gelombang pertama adalah prinsip kesetaraan pendidikan dan akses politik kepada wanita berbakat, yang kedua adalah komunitas anak dan istri (penghapusan nepotisme), gelombang ketiga adalah dipimpin oleh orang yang ahli berfilsafat.¹⁰ Di bidang lain, yang menjadi inti dari filsafat Plato adalah bentuk teori

⁵ *Encyclopedia of Religion and Ethics*. (Place of publication not identified: T & T Clark Ltd., 1996), 739.

⁶ Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations*, World Spirituality, v. 20 (New York: Crossroad, 1991), 441.

⁷ Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd ed (Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006), 581.

⁸ Borchert, 583.

⁹ Borchert, 590.

¹⁰ Borchert, 591.

metafisik atau “Teori Ide”. Hal ini ditunjukkan dalam tiga dialognya yang berjudul *Symposium*, *Phaedo* dan *Republic*.¹¹

Tokoh peripatetik Yunani klasik selanjutnya adalah Aristoteles (384 – 322 SM). Pada usia tujuhbelas tahun ia menjadi murid dari Plato di akademinya di Athena. Ia kemudian meninggalkan akademi Plato duapuluh tahun kemudian setelah meninggalnya Plato. Pada tahun 334 SM ia didapuk menjadi guru dari Alexander, Putra dari Raja Philip, selama tujuh tahun. Setelah itu ia mendirikan institusi pendidikan di Lyceum, Athena. Karena kebiasaannya berjalan-jalan ketika mengajar, maka sekolahnya dikenal dengan sekolah Peripatetic.¹² Menurut Aristoteles terdapat tiga bagian dalam filsafat yakni ilmu Teori yang digunakan untuk mengetahui eksistensi, ilmu praktis yang berhubungan dengan perilaku dan etika (hukum perilaku) dan puisi.¹³ Inti dari ajaran Aristoteles adalah silogisme, yaitu menarik kesimpulan dari realitas yang bersifat umum menjadi realitas yang bersifat khusus. Aristoteles membedakan pengetahuan yang benar menjadi dua macam yakni kebenaran berdasarkan pengetahuan ilmiah dan kebenaran berdasarkan pengalaman.¹⁴ Dalam bidang etika, Aristoteles berpendapat bahwa puncak kebahagiaan manusia sesuai dengan derajat, jenis kelamin dan posisinya. Oleh karena itu yang menjadi tolok ukur kebahagiaan manusia adalah kegunaan praktis yang bersangkutan.¹⁵ Sedangkan dalam bidang filsafat negara, Aristoteles berpendapat bahwa ada tiga bentuk negara yakni monarki, aristokrasi dan timokrasi (*politeia*). Menurut Aristoteles bentuk pemerintahan terbaik adalah monarki, karena raja merupakan wakil Tuhan, unggul dalam segala hal daripada yang lainnya. Namun karena tidak ada lagi sosok raja yang seperti itu maka bentuk negara yang ideal adalah aristokrasi yakni sistem pemerintahan yang dipimpin oleh sekelompok orang yang memiliki kewibawaan dan kecakapan. Maka kecakapan menjadi tolok untuk menjadi penguasa, bukan uang. Masih menurut Aristoteles, sistem demokrasi lebih rendah derajatnya daripada aristokrasi. Karena sebuah kecakapan dipilih dari jumlah orang. Maka hendaknya hak pilih sebaiknya diwakilkan kepada cendekiawan saja.

¹¹ Borchert, 595.

¹² Amroeni Drajat and Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS) (Yogyakarta), *Suhrawardi: kritik falsafah peripatetik* (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS), 2005), 75.

¹³ Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 100.

¹⁴ Drajat and Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS) (Yogyakarta), *Suhrawardi*, 10.

¹⁵ Pormann, “Al-Fārābī, the Melancholic Thinker and Philosopher Poet.”

Jadi, kombinasi antara aristokrasi dan demokrasi menjadi bentuk paling ideal dalam hal sistem penyelenggara negara.¹⁶

Dari filsafat Yunani kita beralih menuju ke filsafat Islam (Persia). Peradaban filsafat Islam berawal dari Persia setelah pergumulannya dengan filsafat Yunani melalui gerakan penerjemahan. Tercatat adanya seorang penerjemah pada masa khalifah Al-Manshur bernama Abdullah bin Al-Muqaffa' yang menerjemahkan *Categories*, *Hermeneutica* dan *Analytica Posteriora* karya Aristoteles.¹⁷

Beberapa tokoh filsafat peripatetik Islam klasik adalah Al-Kindi. Al-Kindi (801-873 M) merupakan filsuf muslim pertama melalui penerjemahan buku-buku sains dan filsafat beliau dari tulisan Yunani ke tulisan Arab.¹⁸ Pandangan Al-Kindi terhadap filsafat adalah bahwasannya tidak seharusnya antara filsafat dan agama dipertentangkan, karena tujuan filsafat dan agama adalah mencari kebenaran dan kebaikan, maka keduanya harus di damaikan. Kesesuaian antara filsafat dan agama berbasis pada tiga hal yakni agama adalah bagian dari filsafat, risalah kenabian dan kebenaran filsafat memiliki kesamaan dan tujuan dari agama sesuai dengan logika.¹⁹ Dalam bahasa Al-Kindi, filsafat adalah pengetahuan tentang segala sesuatu tentang kebenaran sesuai dengan kadar kemampuan manusia.²⁰ Gagasan filsafat Al-Kindi yang diilhami Aristoteles dapat dibagi menjadi dua macam yakni filsafat umum, yang membahas seluruh disiplin ilmu pengetahuan seperti matematik, politik dan lain sebagainya, dan filsafat filsafat yang membahas dasar ilmu pengetahuan dan ketuhanan.²¹ Filsafat jenis kedua ini sering disebut dengan *al-Falsafah al-Ula*. Dalam risalahnya, *Risalah fi Hudud al-Asyyaa'*, Al-Farabi membahas pemikirannya tentang emanasi (pemancaran/pelimpahan).²² Gagasan filsafat Al-Kindi dalam kesesuaian antara filsafat dan agama membuka lebar pintu filsafat dalam dunia Islam. Hal ini dibuktikan dengan kemunculan tiga tokoh selanjutnya yakni Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd.

¹⁶ Mohammed Hatta, *Alam pikiran Yunani* (Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2006), 137.

¹⁷ Majid Fakhry, *Sejarah filsafat Islam: sebuah peta kronologis* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001), 33.

¹⁸ Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 454.

¹⁹ Sharif, 425.

²⁰ Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme Ke Antroposentrisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 47, <http://repository.iainponorogo.ac.id/131/>.

²¹ Ahmad Fouad El-Ahnawy, *Al-Kindi Faylusuf al-'Arab* (Mesir: Muassasah Misriyyah al-'Ammah, 2003), 275.

²² Nasr, Leaman, and Tim Penerjemah Mizan, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam. Buku Pertama Buku Pertama*, 211.

Seperti yang telah diungkap sebelumnya, bahwa Al-Kindi membuka lebar pintu filsafat dalam dunia Islam yang mempengaruhi pemikiran Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Terdapat beberapa hal yang cukup signifikan. Yang pertama adalah cara berfikir dan mengurangi agama ke filsafat dan yang kedua adalah mempertimbangkan agama melalui pembuktian ilmiah.²³

2. Konsep Metafisik dalam Filsafat Islam

Metafisika ialah cabang filsafat yang berkaitan dengan proses analitis atas hakikat fundamental mengenai keberadaan dan realitas yang menyertainya.²⁴ Menurut Fuad al-Ahwani, konsep metafisik Yunani yang diterjemahkan kedalam bahasa Arab ada dua jenis yakni pemikiran tentang wujud dari Aristoteles dan pemikiran tentang Yang Esa dari Plotinus.²⁵ Dalam filsafat peripatetik terdapat karakteristik khusus dalam kajian metafisiknya yang membedakannya dengan aliran filsafat lain. Konsep Tuhan dari Plato, misalnya, didasarkan pada prinsip moral dan pertimbangan metafisik. Pertimbangan metafisik ini diukur dari adanya alam semesta yang sudah dirancang oleh produk intelek yang disebut Tuhan.²⁶ Sedangkan konsep metafisik Aristoteles yang dikenal dengan *The First Philosophy* mengungkapkan bahwa ada kesatuan bentuk dan materi dalam konsepnya. Hal ini agak berbeda dengan konsep pertanyaan dasar dari Plato yang mengungkapkan bahwa bagaimana ide yang abadi dapat bersatu dengan materi yang fana. Sedangkan konsep dasar dari Aristoteles adalah ide-ide tidaklah terpisah dari elemen materiil.²⁷

Selain konsep Emanasi milik Al-Farabi, para filsuf Islam lain juga telah merumuskan konsep lain terkait dengan metafisika. Diantaranya adalah Al-Kindi melalui konsep metafisiknya yang disebut *creatio ex nihilo*. Konsep ini berangkat dari sejarah panjang konsep metafisis filsafat Yunani mulai dari Plato (428-347 SM), Aristoteles (384-322 SM) hingga Plotinus (204-270 SM) yang memiliki pandangan bahwa semesta diciptakan dari yang ada (*creatio ex materia*). Bagi mereka, proses menciptakan adalah membuat sesuatu yang baru berdasar apa yang ada sebelumnya baik lewat gerakan ataupun emanasi. Hal ini ditolak oleh sebagian besar filsuf muslim termasuk diantaranya adalah Al-Kindi. Menurut Al-Kindi, adanya alam semesta merupakan wujud yang ada

²³ El-Ahnawy, *Al-Kindi Faylusuf al-'Arab*, 427.

²⁴ Peter van Inwagen and Meghan Sullivan, "Metaphysics," September 10, 2007, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>.

²⁵ Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 225.

²⁶ Drajat and Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS) (Yogyakarta), *Suhrawardi*, 89–90.

²⁷ Drajat and Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS) (Yogyakarta), 97.

dari yang tiada. Oleh karena itu semesta ini terbatas dan tidak abadi karena tercipta dari yang sebelumnya tiada. Dalam mengemukakan argumennya, Al-Kindi menggunakan prinsip-prinsip logika milik Aristoteles. Dua prinsip yang digunakan oleh Al-Kindi yakni yang pertama adalah sesuatu yang tidak terbatas tidak dapat berubah menjadi terbatas yang terwujud dalam bentuk yang aktual. Yang kedua adalah bahwa materi, waktu dan gerak muncul secara bersamaan. Dengan menggunakan dua logika milik Aristoteles tersebut, Al-Kindi mengembangkannya menjadi sembilan pernyataan yang kemudian melahirkan premis-premis sebagai berikut:

- a. Jika kita menyatakan bahwa semesta ini tidak terbatas maka kita juga harus menyatakan bahwa wujud aktual ini juga tidak terbatas. Namun hal ini bertentangan dengan prinsip pertama Aristoteles yang mengatakan bahwa wujud aktual adalah terbatas.
- b. Jika wujud semesta ini dibagi menjadi dua yakni terbatas dan tidak terbatas maka hal itu bertentangan dengan prinsip bahwa yang tidak terbatas tidak mungkin melahirkan yang terbatas.

Berdasarkan pada hal diatas maka Al-Kindi sampai pada kesimpulan bahwa semesta ini pastilah terbatas, dan karena terbatas maka ia tidak abadi, tidak *qadim* dan tercipta dari yang tiada menjadi ada. Lebih jauh tentang ketidak-abadian tersebut tidak hanya menyangkut pada wujud semesta namun juga waktu dan gerak. Menurut Aristoteles, waktu dan gerak adalah abadi. Namun menurut Al-Kindi waktu dan gerak tidaklah abadi, karena jika waktu tidak terbatas maka tidak ada istilah waktu lalu dan waktu sekarang karena hal itu merupakan indikasi perbedaan aktualitas yang terbatas. Begitu pula dengan gerak. Maka kesimpulannya adalah waktu dan gerak memiliki permulaan dan terbatas, ia berarti tercipta dari yang tiada menjadi ada. Tuhan, yang tidak berkaitan dengan waktu maka ia tidak berubah, ia *qadim* dan abadi.²⁸

Dalam menunjukkan bukti adanya Tuhan, Al-Kindi memiliki argumentasi baik yang bersifat teologis maupun filosofis. Argumennya yang pertama adalah berdasarkan hukum sebab akibat. Menurut prinsip ini setiap yang tercipta pasti ada yang mencipta. Yang diciptakan adalah semesta dan penciptanya adalah Tuhan. Jika semesta ini ada maka Tuhan pasti ada. Kedua, segala sesuatu tidak bisa menjadi sebab atas dirinya sendiri. Semesta ini adalah sebuah akibat yang muncul dari sebab yang ada sebelum adanya. Artinya, jika semesta ini tidak muncul karena dirinya sendiri maka ia butuh sesuatu

²⁸ Khudori Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar - Ruzz Media, 2016), 97-101.

sebelum dirinya yakni Tuhan. Ketiga, berdasarkan analogi anata alam makrokosmos (semesta) dan alam mikrokosmos (manusia). Menurut analogi ini alam yang bergerak secara teratur dan tertib memiliki penggerak yakni Tuhan, sama dengan tubuh manusia yang bergerak secara tertib menunjukkan adanya pengatur yang tidak terlihat yakni jiwa. Keempat, berdasarkan dalil *al-'inayah* yang menyatakan bahwa gejala alam yang terjadi secara tertib dan teratur ini tidak mungkin terjadi secara kebetulan melainkan ada tujuan dan maksud tertentu sekaligus menunjukkan adanya Zat yang Maha Mengatur.²⁹

Konsep metafisis lain dari filsuf Islam ialah teori hierarki nilai realitas yang dicetuskan oleh Al-Ghazali. Konsep ini bertolak dari konsep Plato dan neo-platonik yang menganggap bahwa yang substantif adalah hal yang bersifat universal yakni sesuatu yang ada dalam ide, bersifat metafisik. Sebaliknya, menurut Aristoteles menilai bahwa yang esensial adalah yang bersifat partikular yakni sesuatu yang objektif dan empirik. Sedangkan Al-Ghazali pada dasarnya berpendapat bahwa kedua pemikiran ini dapat dikombinasikan namun sekaligus mengkoreksinya sehingga memunculkan teori baru yaitu realitas yang empiris sekaligus metafisis, partikular sekaligus universal. Kesatuan realitas tersebut tidak bersifat satu dan sama tapi berbeda dan berjenjang. Sedangkan susunan hierarkinya ditentukan oleh nilai dan hubungannya dengan yang Mahanilai. Dalam konsepnya tentang metafisis, Al-Ghazali menilai bahwa semua realitas, menurut bentuknya, yang ada dibagi dalam dua bagian yakni empirik (*'Alam asy-Syhadah*) dan metafisik (*'Alam al-Ghaib*).³⁰ Dua bentuk realitas ini tidak sama namun sederajat, berbeda dan berjenjang secara hierarkis. Susunan hierarkis ini dibagi dua, hierarkis atas dan hierarkis bawah. Yang atas disebut alam *malakut*, alam rugani dan alam nurani dan yang bawah disebut alam *syhadah*, indrawi, jasmani, dan alam gelap. Susunan hierarkis atas adalah sumber cahaya kemudian turun kebawahnya. Cahaya yang paling dekat sumber cahaya dinilai lebih utama daripada yang lain. Sedangkan hierarkis bawah adalah dimulai paling bawah yakni indra naik keatas menuju alam gaib pertama, kedua dan seterusnya hingga bertemu pada sumber cahaya. Sementara itu, menurut sifatnya, realitas dapat dibagi menjadi dua yakni aktual dan potensial. Wujud aktual adalah segala realitas yang mempunyai eksistensi di luar mental atau persepsi manusia. Ia mempunyai hakikat dirinya sendiri.³¹ Realitas ini mencakup semua partikular, baik yang *mahsusat*, yakni segala materi dengan seluruh sifat

²⁹ Soleh, 102–3.

³⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *Misykat Al-Anwar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), 273.

³¹ Abu Hamid Al-Ghazali, *Mihak An-Nazhar Fi al-Manthiq* (Beirut: Dar an-Nahdlah, 1996), 120.

fisiknya; bentuk, warna, dan ukuran, dan *ghairu mahsusat*, yakni segala sesuatu yang ada dalam diri sendiri yang diketahui secara prediktif; potensi pancaindra, kemampuan, kehendak, akal dan lain sebagainya. Selanjutnya adalah wujud potensial, yakni segala realitas yang eksistensinya hanya ada dalam mental atau pikiran. Wujud ini dibagi dalam tiga bagian yakni *wujud al-hissi*; persepsi indera terhadap objek material dan penampakan dunia luar pada indera yang bukan merupakan substansi yang sesungguhnya melainkan hanya halusinasi, *wujud al-khayali*; data dari objek yang sudah tersimpan dalam memori, dan *wujud al-'aqli*; makna abstrak yang ditangkap oleh rasio dari sebuah objek berdasarkan *wujud hissi* dan *wujud aqli* namun lepas dari pengaruh indera dan khayali. Kedua wujud ini -aktual dan potensial- berhubungan dengan "kontingensi" (*mumkin al-wujud*) dan "necessity" (*wajib al-wujud*). Wujud aktual adalah sesuatu yang telah ada secara konkret dan nyata. Sedangkan wujud potensial adalah sesuatu yang masih adalah dalam konsep atau ide yang siap untuk menjadi wujud konkret yang mengenal ruang dan waktu.³²

Jika menganut pada pengertian bahwa filsafat peripatetik adalah pengikut Aristoteles, maka kajian metafisik Islam yang menganut aliran peripatetik selanjutnya adalah Ibnu Rusyd. Ibn Rusyd memandang metafisik sebagai pengetahuan tentang wujud yang memiliki tiga kajian pokok yakni yang pertama adalah sesuatu yang dapat dirasa yang tercakup dalam 10 kategori Aristoteles, yang kedua adalah prinsip-prinsip substansi dan hubungannya dengan prinsip pertama sebagai penggerak utama (*causa prima*), dan yang ketiga adalah ilmu-ilmu tertentu untuk membetulkan cara berpikir. Menurut Ibnu Rusyd yang paling utama adalah yang kedua, sehingga definisi Ibn Rusyd tentang metafisik adalah ilmu yang mempelajari kaitan wujud-wujud yang ada dan hubungannya dengan penggerak mereka sampai pada penggerak utama (*causa prima*).

Terakhir yang menjadi pengantar kepada pembahasan terakhir kita -sebelum masuk kepada jalan kebahagiaan menurut Al-Farabi- adalah konsep metafisik milik Al-Farabi itu sendiri. Menurut Al-Farabi, terdapat tiga kajian metafisik yakni yang pertama adalah ontologi; segala sesuatu yang berkaitan dengan wujud dan sifat-sifatnya/ eksistensi wujud. Yang kedua adalah prinsip-prinsip demonstrasi (*mabadi' al-barahin*) dalam rangka menetapkan materi subjek teoritis. Dan yang ketiga adalah wujud non-materi; wujud-wujud yang bukan merupakan benda dan tidak dalam benda.³³ Menurut Al-Farabi,

³² Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 139–40.

³³ Soleh, III.

realitas menurut bentuknya dibagi menjadi dua; yang pertama yakni wujud-wujud spiritual (*al-maujudat al-ilahiyah*); realitas non-materi, yang terdiri dari beberapa tingkatan, yang pertama dan menjadi tingkatan tertinggi adalah sebab awal -Tuhan- (*as-Sabab al-awwal*) yang menjadi penggerak utama, kemudian tingkatan kedua adalah *al-'uqul al-mufariqah* (intelektual yang terpisah) berupa malaikat langit, tingkat ketiga adalah *al-'aql al-fa'al* yang berfungsi sebagai penghubung antara alam atas dan alam bawah, yang keempat adalah *an-nafs al-insaniyyah* yakni jiwa manusia, yang kelima dan keenam adalah *shurah* (bentuk) dan *hayula* (materi).³⁴ Yang kedua adalah wujud-wujud material (*al-maujudat al-madiyah*) yang terdiri dari enam tingkatan yakni benda-benda langit (*al-ajsam as-samawiyah*), jasad manusia (*ajsam al-adamiyyin*), binatang (*ajsam al-hayawanat*), tumbuhan (*ajsam an-nabatat*), mineral (*ajsam al-ma'adan*), dan unsur-unsur pembentuk; udara, air, api, dan tanah (*al-istiqsat al-arba'ah*).³⁵ Selanjutnya realitas menurut sifatnya dibagi menjadi dua yakni wujud potensial (*wujud bi al-quwwah*) dan wujud aktual (*wujud al-fi'l*). Menurut Al-Farabi, sebuah benda akan tetap bersifat entitas potensial sepanjang masih berupa materi tanpa bentuk. Bentuklah yang membuat sesuatu menjadi wujud aktual. Oleh karena itu, bentuk adalah prinsip ontologis yang lebih unggul daripada materi karena bentuklah yang menjadikan materi itu, bersamaan dengan itu wujud potensial bersifat *mumkin al-wujud* sedangkan wujud aktual bersifat *wajib al-wujud*. Semua benda pada awalnya bersifat potensial yang berada dalam zat Tuhan, kemudian dari zat Tuhan keluar intelek pertama dan seterusnya sehingga menjadikan materi-materi lain muncul dan memperoleh wujud aktualnya. Hal inilah yang kemudian disebut teori emanasi.³⁶

Setelah kita membahas teori metafisik dalam filsafat islam, kita akan masuk kedalam pembahasan utama tentang konsep kebahagiaan menurut Al-Farabi. Konsep kebahagiaan Al-Farabi masih terkait dengan konsep metafisik yang juga akan diuraikan dalam sub-bab selanjutnya

3. Al-Farabi: Jalan Menuju Kebahagiaan

Pada dasarnya pendirian metafisika Al-Farabi mengacu pada prinsip bahwa pembicaraan tentang yang *ada* sebagai yang *ada* dan yang Ilahi harus dipisahkan dan tidak bisa dibicarakan bersama-sama. Karena pembicaraan

³⁴ Pormann, "Al-Fārābī, the Melancholic Thinker and Philosopher Poet."

³⁵ MICHAEL SWEENEY, "GREEK ESSENCE AND ISLAMIC TOLERANCE: AL-FARABI, AL-GHAZALI, IBN RUSH'D," *The Review of Metaphysics* 65, no. 1 (2011): 41-61.

³⁶ Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 117.

tersebut berkaitan dengan sesuatu yang tak bisa dicerap oleh indera. Hal ini bertolak belakang dengan pandangan Aristoteles yang berpendirian bahwa pembicaraan tentang yang ada sebagai yang ada akan sampai pada sesuatu yang mutlak yakni Tuhan, sehingga tidak perlu memisahkan kedua pembahasan tersebut, yakni *yang ada* dan Ilahi.³⁷

Fisika dan metafisik menempati posisi penting dalam kajian ilmu oleh Al-Farabi. Menurut Al-Farabi, fisik didefinisikan sebagai penelitian terhadap benda-benda alam dan aksiden-aksiden yang melekat pada benda itu. Fisika berkenaan dengan sebab-sebab material, formal, efisien dan final dari segala sesuatu, dan terdiri dari delapan pembagian utama yakni substansi fisik (terdapat dalam *Fisika Aristoteles*), substansi-substansi sederhana (dalam *De Caelo*), pembentukan dan kehancuran (dalam *De Generatione*), unsur-unsur (dalam *Meteorologica*), gabungan benda-benda yang muncul dari unsur-unsur (dalam bagian keempat *Meteorologica*), mineral-minera (dalam *Book of Mineral*), tumbuh-tumbuhan (dalam *De Plantis*), hewan-hewan termasuk manusia (dalam *De Historia Animalium* dan *De Anima*).³⁸

Sedangkan metafisik, masih menurut Al-Farabi dapat dibagi menjadi tiga bagian yakni *yang pertama* adalah sesuatu yang berhubungan dengan ekistensi makhluk atau onotologi. *Yang kedua* adalah sesuatu yang berhubungan dengan bentuk-bentuk immateri, sifat, bilangannya dan derajat keunggulannya yang akan sampai pada pembahasan tentang suatu wujud sempurna yang tidak lebih besar daripada yang dapat dibayangkan, yang merupakan prinsip terakhir dari segala sesuatu dan dari sesuatu dan darimana segala sesuatu yang lainnya mengambil sumber wujudnya, yakni teologi.³⁹ *Yang ketiga* adalah berhubungan dengan prinsip-prinsip utama demonstrasi yang mendasari ilmu-ilmu khusus.⁴⁰

Hubungan antara metafisika dan ilmu politik Al-Farabi terjadi sebab ilmu politik dianggap sebagai perluasan atau perkembangan metafisika sebagai manifestasi tertinggi, yakni Tuhan. Melalui ilmu politik, Al-Farabi melukiskan pandangan organik hubungan antara manusia, Tuhan, alam semesta

³⁷ sudin Sudin, "Hubungan Metafisika Dan Politik Dalam Filsafat Al Farabi," in *Filsafat Islam Trajektori, Pemikiran Dan Interpretasi*, ed. H Zuhri (Yogyakarta: FA Press, 2015), 93.

³⁸ Abu Nasr Al-Farabi, *Araa'u Ahlul Madinah* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986); van Inwagen and Sullivan, "Metaphysics"; SYED SULAIMAN NADVI, "Muslims and Greek Schools of Philosophy," *Islamic Studies* 51, no. 2 (2012): 213–21.

³⁹ Muhammad Arif, "Struktur Logika Teologi Islam Menurut Van Ess: Sebuah Telaah Kritis," *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 18, no. 2 (July 30, 2018): 125–39, <https://doi.org/10.14421/ref.2018.1802-01>.

⁴⁰ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 115; van Inwagen and Sullivan, "Metaphysics"; Abu Nasr Al-Farabi, *Tahshil As-Sa'adah*, n.d.

dan sesama manusia. Maka dalam karyanya yang berjudul *Araa Ahlul Madinah al-fadilah*, pembahasan pertama Al-Farabi adalah tentang wujud pertama; Tuhan, sifat-sifatnya dan caranya menimbulkan segala sesuatu yang ada di dunia ini melalui proses emanasi.⁴¹

Konsep ilmu politik Al-Farabi tertera dalam beberapa karya beliau. Beberapa karyanya yang dianggap dapat merepresentasikan konsep kebahagiaan adalah kitab *Araa Ahlul Madinah al-Fadilah*, *Risalah Tanbih 'Ala Sabil as-Sa'adah* dan *at-Tahshil as-Sa'adah, as-Siyasah al-Madaniyah*.

Menurut Al-Farabi, kebahagiaan erat kaitannya dengan konsep kenegaraan. Konsep kenegaraan yang utama (*al-Madinah al-Fadilah*) berasal dari masyarakatnya. Manusia sebagai warga negara mempunyai dasar-dasar pemikiran dan pendapat yang membuat mereka mau bekerja dan berjuang untuk mencapai tujuan negara, yakni kebahagiaan. Kebahagiaan menurut Al-Farabi adalah sesuatu yang terus dicari oleh manusia dari waktu ke waktu dan tidak ada sesuatu yang lebih agung yang dicari manusia selain kebahagiaan.⁴²

Dalam proses menuju kebahagiaan, manusia harus menempuhnya melalui jalan bermasyarakat.

Al-Farabi mengklarifikasikan masyarakat menjadi dua golongan yakni:⁴³

1. Masyarakat Sempurna

Masyarakat sempurna tersebut terdiri dari *al-'Udzmaa* (Negara), *al-Wustha* (Kelompok Masyarakat) dan *as-Sughra* (kota). Ketiga unsur ini harus dipenuhi agar tercipta masyarakat yang sempurna. Masyarakat yang sempurna terdiri dari individu dan sempurna yang kemudian bekerjasama untuk memperoleh kebahagiaan bersama sesuai dengan posisinya masing-masing. Kerjasama ini seperti tubuh yang sempurna.

2. Masyarakat Belum Sempurna

Masyarakat yang belum sempurna adalah masyarakat kecil seperti masyarakat desa. Al-Farabi kemudian menggolongkan masyarakat belum sempurna ini menjadi empat garis besar yakni:⁴⁴

- a. Madinah Jahilah, yang penduduknya belum mengerti konsep kebahagiaan sejati.

⁴¹ Al-Farabi, *Araa'u Ahlul Madinah*.

⁴² Al-Farabi, 106.

⁴³ Al-Farabi, 27.

⁴⁴ Al-Farabi, 28–29.

- b. Madinah Fasiqah, yang penduduknya sudah mengerti konsep kebahagiaan sejati dan mengenal Tuhan namun perilakunya tidak mencerminkan hal-hal tersebut.
- c. Madinah al-Mubaddilah, yang penduduknya memiliki konsep negara yang baik namun secara praktek justru bertolak belakang.
- d. Madinah adldlallah, yakni yang penduduknya mendustkan Tuhan, akal dan perbuatan, namun mereka menyangka bahwa pemimpinnya adalah seorang yang suci, padahal kenyataannya tidaklah demikian.

Tujuan utama negara, menurut Al-Farabi adalah membimbing warga negara untuk mencapai Tuhan. Oleh karena itu seorang kepala negara haruslah seseorang yang mampu mengidentifikasi daya pikirnya dengan *aqal fa'al* (*Ruh al-Amin, Ruh al-Quds*). Seorang kepala negara harus mengesampingkan ego pribadinya untuk menggapai harmonisasi dengan *aqal fa'al*. Ketika kepala negara telah mencapai taraf bersatu dengan *aqal fa'al* maka ia masih harus berusaha bersatu dengan yang lebih mulia yaitu penyatuan dengan yang pertama, *Wajib al-Wujud*. Kesatuan tersebut dalam istilah Al-Farabi disebut *Ittisal*; Transendensi Tuhan.⁴⁵

Secara teknis, Al-Farabi kemudian menjelaskan bagaimana cara memperoleh kebahagiaan yang sempurna, cara-cara tersebut adalah:⁴⁶

- a. Ide Negara Utama
Kebahagiaan dicapai melalui perbuatan-perbuatan yang diinginkan, sebagian melalui pemikiran dan sebagian lainnya melalui usaha fisik, bukan hanya dengan perbuatan-perbuatan yang telah disepakati namun juga yang telah memiliki dasar hukum.
- b. Politik kenegaraan
Jika yang dimaksudkan adalah adanya manusia yang mencapai derajat kebahagiaan maka ia membutuhkan konsepsi tentang kebahagiaan tersebut, kemudian menjadikannya sebagai tujuan, kemudian dengan konsepsi dan tujuan tersebut dijalankan untuk mencapai kebahagiaan kolektif. Terkait dengan konsep yang harus diketahui untuk mencapai kebahagiaan adalah:

⁴⁵ Sudin, "Hubungan Metafisika Dan Politik Dalam Filsafat Al Farabi," 101.

⁴⁶ Abu Nasr Al-Farabi, *Risalah At-Tanbih 'Ala Sabil as-Sa'Adah* (Oman: Jam'ah al-Ardaniyyah, 1987), 15.

1. Hal-hal yang harus diketahui oleh tiap individu untuk mencapai kebahagiaan kolektif seperti; perbuatan-perbuatan yang mendukung terciptanya kebahagiaan dan menghindari egoisme.
2. Etika dan moral yang baik.
3. Tiap individu harus mengetahui tugasnya masing-masing untuk secara kolektif dijalankan bersama.

Kebahagiaan individu, atau kebahagiaan yang bersifat individu dalam terminologi Al-Farabi disebut dengan *al-Ladzdzah*. Hal ini dikarenakan mereka masih bersifat awam dan belum mengetahui konsep *Al-Madinah al-Fadilah*.⁴⁷

Hal-hal dalam diri manusia yang dapat dioptimalkan agar dapat mencapai kebahagiaan sejati (bahagia dunia dan akhirat) adalah:

- a. Keutamaan Teoritis
Keutamaan teoritis adalah ilmu yang digunakan untuk memahami terhadap segala yang ada yang dapat diperoleh melalui pengalaman maupun otodidak atau dari orang lain yang dapat dipercaya.⁴⁸
- b. Keutamaan berpikir.
Keutamaan berpikir adalah kemampuan seseorang untuk menemukan apa yang paling penting untuk mencapai hal yang baik. Dalam berpikir hendaknya seseorang mencari hal yang paling penting dan mempertahankannya agar dapat diperoleh manfaat baik oleh individu maupun sosial.⁴⁹
- c. Keutamaan moral
Keutamaan moral atau dalam agama disebut dengan ilmu akhlak, yakni ilmu yang mempelajari tentang jiwa manusia. Akhlak dibagi menjadi dua yakni akhlak teoritis dan akhlak praktis. Keutamaan moral dapat diperoleh melalui dua jalur yakni melalui nasehat dan pembentukan karakter.⁵⁰
- d. Keutamaan kreatif
Keutamaan kreatif adalah sebuah proses kreatif yang diciptakan oleh manusia. Dalam hal ini, Al-Farabi berpendapat bahwa karya orang yang utama (tokoh) akan menjadi karya yang monumental. Kreatifitas juga akan menjadi sesuatu yang utama apabila telah

⁴⁷ Al-Farabi, 16.

⁴⁸ Al-Farabi, 1.

⁴⁹ Al-Farabi, *Tahshil As-Sa'adah*, 6.

⁵⁰ Al-Farabi, 6-7.

melalui atau memenuhi tiga syarat sebelumnya yakni teoritis, fikir dan moral.⁵¹

C. Kesimpulan

Dari pembahasan yang sudah disampaikan pada bab-bab di atas, maka dapat disimpulkan bahwa konsep kebahagiaan al Farabi itu sangat kental atau sangat terkait dengan konsep metafisikanya. Menurut al Farabi hubungan antara metafisika dan ilmu politik terjadi sebab ilmu politik dianggap sebagai perluasan atau perkembangan metafisika sebagai manifestasi tertinggi, yakni Tuhan. Melalui ilmu politik, Al-Farabi melukiskan pandangan organik hubungan antara manusia, Tuhan, alam semesta dan sesama manusia.

Tujuan utama negara, menurut Al-Farabi adalah membimbing warga negara untuk mencapai Tuhan. Oleh karena itu seorang kepala negara haruslah seseorang yang mampu mengidentifikasi daya pikirnya dengan *aqal fa'al* (*Ruh al-Amin, Ruh al-Quds*). Seorang kepala negara harus mengesampingkan ego pribadinya untuk menggapai harmonisasi dengan *aqal fa'al*. Ketika kepala negara telah mencapai taraf bersatu dengan *aqal fa'al* maka ia masih harus berusaha bersatu dengan yang lebih mulia yaitu penyatuan dengan yang pertama, *Wajib al-Wujud*. Kesatuan tersebut dalam istilah Al-Farabi disebut *Ittisal*; Transendensi Tuhan.

Menurut Al-Farabi, kebahagiaan erat kaitannya dengan konsep kenegaraan. Konsep kenegaraan yang utama (*al-Madinah al-Fadilah*) berasal dari masyarakatnya. Manusia sebagai warga negara mempunyai dasar-dasar pemikiran dan pendapat yang membuat mereka mau bekerja dan berjuang untuk mencapai tujuan negara, yakni kebahagiaan. Kebahagiaan menurut Al-Farabi adalah sesuatu yang terus dicari oleh manusia dari waktu ke waktu dan tidak ada sesuatu yang lebih agung yang dicari manusia selain kebahagiaan. Dalam proses menuju kebahagiaan, manusia harus menempuhnya melalui jalan bermasyarakat.

Daftar Pustaka

- Al-Farabi, Abu Nasr. *Araa'u Ahlul Madinah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- . *Risalah At-Tanbih 'Ala Sabil as-Sa'adah*. Oman: Jam'ah al-Ardaniyyah, 1987.
- . *Tahshil As-Sa'adah*, n.d.

⁵¹ Al-Farabi, 7.

Al-Ghazali, Abu Hamid. *Mihak An-Nazhar Fi al-Manthiq*. Beirut: Dar an-Nahdlah, 1996.

———. *Misykat Al-Anwar*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Arif, Muhammad. "Struktur Logika Teologi Islam Menurut Van Ess: Sebuah Telaah Kritis." *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 18, no. 2 (July 30, 2018): 125–39. <https://doi.org/10.14421/ref.2018.1802-01>.

Borchert, Donald M., ed. *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed. Detroit: Thomson Gale/Macmillan Reference USA, 2006.

Drajat, Amroeni and Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS) (Yogyakarta). *Suhrawardi: kritik falsafah peripatetik*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian Islam dan Sosial (LKIS), 2005.

El-Ahrawy, Ahmad Fouad. *Al-Kindi Faylusuf al-‘Arab*. Mesir: Muassasah Misriyyah al-‘Ammah, 2003.

Encyclopedia of Reigion and Ethics. Place of publication not identified: T & T Clark Ltd., 1996.

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 3rd ed. New York: Columbia University Press, 2004.

———. *Sejarah filsafat Islam: sebuah peta kronologis*. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001.

Hatta, Mohammed. *Alam pikiran Yunani*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 2006.

Inwagen, Peter van, and Meghan Sullivan. "Metaphysics," September 10, 2007. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/metaphysics/>.

NADVI, SYED SULAIMAN. "Muslims and Greek Schools of Philosophy." *Islamic Studies* 51, no. 2 (2012): 213–21.

Nasr, Seyyed Hossein, ed. *Islamic Spirituality: Manifestations*. World Spirituality, v. 20. New York: Crossroad, 1991.

Nasr, Seyyed Hossein, Oliver Leaman, and Tim Penerjemah Mizan. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam. Buku Pertama Buku Pertama*, 2003.

Pormann, Peter E. "Al-Fārābī, the Melancholic Thinker and Philosopher Poet." *Journal of the American Oriental Society* 135, no. 2 (2015): 209–24. <https://doi.org/10.7817/jameroriesoci.135.2.209>.

Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*. Germany: Allgauer GmbH, 1963.

Soleh, Khudori. *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar - Ruzz Media, 2016.

Sudin, sudin. "Hubungan Metafisika Dan Politik Dalam Filsafat Al Farabi." In *Filsafat Islam Trajektori, Pemikiran Dan Interpretasi*, edited by H Zuhri. Yogyakarta: FA Press, 2015.

SWEENEY, MICHAEL. "GREEK ESSENCE AND ISLAMIC TOLERANCE: AL-FARABI, AL-GHAZALI, IBN RUSH'D." *The Review of Metaphysics* 65, no. 1 (2011): 41-61.

Wijaya, Aksin. *Satu Islam, Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme Ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014. <http://repository.iainponorogo.ac.id/131/>.