



## Al-Fārābī dan Ibn Sīnā tentang Hakikat Seni

Wawan Kurniawan<sup>1</sup>

<sup>1</sup> UIN Syarif Hidayatullah

<sup>1</sup> [wawankurniawan@uinjkt.ac.id](mailto:wawankurniawan@uinjkt.ac.id)

### Abstrak:

*Kajian kesarjanaan tentang sejarah seni Islam di satu sisi dan tentang al-Fārābī dan Ibn Sīnā di sisi lain telah sejauh ini telah cukup berkembang sejak beberapa dekade ini. Berbagai aspek dari filsafat mereka, mulai dari logika sampai filsafat politik, telah mendapat perhatian yang besar. Namun demikian, kajian tentang sejarah filsafat seni Islam pada umumnya dan tentang filsafat seni menurut al-Fārābī dan Ibn Sīnā khususnya, masih mendapat sedikit perhatian. Tujuan artikel ini adalah menganalisis pengertian umum yang al-Fārābī dan Ibn Sīnā nyatakan terkait hakikat seni. Pertanyaan yang coba saya jawab adalah: menurut al-Fārābī dan Ibn Sīnā, apa perbedaan antara seni dan non-seni? Apa yang membuat suatu aktivitas adalah aktivitas kesenian dan hasilnya adalah hasil kesenian? Aspek apa yang cukup menonjol dalam konsepsi mereka: aspek subjektif, atautkah aspek objektif, atau keduanya? Sebagai tesis, saya berpendapat bahwa mereka memandang seni terutama dalam dimensi subjek, khususnya habitus yang merupakan perpaduan psikis antara penguasaan teoretis dan pembiasaan praktik yang relevan.*

**Kata Kunci:** al-Fārābī, Ibn Sīnā, Seni, Habitus

### Abstract:

*Scholarly studies on the history of Islamic art on the one hand, and on al-Fārābī and Ibn Sīnā on the other, have developed considerably over the past several decades. Various aspects of their philosophical thought—from logic to political philosophy—have received significant attention. Nonetheless, the study of the history of Islamic philosophy of art in general, and of the philosophy of art according to al-Fārābī and Ibn Sīnā in particular, has thus far received relatively little scholarly focus. The aim of this article is to analyze the general notions articulated by al-Fārābī and Ibn Sīnā concerning the nature of art. The questions I seek to answer include: according to al-Fārābī and Ibn Sīnā, what distinguishes art from non-art? What makes an activity an artistic activity, and what renders its product a work of art? Which aspects are most prominent in their conceptions: the subjective, the objective, or both? As my thesis, I argue that they conceive of art primarily in terms of the subject, particularly in relation to habitus, understood as a psychological integration of theoretical mastery and relevant practical habituation.*

**Keywords:** al-Fārābī, Ibn Sīnā, Art, Habitus

## Pendahuluan

Kajian keserjanaan tentang sejarah seni Islam di satu sisi dan tentang al-Fārābī dan Ibn Sīnā di sisi lain telah sejauh ini telah cukup berkembang sejak beberapa dekade ini. Berbagai aspek dari filsafat mereka, mulai dari logika sampai filsafat politik, telah mendapat perhatian yang besar. Namun demikian, kajian tentang sejarah filsafat seni Islam pada umumnya dan tentang filsafat seni menurut al-Fārābī dan Ibn Sīnā khususnya, sejauh penelusuran saya, masih mendapat sedikit perhatian.<sup>1</sup> *Ṣinā'ah*, term yang al-Fārābī dan Ibn Sīnā gunakan untuk menyebut seni, sering muncul dalam karya mereka, tetapi sampai hari ini belum dianggap sebagai term penting dan serius.<sup>2</sup> Memang, sebagian sarjana telah menelisik aspek tertentu dari filsafat seni al-Fārābī, namun seni yang dimaksud adalah sebagaimana kita pahami hari ini yang pengertian dan cakupannya berbeda dengan konsepsi al-Fārābī.<sup>3</sup>

Sedikit perkecualian adalah kajian José Miguel Puerta Vilchez yang buku tebalnya tampaknya terlengkap hingga hari ini mengenai filsafat seni atau estetika dalam pemikiran Islam pra-modern. Sambil mencatat perbedaan dengan konsep modern tentang seni, Vilchez menggarisbawahi bahwa konsep seni atau *ṣinā'ah* dalam tradisi Islam klasik—mirip dengan konsep *ars* dalam tradisi Latin Abad Pertengahan dan *techne* dalam tradisi Yunani klasik—mengimplikasikan teknik atau keterampilan dan aturan yang dipersyaratkan untuk memproduksi sebuah objek. Ia dapat mencakup segala macam kerajinan tangan dan juga puisi, tata bahasa, hukum, filsafat, dan bahkan mantik. Cakupannya, dengan demikian, lebih luas daripada konsepsi modern tentang seni.<sup>4</sup> Lebih jauh lagi, Vilchez berpandangan bahwa aktivitas kesenian dalam tradisi pemikiran Islam bukan ranah pengetahuan yang independen, melainkan berkaitan dengan atau malah bagian integral dari ilmu pengetahuan (*'ulūm*) yang dipahami dalam arti luas mencakup pengetahuan apa pun yang manusia bisa capai. Dengan asumsi ini, Vilchez kemudian menganalisis klasifikasi ilmu menurut para filsuf Muslim untuk memahami status dan posisi seni dalam pemikiran Islam. Posisinya, bagi Vilchez, ialah “di pinggiran pengetahuan, di area di mana kerja manual dan kebutuhan material tampak

<sup>1</sup> Seorang professor filsafat Islam terkemuka di Indonesia beranggapan bahwa estetika berada di luar wilayah objek kajian filsafat Islam. Di samping keliru, pandangan ini tampak anakronistik dengan membawa asumsi modern tentang keindahan sebagai fokus estetika untuk membaca filsafat seni Islam. Lihat, Dr. Wardani, *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik* (Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014), 266.

<sup>2</sup> Sebagai contoh, dalam “Rhetoric, Poetics, and The *Organon*”, Terence Kleven cukup sering menyebut kata ‘seni’ (*arts*) dan bahkan telah mempertanyakan mengapa al-Fārābī dan Ibn Rusyd (dan saya juga akan menambahkan Ibn Sīnā) memasukkan retorika dan puisi ke dalam lima seni silogisme yang bersama-sama menyusun seni logika. Namun, dia sama sekali tidak mempermasalahkan sama sekali apa arti konsep ‘seni’. Lihat Kleven, Terence, “Rhetoric, Poetics, and The *Organon*”, dalam *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Taylor, Richard C. dan Luis Xavier López-Farjeat (London: Routledge, 2021), 82- 92. Satu contoh lain terkait Ibn Sīnā, Silvia di Vincenzo (2021) menerbitkan kajian paling mutakhir yang amat apik mengenai logika Ibn Sīnā. Secara khusus dia menyunting, menerjemahkan dan mengomentari dengan rinci bagian pertama dari *al-Syifā'*, yaitu *al-Madkhal* atau *Isagoge*. *Al-Madkhal* penting untuk penelitian ini, karena di dalamnya Ibn Sīnā menjelaskan beberapa aspek krusial dari pandangan umumnya tentang mantik dan, dengan demikian, tentang filsafat sebagai seni terutama dalam Bagian (*maqālah*) 1, Pasal (*faṣl*) 3 tentang manfaat mantik. Namun demikian, Di Vincenzo tidak memberikan catatan apa pun terkait konsep seni dalam bagian tersebut.

<sup>3</sup> Contoh utamanya adalah kajian Nadia Maftouni, “Nature of Art in Fārābī’s Thought,” *Hekmat va Falsafeh* 8, no. 4, Januari 2013, 33-40.

<sup>4</sup> José Miguel Puerta Vilchez, *Aesthetics in Arabic Thought: From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus* (Leiden: Brill, 2017), 98-99.

mengurangi kerja akal yang lebih mulia”.<sup>5</sup> Mungkin karena itu pula Vélchez tidak menyediakan analisis khusus terhadap konsepsi al-Fārābī dan Ibn Sīnā tentang hakikat seni. Sambil menyetujui bahwa seni dan pengetahuan dalam tradisi Islam klasik memang berkaitan erat, saya cenderung mengamati terbalik dari observasi Vélchez: bukan seni terhubung dengan atau bagian dari pengetahuan, melainkan pengetahuan terhubung dengan atau bagian dari seni. Ini tentu saja asumsi besar dan perlu didiskusikan dari banyak segi.

Sejarah filsafat seni tentu saja bidang yang cukup besar. Jelas bukan tujuan saya untuk mengkajinya dengan lengkap di sini. Sebaliknya, sebagai kajian awal, tujuan saya di sini cukup sederhana, yaitu menganalisis pengertian umum yang al-Fārābī dan Ibn Sīnā nyatakan terkait hakikat seni. Pertanyaan yang coba saya jawab adalah: menurut al-Fārābī dan Ibn Sīnā, apa perbedaan antara seni dan non-seni? Apa yang membuat suatu aktivitas adalah aktivitas kesenian dan hasilnya adalah hasil kesenian? Aspek apa yang cukup menonjol dalam konsepsi mereka: aspek subjektif, ataukah aspek objektif, atau keduanya? Pertanyaan terkait epistemologi seni, nilai estetika, dan lainnya yang berkaitan berada di luar fokus saya kali ini. Juga bukan fokus saya menangani pertanyaan mengenai asal-usul maupun pengaruh historis ide-ide al-Fārābī dan Ibn Sīnā tentang hakikat seni, meski catatan sekilas nanti akan diberikan mengenai kaitannya dengan ide yang sama dalam filsafat Yunani.

Pertanyaan tentang hakikat seni itu penting karena, sebagaimana akan jelas nanti, refleksi al-Fārābī dan Ibn Sīnā tentang seni berkaitan dengan banyak aspek dari filsafat mereka, mulai dari epistemologi, filsafat jiwa, dan bahkan metafisika. Dengan demikian, kajian tentang hakikat seni bisa menjadi contoh bagaimana konsep-konsep dalam bidang berbeda itu mereka gunakan untuk merefleksikan fenomena seni di zaman mereka sendiri.

## Definisi Seni

Aristoteles, sumber utama al-Fārābī dan Ibn Sīnā mengenai hakikat seni, dalam *Etika Nikomakea* VI. 4 mendeskripsikan seni sebagai “... suatu kondisi produktif yang melibatkan alasan yang benar”, atau “suatu macam kondisi yang melibatkan alasan yang benar berkenaan dengan produksi.”<sup>6</sup> Definisi ini mengandung aspek psikologi (‘kondisi produktif’), epistemik (‘alasan yang benar’), dan teleologi (‘produksi’). Aspek-aspek yang sama ini bisa kita lihat dengan jelas dalam definisi seni menurut Ibn Sīnā. Setidaknya dua kali Ibn Sīnā mendefinisikan ‘seni’ dalam *al-Syifā’*, satu dalam *al-Burhān*, satu lagi dalam *al-Jadal*. Dua definisi itu sebagai berikut:

“Seni adalah habitus kejiwaan yang darinya muncul aktivitas-aktivitas sengaja tanpa berpikir dan sepenuhnya menuju kepada suatu maksud”.<sup>7</sup>

الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية بغير روية  
تنحو تماماً مقصودا

<sup>5</sup> Vélchez, *Aesthetics in Arabic Thought*, 100.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, VI. 4, 1140a9-10 dan 20-21, terj. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 2014), 101. “... a craft is the same as a productive state involving true reason”; “A craft, then, as we said, is some sort of state involving true reason concerned with production.” Kata Yunani yang dipakai untuk ‘alasan’ di sini adalah *logos*.

<sup>7</sup> Ibn Sīnā, *Burhān*, 259.19-260.1.

“Seni adalah habitus kejiwaan yang dengannya orang mampu menggunakan subjek-subjek tertentu untuk tujuan tertentu seturut kehendak dan muncul dari ‘wawasan’ seturut yang mungkin di dalamnya.”<sup>8</sup>

والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال  
موضوعات ما نحو غرض من الأغراض على سبيل  
الإرادة صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها.

Saya tidak menemukan definisi yang setersurat ini dalam al-Fārābī, tetapi unsur-unsurnya bisa ditemukan secara terpisah-pisah dalam karya-karyanya. Sebagaimana terlihat jelas, definisi kedua melengkapi definisi pertama.<sup>9</sup> Dengan demikian, dua definisi itu bisa kita pahami sebagai suatu keutuhan sebagai berikut: (1) disposisi kejiwaan yang muncul dari (2) wawasan dan (3) yang dengannya orang mampu melakukan aktivitas, dengan sengaja dan tanpa berpikir, yang berkenaan dengan (4) objek tertentu seturut yang mungkin di dalamnya untuk (5) tujuan tertentu. Secara umum, mengingat bahwa aktivitas kesenian adalah kegiatan di mana subjek berelasi dengan cara tertentu dengan objek, kita bisa menggolongkan unsur (1), (2), (3), dan (5) sebagai aspek subjektif, sedangkan unsur (4) aspek objektif.

Namun, sebelum itu, patut dicatat bahwa definisi di atas berlaku jelas hanya kepada manusia. Ibn Sīnā di beberapa tempat membedakan seni dari ‘alam’ atau ‘kodrat’ (*tabī‘ah*). Dalam seksi *al-Nafs* dari *al-Syifā’*, misalnya, Ibn Sīnā membedakan benda natural seperti badan tumbuhan dan binatang dari benda hasil karya seni seperti dipan dan kursi. Pembedaan ini Ibn Sīnā buat saat mendefinisikan jiwa yang menurut Ibn Sīnā adalah kesempurnaan benda natural, bukan ‘karya seni’ manusia.<sup>10</sup> Pembedaan ini mengisyaratkan bahwa karya seni adalah benda natural yang sudah diolah dan dibentuk sedemikian rupa oleh manusia. Dipandang dari segi ini, alam bukanlah karya seni.

Namun demikian, Ibn Sīnā juga menyebutkan bahwa binatang non-manusia juga membuat semacam ‘karya seni’. Menurutnya, kemampuan burung dan lebah untuk membuat rumah merupakan bagian dari seni. Akan tetapi, kesenian non-manusia ini berbeda dengan kesenian manusia dalam dua hal: proses epistemik dan tujuan. Dari segi yang pertama, seni binatang non-manusia adalah hasil ‘ilham dan penundukan’ (*ilhām wa taskhīr*), bukan melalui ‘penggalian’ dan silogisme (*istinbāt wa qiyās*). Meski konsep ‘ilham dan penundukan’ ini dalam konteks Ibn Sīnā masih perlu diklarifikasi lebih jauh, cukup jelas bahwa Ibn Sīnā memaksudkan seni binatang non-manusia bukanlah hasil penemuan atau kreativitasnya sendiri sebagaimana karya seni manusia. Ia bukan hasil kerja sama akal praktis (yang memang binatang non-manusia tidak punya) dan imajinasi. Akibatnya, lanjut Ibn Sīnā, seni binatang non-manusia senantiasa sama dan tidak beragam. Dari segi tujuan, seni binatang non-manusia terbatas pada kebutuhan spesies,

<sup>8</sup> Ibn Sīnā, *al-Syifā’*, *al-Manthiq, al-Jadal*, 21.6-10. Struktur gramatikal definisi ini agak rumit dan berpotensi dibaca berbeda-beda. Frasa *shādirah ‘an bashīratin* bisa dibaca *shādirat-in* sebagai kualifikasi untuk *maudhū‘ātin*, tetapi bisa juga dibaca *shādirat-un* sebagai kualifikasi untuk *malakatun nafsāniyyatun*. Yang terakhir ini menurut saya lebih tepat.

<sup>9</sup> Opsi lain bahwa pemikiran Ibn Sīnā dalam hal ini mengalami perkembangan memang bisa saja diajukan, tetapi dua kitab di mana dua definisi itu tertera ditulis hampir dalam periode yang sama. Mengenai periodisasi penulisan *al-Syifā’*, lihat Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 107.

<sup>10</sup> Ibn Sīnā, *al-Syifā’*, *al-Ṭabī‘iyyāt, al-Nafs*, ed. G. Anawātī dan Sa‘īd Zāyid (Kairo: al-Hay‘ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kutub, 1975), 10.15-16. Ibn Sīnā membedakan lagi keduanya dengan lebih rinci tetapi juga lebih spesifik dalam konteks masalah apakah warna bisa digabung-gabungkan. Lihat *al-Nafs*, 99.18-100.4.

bukan kebutuhan individual.<sup>11</sup> Meski begitu, di tempat lain Ibn Sina menyebut kemampuan binatang non-manusia itu masih sebagai ‘kodrat’ (*tibā*).<sup>12</sup>

Lebih jauh lagi, Ibn Sīnā juga menyebut Tuhan dan sebab-sebab imateril (yakni, akal aktif) sebagai *ṣāni*, ‘seniman’ atau ‘pencipta’.<sup>13</sup> Jadi, ada arti di mana aktivitas penciptaan alam bisa disebut ‘seni’ dalam pandangan Ibn Sīnā. Perbedaan mendasar antara, katakanlah, ‘seniman transenden’ (yakni, Tuhan dan para akal aktif) dan ‘seniman manusia’ adalah seperti Ibn Sīnā katakan dalam *Ilāhiyyāt*: bahwa yang terakhir ini membutuhkan gerak dan alat-alat untuk merealisasi ide-ide kreatifnya, sedangkan “forma pada [sebab efisien] yang sempurna diikuti oleh adanya forma dalam materianya.”<sup>14</sup> Dipandang dari perspektif ini, alam mesti bisa disebut karya seni. Dengan demikian, hakikat ‘seni’ tampaknya mesti dibedakan bergantung kepada subjeknya (alam, binatang non-manusia, manusia, malaikat, dan Tuhan). Baru setelah itu perbedaannya dari kodrat bisa dibedakan dengan lebih presisi. Tetapi itu problem untuk lain waktu. Dalam artikel ini, saya hanya akan mendiskusikan hakikat seni manusia.

## Dimensi Subjektif Seni

### 1. Habitus

Habitus adalah salah satu macam kualitas dalam kategori Aristotelian. Dalam *Nicomachean Ethics*, Aristoteles menegaskan bahwa habitus didefinisikan “oleh perbuatan-perbuatannya dan oleh objek-objeknya” (IV, 4, 1122 b 1). Dalam analisis Pierre Rodrigo, objek habitus itu mencakup objek dalam ranah praktis, teoretis, dan teknis atau seni. Jadi, menurut Rodrigo, habitus dalam filsafat Aristoteles berfungsi baik kepada subjek habitus maupun kepada objeknya. Untuk subjek, habitus memungkinkannya melakukan suatu perbuatan berulang-ulang dengan cara yang lebih baik. Untuk objek, habitus memungkinkannya direalisasikan dengan penuh sesuai dengan orientasi atau determinasi tertentu. Orientasi yang dimaksud adalah orientasi kepada kebenaran dalam ranah teoretis, kepada yang moderat dalam ranah kebajikan atau moralitas.<sup>15</sup>

Mewarisi tradisi Aristotelian, Al-Fārābī dan Ibn Sīnā mendefinisikan habitus sebagai kualitas atau kondisi (*hay’ah*) yang adanya bergantung kepada (atau disebabkan oleh keberadaan) jiwa dan ia sedemikian merasuk di dalamnya sehingga tidak bisa atau setidaknya tidak mudah hilang.<sup>16</sup> Sedangkal pengetahuan saya, konsep habitus (*malakah*) dalam filsafat Islam masih mendapat sedikit sekali perhatian dari para peneliti. tampaknya baru Erez Naaman yang mencoba mendiskusikannya secara luas dalam artikelnya, “Nurture over Nature: Habitus from al-Fārābī through Ibn Khaldūn

<sup>11</sup> Ibn Sina, *Nafs*, 182.18-21.

<sup>12</sup> Ibn Sina, dalam *al-Syifā’*, *al-Ṭabī’iyyāt*, *al-Samā’ al-Ṭabī’ī*, ed. Jon McGinnis (Utah: Brigham Young University Press, 2009), 39.10-11, menyebut salah satu arti ‘kodrat’ sebagai aktivitas binatang non-manusia yang tidak melibatkan proses pemikiran dan kehendak. Ibn Sīnā memberi misal laba-laba membuat jejaring. Jadi, dalam hal aktivitas binatang, Ibn Sina menyebutnya sekaligus sebagai ‘seni’ dan ‘kodrat’.

<sup>13</sup> Ibn Sīnā, *Burhān*, 223.3; *Isyārāt*, ed. Zarei, 292.

<sup>14</sup> Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, 282.19-283.1.

<sup>15</sup> Pierre Rodrigo, “The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy”, dalam *Journal of the British Society for Phenomenology* (2011, 42:1), 7, 14. Rodrigo tidak memberikan penjelasan apa orientasi atau determinasi dalam ranah teknis.

<sup>16</sup> Al-Fārābī, *al-Maqūlāt*, dalam *al-Manṭiq ‘inda al-Fārābī*, ed. Rafiq al-‘Ajm (Beirut: Dār al-Masyriq, 1985), Vol. I, 99.10-20; Ibn Sīnā, *al-Syifā’*, *al-Manṭhiq*, *al-Maqūlāt*, ed. G. Anawātī dkk (Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li Syu’ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyyah, 1959), 181.5-7.

to ‘Abduh’.<sup>17</sup> Naaman mendiskusikan habitus dalam kaitan dengan etika dan filsafat politik dalam konteks al-Fārābī<sup>18</sup> dan dengan filsafat praktis dalam Ibn Sīnā.<sup>19</sup> Dia baru menghubungkan konsep habitus dengan seni saat membahas Ibn Khaldūn. Tampaknya dia menyiratkan asumsi bahwa baru oleh Ibn Khaldūn habitus dikaitkan dengan seni.<sup>20</sup> Menurut saya, ini kurang tepat. Dalam bagian ini saya akan menunjukkan bahwa al-Fārābī dan Ibn Sīnā telah menekankan dengan erat kaitan antara habitus dengan seni.

Butir ini dinyatakan dengan jelas dan tegas oleh al-Fārābī dalam *Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*: “Semua seni adalah disposisi, habitus, dan kesiapan. Tetapi, seni tidak kosong dari *nuṭq*, yakni akal yang khas untuk manusia.”<sup>21</sup> Masih dalam karya yang sama, al-Fārābī kemudian membedakan habitus berdasarkan kekuatan atau kesempurnaannya. Menurut al-Fārābī, kemampuan seniman teoretis musik (atau, dalam istilah kita hari ini, komposer) yang sedemikian sempurna sehingga ia bisa membunyikan atau memelodikan apa yang ia pikirkan atau bayangkan, tanpa bantuan alat atau bunyi eksternal apa pun, lebih layak disebut seni. Sebaliknya, kemampuan seniman yang masih memerlukan bantuan alat atau bunyi eksternal untuk menyusun melodi lebih pantas disebut ‘bakat’ (*gharīzah*) atau ‘kodrat alami’ (*tabī’ah*).<sup>22</sup>

Distingsi yang serupa juga al-Fārābī buat dalam *al-Maqūlāt*. Di sana dia berbicara tentang habitus jiwa, dan dia membaginya berdasarkan prosesnya ke dalam dua kelompok. Pertama, habitus yang terbentuk melalui kehendak dan pembiasaan. Kelompok ini mencakup ilmu pengetahuan, seni, dan karakter moral. Kedua, habitus yang terbentuk secara alami. Kelompok ini mencakup pengetahuan tentang premis-premis pertama, karakter yang terbentuk melalui fitrah (baik untuk manusia maupun binatang), dan seni natural pada binatang.<sup>23</sup>

Singkatnya, dengan distingsi-distingsi di atas, al-Fārābī tampaknya mau mengatakan demikian. Kemampuan bawaan lahir seseorang untuk menyusun melodi bisa disebut habitus, tetapi ini habitus yang lemah karena pada umumnya ia masih memerlukan bantuan alat-alat eksternal untuk bisa aktif. Term ‘bakat’ lebih tepat digunakan untuk menyebut kemampuan semacam itu. Habitus yang sesungguhnya tercapai saat kemampuan yang sama diperkuat dan dibentuk melalui disiplin dan latihan sedemikian rupa sehingga kebutuhan kepada alat eksternal berkurang. Habitus terakhir inilah yang layak disebut habitus seni.

Diskusi Ibn Sīnā tentang habitus secara garis besar mirip dengan al-Fārābī, namun tampak sedikit lebih teknis dan elaboratif. Dalam *al-Madkhal*, Ibn Sīnā menyebutkan bahwa bakat (*gharīzah*), kecerdasan (*qarīḥah*), atau secara umum fitrah manusia (*al-fiṭrah al-insāniyyah*) saja tidak cukup baik dalam hal kemampuan berpikir logis maupun dalam aktivitas-aktivitas lain. Tentu saja Ibn Sīnā tidak menafikan efektivitas fitrah, tetapi baginya itu kebetulan saja, “seperti lemparan [yang tepat, tetapi] tanpa pelempar”.<sup>24</sup> Jadi, sebagaimana al-Fārābī, Ibn Sīnā secara umum membedakan bakat bawaan dari seni dan, karena itu, dari habitus.

<sup>17</sup> Naaman, Erez. “Nurture over Nature: Habitus from al-Fārābī through Ibn Khaldūn to ‘Abduh,” *Journal of the American Oriental Society* 137, no. 1 (2017), 1-24.

<sup>18</sup> Naaman, “Nurture over Nature”, 6-8.

<sup>19</sup> Naaman, “Nurture over Nature”, 10-11.

<sup>20</sup> Naaman, “Nurture over Nature”, 16-17.

<sup>21</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*, ed. Ghaffās ‘Abd al-Malik Ḥasyaba and Maḥmūd Aḥmad al-Ḥifnī. (Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1967), 50.7-8.

<sup>22</sup> Al-Fārābī, *Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*, 58.6-11.

<sup>23</sup> Al-Fārābī, *al-Maqūlāt*, 99.11-16.

<sup>24</sup> Ibn Sīnā, *al-Madkhal*, 19.8-15.

Lebih jauh lagi, dalam beberapa tempat dari *Syifā'*, Ibn Sīnā dengan tegas membedakan habitus kesenian (*malakah šinā'iyah*) dari habitus non-kesenian (*malakah ḡayr šinā'iyah*) dalam aktivitas yang serupa. Titik pembedanya adalah penguasaan qanun. Menurut Ibn Sīnā, habitus kesenian yang sesungguhnya diperoleh melalui penguasaan terhadap suatu ilmu atau qanun-qanun lalu latihan dan disiplin menerapkannya. Praktik semata tanpa penguasaan dan pendasaran qanun hanya melahirkan habitus kebiasaan (*malakah i'tiyādiyyah*). Tanpa dibekali qanun, kata Ibn Sīnā, seseorang yang melakukan aktivitas kesenian tertentu tidak mampu memahami alasan (*limmiyyah*) di balik aktivitas-aktivitasnya, dan hukum-hukum umum kesenian tersebut baginya seakan selalu 'melekat' kepada objek keseniannya.<sup>25</sup> Implikasi sebaliknya, orang yang melakukan aktivitas kesenian dengan dasar penguasaan qanun memahami baik alasan aktivitas tersebut maupun hukum umum keseniannya, terlepas dari apakah ia sedang secara konkret menangani objek keseniannya ataukah tidak.

Penekanan terhadap qanun ini tidak boleh dipahami sebagai penekanan eksklusif terhadap aspek intelektual dari seni. Ibn Sīnā juga memberikan penekanan yang sama terhadap praktik. Alasannya tidak sulit kita tebak: penguasaan orang terhadap teori dalam bidang tertentu tidak secara otomatis membuatnya sebagai seniman dalam bidang tersebut. Orang yang menguasai teori logika, misalnya, belum bisa disebut seniman logika. Penguasaan teoretisnya, mirip dengan orang yang punya habitus kebiasaan tanpa penguasaan teori, masih terpisah dari objeknya dan belum sepenuhnya terealisasi (*muḥaqqaqah*) baginya. Dia mesti berlatih mempraktikkan atau menggunakan teorinya dalam objek yang sesuai sehingga seakan teori dan objek itu 'satu' dalam arti tidak lagi terpisah atau terabstraksi (*mujarradah*) dari objeknya, meski dia tetap punya pengetahuan abstrak atau murni teoretis.<sup>26</sup> Inilah habitus kesenian. Ia terbentuk melalui bakat bawaan, penguasaan qanun, dan pengalaman, yakni dengan membiasakan diri berlatih (*muwāzhabah, mumārasah*) melakukan aktivitas-aktivitas yang relevan dengan kesenian. Habitus berpikir logis, misalnya, dibentuk melalui 'perujukan-perujukan kesenian' (*murāja'āt šinā'iyah*), yakni membiasakan diri melakukan aktivitas-aktivitas kesenian dengan merujuk atau membandingkannya dengan qanun-qanun universal ilmu logika yang sudah dipelajari dan dipahami.<sup>27</sup>

Seberapa sering perujukan atau pengulangan kesenian atau singkatnya latihan dan disiplin tidak dapat ditentukan dengan pasti. Akan tetapi cukup jelas dalam Ibn Sīnā bahwa aktivitas yang mulai dibiasakan akan memunculkan suatu kualitas dalam jiwa, tetapi kualitas ini pada mulanya belum mendalam dan masih bisa hilang. Secara terminologis, kualitas demikian ini disebut *ḥāl*, 'kondisi'. Jika pembiasaan itu diteruskan dan diperkuat, kualitas berupa 'kondisi' ini akan terus mendalam dan merasuk dalam jiwa dan akan menjadi habitus. Demikianlah proses psikologis bagaimana habitus secara umum terbentuk, tak terkecuali habitus seni.<sup>28</sup>

Diskusi di atas membantu kita untuk lebih mudah memahami aspek ketiga dari definisi seni di atas. Habituslah yang membuat seniman mampu melakukan aktivitas keseniannya dengan sengaja dan tanpa pertimbangan lagi. Suatu pola aktivitas kesenian muncul dengan mudah dari habitus persis karena aktivitas itu, berdasarkan qanun yang sudah dipelajari atau dikuasai sebelumnya, sudah sedemikian dibiasakan

<sup>25</sup> Ibn Sīnā, *al-Syifā'*, *al-Manthiq*, *al-Khithābah*, 8.1-8.

<sup>26</sup> Ibn Sīnā, *Khithābah*, 8.1-8.

<sup>27</sup> Ibn Sīnā, *Madkhal*, 20.9-11.

<sup>28</sup> Ibn Sīnā, *al-Maqūlāt*, 182.10-16.

terlebih dahulu sehingga ia dengan perlahan-lahan mempengaruhi dan membentuk kualitas tertentu dalam jiwa. Saat kualitas itu telah tertanam dalam-dalam sehingga sulit hilang, saat itulah habitus terbentuk, dan saat habitus terbentuk, pembiasaan yang tadinya masih diupayakan dengan keras dan berdasarkan qanun-qanun kali ini sudah, katakanlah, ‘berjalan dengan sendirinya’.

Singkatnya, habitus kesenian adalah gabungan dari penguasaan teoretis dan praktis, dari pengetahuan teoretis terhadap hukum-hukum universal dalam suatu bidang dan pengalaman-pengalaman partikular yang sesuai, teratur dan berkesinambungan sehingga teori abstrak menjadi ‘konkret’ dalam pengalaman dan, sebaliknya, pengalaman konkret menjadi ‘abstrak’ dan ‘universal’ dalam qanun atau hukum universal yang memandunya.

## 2. Wawasan dan Qanun

Konsep qanun telah disinggung di atas dalam kaitan dengan habitus. Sekarang saya akan mendiskusikannya secara mandiri. Dalam *Etika Nikomakea*, Aristoteles menegaskan bahwa seni melibatkan *logos*, alasan rasional yang benar. Ini tampaknya adalah yang Aristoteles, dalam *Metafisika*, sebut dengan ‘satu pandangan universal mengenai hal-hal yang sama’.<sup>29</sup> Isi dari alasan rasional dan universal tersebut adalah pengetahuan mengenai sebab-sebab dari objek yang dibuat oleh seniman.<sup>30</sup>

Mengikuti Aristoteles, al-Fārābī dan Ibn Sīnā dalam hal ini berbicara tentang qanun. Dalam *Iḥṣā’ al-‘Ulūm*, al-Fārābī menegaskan seni terbagi ke dalam seni teoretis seperti logika dan seni praktis seperti seni perkayuan (*al-nijārah*). Lebih jauh lagi, setiap seni mempunyai objek dan qanun yang khas. Al-Fārābī mendefinisikan qanun sebagai “proposisi-proposisi universal, yakni sintetis (*jāmi’ah*), yang masing-masing mencakup banyak hal dari objek seni tersebut sehingga ia [secara keseluruhan] mencakup semua atau mayoritas hal yang merupakan objek seni”.<sup>31</sup> Cukup jelas bahwa definisi ini menggarisbawahi ciri general, teoretis, dan abstrak dari qanun.

Al-Fārābī kemudian menyebut tiga fungsi qanun dalam seni. Pertama, qanun memberikan batasan yang jelas apa yang termasuk dan yang tidak termasuk seni tertentu. Bagi al-Fārābī, hal-hal partikular baru bisa disebut secara bersama-sama sebagai satu seni apabila ia dapat dibatasi dan digeneralisasi secara sistematis dalam rupa qanun. Dengan demikian, terlepas dari fungsinya sebagai pemandu praktik seni, qanun juga berfungsi memberikan identitas yang jelas terhadap suatu seni. Kedua, qanun bisa menjadi alat ujian bagi pelajar atau praktisi seni, terutama di bagian yang sulit dan rentan disalahpahami baik dalam teori maupun praktik. Ketiga, qanun memudahkan seni itu dipelajari dan dilestarikan.<sup>32</sup>

Terkait Ibn Sīnā, dalam definisi di atas dia menyebut bahwa disposisi seni muncul dari ‘wawasan’ (*baṣīrah*). Sejauh yang saya ketahui, kata *baṣīrah* bukanlah istilah teknis dalam filsafat Ibn Sīnā atau setidaknya dia jarang menggunakannya sebagai term teknis. Kendati demikian, yang Ibn Sīnā maksud dengannya bisa kita tangkap dari paragraf setelah definisi dalam *Jadal* itu, yang sebenarnya telah saya singgung di atas. Sekadar mengulangi, dalam paragraf tersebut, Ibn Sīnā menegaskan bahwa seni—baik sebagai habitus maupun aktivitas—yang didasarkan semata atas ‘fitrah’ (*fiṭrah*) atau pengalaman

<sup>29</sup> Aristoteles, *Metaphysics* I. 1, 981a6, terj. Reeve, 2. “... one universal supposition about similar things.”

<sup>30</sup> Aristoteles, *Metaphysics* I. 1, 981a27-981b1, terj. Reeve, 3.

<sup>31</sup> Al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-‘Ulūm*, ‘Alī Bū Muḥim (Lebanon: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1996) 17.8-11.

<sup>32</sup> Al-Fārābī, *Iḥṣā’*, 17.12-15.

(*tajribah*)<sup>33</sup> semata tanpa pengetahuan mengenai qanun-qanun universal (*qawānīn kullīyyah*) yang berfungsi sebagai standar atau ukuran (*ma ‘āyīr*) adalah seni yang kurang atau tidak sempurna. Dengan demikian, ‘wawasan’ yang Ibn Sīnā maksud dalam definisi seni itu adalah penguasaan atas qanun-qanun yang berfungsi sebagai standar dalam bidang seni tertentu. Penafsiran ini menurut saya didukung pula oleh pernyataan di tempat lain dalam *Jadal*: “Semua ini adalah seni,” tulis Ibn Sīnā merujuk kepada kedokteran, retorika, pemanahan, gulat dan debat, “apabila seseorang telah menguasai qanun-qanun mengenai dan mampu menggunakannya dengan disposisi kejiwaan.”<sup>34</sup>

Paparan di atas membawa pada kesimpulan bahwa isi intelektual dari wawasan atau qanun yang al-Fārābī dan Ibn Sīnā maksud tampaknya tidak lain adalah apa yang mereka sebut ‘prinsip-prinsip’ (*mabādi*) dan problem atau teori yang telah dibuktikan (*masā’il*) dalam konteks teori mereka tentang sains (Aristotelian). Kesimpulan ini tampaknya juga dicapai oleh Gutas saat dia menganalisis hubungan antara teori dan praktik khususnya dalam seni kedokteran menurut Ibn Sīnā. Menurut Gutas, ada empat tingkat dalam hubungan ini: teori dari teori kedokteran (yakni teori yang diteliti dan didiskusikan dalam ilmu yang mendasari kedokteran, yaitu ilmu alam), teori kedokteran itu sendiri, teori praktik kedokteran, dan praktik kedokteran. Kemudian Gutas membuat dua pokok yang perlu dicermati. Pertama, Gutas mengidentifikasi kedokteran sebagai disiplin intelektual hanya dengan teori kedokteran dan teori praktik kedokteran. Kedua, praktik kedokteran menurutnya berada di luar seni kedokteran.<sup>35</sup>

Pokok pertama Gutas itu betul kalau dia memaksudkan dengan ‘disiplin intelektual’ itu komponen teoretis dari kedokteran. Sebaliknya, kalau dengan term tersebut dia memaksudkan seni kedokteran sendiri, itu tampaknya kurang tepat. Begitu juga pokok kedua, yang mengeluarkan praktik dari seni kedokteran, tampaknya juga tidak tepat. Dalam hemat saya, teori kedokteran dan teori praktik kedokteran itulah aspek qanun dari kedokteran, sedangkan praktik kedokteran adalah aspek praktis murni dari seni kedokteran. Dengan kata lain, teori kedokteran dan teori praktik kedokteran adalah aspek teoretis yang terus menjadi objek penelitian dalam seni kedokteran. Namun, sejauh dua teori tersebut *menjadi pemandu* praktik aktual dari kedokteran, atau sejauh praktik kedokteran *merujuk kepada* dua teori tersebut, keduanya adalah qanun. Dibawa ke konsep seni secara umum, itu berarti bahwa setiap seni mengandung qanun berupa teori (yang dapat terus berkembang) dan praktik yang didasarkan atas teori tersebut.

Perbedaan antara Aristoteles di satu sisi dan al-Fārābī dan Ibn Sīnā di sisi lain dalam hal ini tampaknya terletak pada objek dari pengetahuan universal itu. Aristoteles membedakan antara pengetahuan tentang hal-hal yang berubah di satu sisi dan

<sup>33</sup> Dua ini adalah istilah teknis dalam Ibn Sīnā. Menurut Gutas, *fiṭrah* dalam Ibn Sīnā berarti mode natural kerja setiap daya jiwa, sedangkan *tajribah* yang arti biasanya ialah pengalaman (*experience*, dengan ‘e’ kecil dalam terminologi Gutas) personal dalam menjumpai atau mengalami sesuatu, dan arti teknis-filosofisnya dalam Ibn Sīnā ialah menguji dan membuktikan sesuatu melalui silogisme yang menyingkapkan sebab sesuatu tersebut dan dengan begitu mempertegas kepastiannya. Menurut saya, *tajribah* dalam konteks sekarang ini lebih pas dimaknai dalam arti biasa, karena pengujian melalui silogisme sudah mengharuskan adanya qanun sebagai standar. Lihat Dimitri Gutas, “The Empiricism of Avicenna”, dalam *Oriens 40* (Leiden: Brill, 2012), 409, 428-430.

<sup>34</sup> Ibn Sīnā, *Jadal*, 24.1-3.

فتكون جميع هذه – إذا حصل الإنسان منها القوانين وتمكن من استعمالها بملكة نفسانية – صناعات.

Lihat juga perujukan pada *Khīṭābah* di atas, di catatan kaki no. 26.

<sup>35</sup> Dimitri Gutas, “Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna”, dalam *Before and After Avicenna*, ed. David C. Reisman dan Ahmed H. Al-Rahim (Leiden: Brill, 2003), 152.

pengetahuan tentang hal-hal yang tidak berubah di sisi lain: yang pertama adalah pengetahuan saintifik-filosofis, sedangkan yang kedua adalah pengetahuan yang terlibat dalam seni.<sup>36</sup> Al-Fārābī dan Ibn Sīnā tidak setuju. Objek pengetahuan kesenian bagi mereka mencakup juga hal-hal yang tidak berubah. Saat mendiskusikan objek-objek pengetahuan kesenian dalam *Tanbīh*, al-Fārābī dengan eksplisit menyebut keesaan Tuhan, yang jelas merupakan apa yang tidak berubah, sebagai contoh objek pengetahuan seni filsafat.<sup>37</sup> Dalam *Qiyās*, Ibn Sīnā menyebut pernyataan bahwa filsuf hanya membahas hal-hal yang langgeng dan yang dominan telah dipahami tidak dengan semestinya. Sebaliknya, Ibn Sīnā mengimplikasikan bahwa filsuf atau filsafat mempunyai dua perspektif berbeda dan, sebagai konsekuensinya, dua objek yang berbeda. Jika ia menggunakan perspektif eksistensi (*wujūd*) dan kenyataan (*ḥuṣūl*), maka objek yang dibahas adalah yang niscaya (*al-ḍarūrah*) atau yang langgeng (*al-dā'imah*) dan yang secara frekuensi statistik dominan (*al-aktsariyyah*). Namun, jika ia menggunakan perspektif kemungkinan, maka objek yang dibahas adalah segala yang mungkin.<sup>38</sup> Karena filsafat bagi Ibn Sīnā tergolong seni, maka isi dari qanun bisa berupa pengetahuan tentang yang niscaya dan langgeng.

### 3. Tujuan Seni

Terkait tujuan seni, diskusi al-Fārābī, sependek yang saya temukan, tampak lebih ekstensif daripada diskusi Ibn Sīnā. al-Fārābī mendiskusikannya sehubungan dengan tujuan umum aktivitas manusia. Menurutnya ada tiga tujuan atau orientasi umum manusia: yang nikmat, yang bermanfaat, dan yang indah. Yang bermanfaat itu tampaknya adalah sarana menuju yang lain, karena al-Fārābī menyebut yang bermanfaat dalam kaitan dengan yang nikmat dan dengan yang indah.<sup>39</sup> Dengan demikian, tujuan utama manusia ada dua: yang nikmat dan yang indah. Dengan demikian, berdasarkan tujuannya, seni juga bisa digolongkan ke dalam seni yang bertujuan menghasilkan kenikmatan dan seni yang bertujuan menghasilkan atau mencapai keindahan.

Seni yang berorientasi kepada kenikmatan adalah seni praktis seperti kedokteran, perdagangan, dan pelayaran, sedangkan yang berorientasi kepada keindahan adalah filsafat teoretis murni dan filsafat moral.<sup>40</sup>

Dari sudut berbeda tetapi dengan pokok yang sama, Ibn Sīnā memandang tujuan seni juga dalam dua hal: memenuhi kebutuhan (*ḍarūrah*)<sup>41</sup>—baik kebutuhan individual, sosial, maupun manusia secara keseluruhan—dan mencapai kesempurnaan jiwa. Fungsi pemenuhan kebutuhan berkaitan dengan apa yang al-Fārābī sebut sebagai kenikmatan, sedangkan pencapaian kesempurnaan dengan keindahan. Bedanya adalah Ibn Sīnā menekankan perspektif psikologis dari tujuan tersebut. Menurutnya, dua tujuan seni berkenaan dengan daya intelektual yang berperan aktif dalam seni. Bekerja sama dengan daya imajinasi (*mutakhayyilah*) dan waham (*mutawahhimah*), akal praktis—

<sup>36</sup> Kajian khusus mengenai jenis pengetahuan dan perannya dalam *techne* menurut Aristoteles, lihat Thomas Kjeller Johansen, "Aristotle on the Logos of the Craftsman", *Phronesis* 62 (2017), 97-135.

<sup>37</sup> Al-Fārābī, *Risālah al-Tanbīh 'alā Sabīl Taḥṣīl al-Sa'ādah*, ed. Saḥbān Khalīfāt (Oman: al-Jāmi'ah al-Urduniyyah, 1987), 220.3-9, 224.3-6.

<sup>38</sup> Ibn Sīnā, *Qiyās*, 161.3-8.

<sup>39</sup> Al-Fārābī, *Tanbīh*, 222.6-10.

<sup>40</sup> Al-Fārābī, *Tanbīh*, 222.10-223.2; 223.5-11.

<sup>41</sup> Ibn Sīnā, *al-Nafs*, 181-183.

yang fungsinya berkenaan dengan kemanfaatan—menghasilkan seni praktis.<sup>42</sup> Sementara itu, akal teoretis—yang fungsinya berkenaan dengan kebenaran dan kesalahan di satu sisi dan keniscayaan, kemungkinan dan kemustahilan di sisi lain—menghasilkan seni teoretis atau apa yang biasa disebut filsafat dan sains.<sup>43</sup>

Secara filosofis, itu berarti bahwa tujuan yang mendorong aktivitas kesenian bisa bersifat eksternal, yaitu kebutuhan badani dan sosial, bisa pula internal atau eksistensial, yaitu hasrat intelektual (*syawq 'aqli*) manusia akan pemahaman mengenai kenyataan dan, melalui pemahaman tersebut, akan kesempurnaan dirinya.

Lagi, dalam aspek tujuan ini pandangan Aristoteles berbeda dari pandangan al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Bagi Aristoteles, tujuan seni berada di luar aktivitas kesenian itu sendiri, yakni karya seni yang dihasilkan.<sup>44</sup> Bagi al-Fārābī dan Ibn Sīnā, ini benar untuk kesenian praktis saja, karena tujuan seni teoretis tidak berada di luar aktivitas kesenian, melainkan berkenaan dengan subjek atau pelaku kesenian itu sendiri.

### Dimensi Objektif Seni

Saya telah menyebut di atas bahwa qanun yang al-Fārābī dan Ibn Sīnā diskusikan dalam konteks seni identik dengan prinsip-prinsip yang mereka diskusikan dalam konteks logika demonstrasi (*burhān*) atau teori ilmu Aristotelian. Hal yang sama menurut saya juga berlaku kepada objek seni. Yang dimaksud dengannya juga identik dengan objek dalam konteks teori ilmu. Menurut al-Fārābī, berbagai macam kesenian dibedakan berdasarkan objeknya.<sup>45</sup> Dalam definisi Ibn Sīnā di atas juga sudah tersirat bahwa kesenian bekerja dengan objek tertentu. Lebih tegas lagi, meski sudah dengan kualifikasi tertentu, Ibn Sīnā menulis di tempat lain bahwa “setiap seni—khususnya yang teoretis—punya prinsip, objek dan problem.”<sup>46</sup> Baik al-Fārābī maupun Ibn Sīnā mendiskusikan, dengan sangat detail dan kompleks, objek-objek ilmu atau seni dan hubungan-hubungan logis dan filosofisnya.<sup>47</sup> Diskusi tersebut menuntut analisis panjang yang tidak bisa dilakukan di sini.

Namun demikian, al-Fārābī dan Ibn Sīnā membuat perkecualian. Bagi mereka, sebagian seni tidak punya objek spesifik. Contohnya adalah retorika. Menurut al-Fārābī, retorika tidak punya objek spesifik, karena tujuan retorika adalah persuasi semata, terlepas dari topiknyanya.<sup>48</sup> Sementara itu, Ibn Sīnā menyatakan bahwa seni retorika dan dialektika tidak punya objek spesifik karena dapat dipraktikkan oleh kalangan awam yang tidak mampu membedakan satu objek dari lainnya dan juga tidak mampu mendiskusikan satu objek berdasarkan prinsip-prinsip atau qanun yang sesuai dengannya.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Ibn Sīnā, *al-Nafs*, 37.15-17; 184.20-185.8. Akal praktis menurut Ibn Sīnā memang juga berkenaan dengan yang indah, namun khusus dalam kaitan dengan perbuatan. Pengertian keindahan dalam al-Fārābī tampaknya lebih luas karena mencakup juga tujuan ilmu atau filsafat teoretis murni.

<sup>43</sup> Ibn Sīnā, *al-Nafs*, 38.16-39.1; 185.6-10. Lebih jauh lagi terkait kesempurnaan jiwa sebagai tujuan filsafat dan sains, lihat Wawan Kurniawan, “Konsep Ilmu dan Dua Tingkat Klasifikasinya menurut Ibn Sīnā,” *REFLEKSI* 21, no. 1 (2022), 127-146.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, VI. 5, 1140b6-7, 102.

<sup>45</sup> Al-Fārābī, *al-Manṭiq ‘inda al-Fārābī: Kitāb al-Burhān wa Kitāb Syarā’iṭ al-Yaqīn ma’a Ta’ālīq Ibn Bājah ‘alā al-Burhān*, ed. Mājid Fakhri (Beirut: Dār al-Masyriq, 1987), 64.5-6.

<sup>46</sup> Ibn Sīnā, *Burhān*, 155.4.

<sup>47</sup> Lihat al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, 61-64; Ibn Sīnā, *Burhān*, 157.5-19; 162-168.

<sup>48</sup> Al-Fārābī, *Kitāb fī al-Manṭiq, al-Khiṭābah*, ed. Muḥammad Salīm Sālim (Maṭba’ah Dār al-Kutub, 1976), 24.2-25.2.

<sup>49</sup> Ibn Sīnā, *Khiṭābah*, 7.4-10.

Sebelum menutup, perhatian mesti diberikan kepada frasa *bi ḥasab al-mumkin* dalam definisi Ibn Sīnā di atas. Dalam bacaan saya, frasa ini adalah kualifikasi bagi dua aspek: habitus dan objeknya. Menurut Ibn Sīnā, syarat seseorang disebut seniman adalah dia punya habitus kesenimanan tertentu dan bekerja sesuai dengannya. Dalam hal ini saja, setiap seniman berbeda-beda; sebagian punya habitus sempurna, sebagian tidak sempurna. Kalaupun ada syarat keberhasilan dalam kerjanya, syarat tersebut hanya berlaku untuk mayoritas kasus saja. Artinya, bukanlah syarat seniman bahwa ia senantiasa berhasil dalam *setiap* aktivitas kesenian. Ini kualifikasi terhadap habitus.<sup>50</sup>

Kualifikasi yang sama juga berlaku terhadap objek. Dalam satu kasus tertentu, seorang seniman bisa saja gagal bekerja, karena objek yang sedang dia tangani terbatas dan tidak mampu menerima pengaruh dari si seniman. Dalam kasus ini, seseorang yang telah mempunyai habitus tertentu dan bekerja sesuai dengan habitusnya tetaplah seorang seniman, meski suatu kali aktivitasnya terhadap objek tidak berhasil. Ibn Sīnā memberi contoh dokter. Dalam pandangannya, kemampuan badan untuk menerima pengaruh dari aktivitas seni kedokteran berbeda-beda. Dalam satu kesempatan bisa saja seorang dokter telah mengerahkan semua habitusnya, tetapi badan pasien tetap tidak sembuh. Peristiwa ini, dalam penilaian Ibn Sīnā, tidak membatalkan status si dokter sebagai seniman, tetapi memang objeknya punya banyak kemungkinan, termasuk untuk tidak terpengaruh oleh seni kedokteran.<sup>51</sup>

## Beberapa Problem

Uraian panjang di atas baru terbatas pada satu dari sekian banyak pertanyaan mengenai filsafat seni dalam filsafat Islam. Secara umum, ada dua garis besar pertanyaan yang belum saya sentuh di sini dan bisa ditelusuri di lain tempat. Garis pertama bersifat filosofis, yang kedua historis.

Dari segi filosofis, seluruh diskusi di atas belum mendiskusikan bagaimana al-Fārābī dan Ibn Sīnā membedakan habitus seni dari habitus moral, atau bahkan seni dan moralitas itu sendiri, dan apa kaitan antara keduanya. Bahwa mereka menganggap moralitas atau karakter sebagai suatu macam habitus itu jelas. Namun, apakah proses pembentukan habitus moral sama dengan pembentukan habitus seni, yaitu melalui penguasaan qanun dan pembiasaan praktis? Di samping itu, apa perbedaan tujuan keduanya? Lebih jauh lagi, diskusi di atas belum sama sekali menyinggung posisi nilai dan evaluasi estetika: keindahan, kenikmatan, dan bagaimana menilai suatu karya.

Dari segi historis, konsep ‘seni’ al-Fārābī dan Ibn Sīnā berhutang banyak pada para filsuf sebelumnya, terutama Aristoteles. Plato dan para filsuf Stoik memasukkan pertukangan, arsitektur, pengobatan, hingga geometri, ritual keagamaan dan banyak aktivitas lainnya sebagai seni.<sup>52</sup> Para filsuf Stoik juga memasukkan filsafat alam ke

---

<sup>50</sup> Ibn Sīnā, *Jadal*, 22.11-23.2. “Apabila sebagian bahan menolak [pengaruh dari aktivitas kesenian] dan tujuan tidak tercapai, tidaklah itu berarti bahwa habitus—yang dengannya [seniman] mampu menggunakan objek-objek demi tujuan tertentu—itu tiada. Kami tidaklah mengatakan bahwa habitus kejiwaan—yang adalah seni—itu adalah [kondisi jiwa] yang dengannya [seniman] mampu menggunakan setiap objek. Sebaliknya, [kami mengatakan bahwa habitus kejiwaan adalah kondisi jiwa yang dengannya seniman mampu] menggunakan objek yang mampu menerima [pengaruh] dan bisa dikuasai [oleh si seniman]. Kami memaksudkan kemampuan sesuai apa yang mungkin terjadi pada manusia melalui jalan upaya.”

<sup>51</sup> Ibn Sīnā, *Jadal*, 22.11-23.10.

<sup>52</sup> Tsouna, Voula, “The Stoics on *Technē* and the *Technai*”, dalam ed. Johansen, Thomas Kjeller, *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: the Concept of Technē*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 175. Menganalisis dialog dalam *The Sophist* dan *Politeia*, F. E. Peters mengamati bahwa

dalam *techne*.<sup>53</sup> Sebaliknya, bagi Aristoteles, seni hanya mencakup apa yang berkenaan dengan produksi. Jadi, semua cabang filsafat, yang praktis maupun teoretis, bukanlah seni.<sup>54</sup>

Pandangan sang Guru Pertama itu tidak diikuti oleh para muridnya di dunia Islam. Al-Kindi, al-Fārābī dan Ibn Sīnā sepakat untuk menyebut filsafat secara menyeluruh sebagai seni. Sebagai ilustrasi, al-Kindī menulis dengan tegas di awal risalah metafisikanya, *Fī al-Falsafah al-Ūlā*, “Seni manusia yang tertinggi derajatnya dan paling mulia martabatnya adalah seni filsafat.”<sup>55</sup> Dalam risalah lain, dia menyebut filsafat sebagai ‘seni dari segala seni’ (*ṣinā’at al-ṣinā’āt*). Sementara itu, al-Fārābī menyebut filsafat sebagai seni untuk mencapai keindahan.<sup>56</sup> Tak kalah tegas dari pendahulunya, Ibn Sīnā menulis dalam *al-Jadal* (‘Dialektika’): “Semua silogisme (*al-maqāyīs*) ini dan penggunaannya dan ilmu-ilmu semuanya adalah seni.”<sup>57</sup> Jadi, dalam cakupan seni, mereka lebih dekat pada Plato dan Stoisisme ketimbang pada Aristoteles. Paradoksnya, unsur-unsur konsepsi mereka mengenai seni masih secara dominan bercorak Aristotelian.

Plato membuat klasifikasi seni dengan cara demikian. Pertama-tama, seni terbagi ke dalam tiga macam: perolehan (*acquisitive*), pemisahan (*separative*), dan pembuatan (*productive*). Seni perolehan mencakup pengetahuan yang bisa dipakai untuk tujuan praktis (*praktike*) seperti arsitektur maupun teoretis (*gnostike*)—yang pertama mirip dengan *techne* menurut Aristotelian, yang kedua dengan *theoria* Aristotelian. Akhirnya, lanjut Peters, ‘seni teoretis’ terbagi ke dalam (a) seni pengarahan (*directive, epitaktike*) seperti seni ketata-negeraan dan (b) seni kritis (*critical, kritike*) seperti seni berhitung (*reckoning, logistike*) dan, menurut Peters, juga studi filsafat atau dialektik. Lih. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, (London: University of London Press, 1967) 190. Lihat juga, Richard Parry, “*Episteme and Techne*”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, subbab ke-2 tentang Plato.

<sup>53</sup> Menn, Stephen, “Physics as Virtue”, dalam *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. II (1995), 1-34. Dalam artikel ini, Menn coba menunjukkan kemasuk-akalan pandangan Stoisisme bahwa fisika adalah sekaligus seni teoretis dan praktis.

<sup>54</sup> Politis, Vasilis, *Aristotle and the Metaphysics* (London dan New York: Routledge, 2004), 29. Merujuk *Metafisika*, I. 1, 981a30–b2; 981b31–982a1, Politis menyebutkan distingsi yang Aristoteles buat antara pengrajin yang terampil (*a skilled craftsman, cheirotechnēs*) dan pengrajin yang ahli (*a master-craftsman, architektōn*): yang pertama mengerti cara membuat rumah, tetapi tidak mengetahui prinsip-prinsip arsitektur, sedangkan yang kedua mengetahui baik cara membangun, prinsip-prinsipnya, dan alasan mengapa harus membangun berdasarkan prinsip tersebut. Lihat juga klasifikasi ‘sains’ menurut Aristoteles dalam Shields, Christopher, *Aristotle* (London: Routledge, 2014), 35. Menurut C. D. C. Reeve, ada kasus di mana Aristoteles menggunakan istilah *episteme*, sains, secara longgar sehingga mencakup bukan hanya sains teoretis, tetapi juga sains kealaman, sains praktis, dan sains produktif. Kasus dimaksud adalah *Metafisika* I. 1, 981a1.10-11. Lihat komentar Reeve di 257, no. 11.

<sup>55</sup> Al-Kindi, *Fī al-Falsafah al-Ūlā*, ed. Abū Rīdah, 25.11. Saya menyatakan terima kasih kepada Dr. Rahmat Hidayatullah (Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta) yang mengingatkan saya mengenai pokok ini.

<sup>56</sup> Al-Fārābī, *Tanbīh*, 223.4-9.

<sup>57</sup> Ibn Sīnā, *al-Syifā’*, *al-Mantiq*, *al-Jadal*, ed. Aḥmad Fu’ād al-Ahwānī (Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Syu’ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyyah, 1965), 21.6. Mungkin ada yang akan menyangka bahwa penggunaan istilah *sina’ah* yang sedemikian luas itu adalah masalah semantik semata dan tidak berarti apa-apa secara filosofis. Bisa jadi, demikian sangkaan ini meneruskan, *sina’ah* tergolong kata yang sepenuhnya ekuivok (*musytarak*) sebagaimana kata ‘*ayn* dalam bahasa Arab yang bisa berarti ‘entitas’, ‘mata’, ‘mata air’. Menurut saya, sangkaan ini lemah, karena beberapa alasan: (1) al-Fārābī (dan Ibn Sīnā?) bicara mengenai hierarki seni, dan ini mengindikasikan ada dasar yang sama untuk segala seni; (2) Sebagaimana akan disebutkan nanti, Ibn Sīnā membuat definisi seni dalam *al-Syifā’*, definisi yang akan menghubungkan seni dengan banyak aspek dari sistem filsafat Ibn Sīnā; ini mengindikasikan bahwa *sina’ah* tergolong kosa kata filosofis dan layak dikaji secara filosofis; (3) Sebagaimana Damie Janos tegaskan, Ibn Sīnā atau malah para filsuf pada umumnya cenderung menghindari kata yang (apalagi sepenuhnya) ekuivok untuk dijadikan kosa kata filosofis. Lihat Janos, “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmā’ mushakkika* (and *tashkīk al-wujūd*)”, *Oriens* 50 (2022), 23 (catatan kaki no. 64), 53.

Lokus klasik di mana Aristoteles membedakan dengan sangat jelas antara seni dan empat keutamaan rasio lainnya (*episteme*, *phronesis*, *nous*, dan *sophia*)<sup>58</sup> adalah *Nicomachean Ethics* VI. Strategi paling langsung untuk memperoleh penjelasan itu adalah memeriksa bagaimana buku VI tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dan menelusuri bagaimana al-Fārābī dan Ibn Sīnā memahaminya. Sayangnya, dalam versi Arab yang kita punya hari ini, buku VI hanya tersisa fragmen-fragmen akhir.<sup>59</sup> Karena itu, kita tidak bisa memastikan bagaimana distingsi tajam Aristoteles itu sampai kepada al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Al-Fārābī memang merujuk kepada buku VI tersebut dalam *Risālah fī al-‘Aql*, ‘Risalah tentang Akal’,<sup>60</sup> tetapi, sebagaimana Josh Hayes catat, hanya mengenai akal (*‘aql*, *nous*) dan kebijaksanaan praktis (*muta ‘aqqil*, *phronesis*)<sup>61</sup> dan sama sekali tidak menyinggung seni, langsung maupun tidak. Dengan demikian, masih menjadi pertanyaan historis bagaimana konsep *techne* dalam korpus Plato dan Aristoteles diterjemahkan, ditafsir, dan dikembangkan oleh para filsuf Muslim. Ini berkenaan dengan penerimaan konsep seni Yunani dalam Islam secara umumnya. Tidak kalah menariknya adalah bagaimana pandangan al-Fārābī dan Ibn Sīnā sendiri kemudian ditanggapi dan diterima baik oleh para filsuf, saintis, maupun seniman di masa mereka atau setelahnya. Semua ini pertanyaan besar yang menunggu banyak studi lanjutan.

## Kesimpulan

Diskusi panjang di atas bermuara pada penekanan terhadap dimensi subjek seni. Al-Fārābī dan Ibn Sīnā meletakkan hakikat seni pada si subjek atau pelaku seni,

---

<sup>58</sup> Secara ringkas, *episteme* adalah pengetahuan saintifik-demonstratif mengenai apa yang tetap atau niscaya (1139b18-35); *phronesis* adalah “kondisi hakiki yang melibatkan rasio, yaitu rasio praktis, berkenaan dengan apa yang baik atau buruk untuk manusia” (1140b4-6, 19-20); *nous* adalah kondisi yang melaluinya manusia memahami prinsip-prinsip (*starting-points*) pengetahuan saintifik-demonstratif (1141a6-7)); akhirnya, *sophia* adalah *nous* plus *episteme* (1141a17-18). Lebih lengkap lagi, rujuk *Nicomachean Ethics* VI 3-7, ed. Reeve, 100-104. Dalam Ibn Sīnā, teks yang isinya tampak paralel dengan topik ini bisa ditemukan, bukan dalam teks tentang etika, melainkan dalam teks di mana Ibn Sīnā mengerjakan ulang *Posterior Analytics: al-Burhān*, ‘Demonstrasi’, *maqālah* III, Pasal ke-9, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1956), 256-260, khususnya 259.12-260. Di situ Ibn Sīnā bicara tentang delapan istilah: ‘ilm (pengetahuan saintifik), *zhann* (opini), *ṣinā‘ah*, *fahm* (pemahaman), *ḥikmah* (kebijaksanaan), *dzakā‘* (kecerdasan), *ḥads* (intuisi)—lima term terakhir menurut Ibn Sīnā lebih pas dibicarakan dalam filsafat alam dan moral, tetapi tetap dia bahas sebatas definisinya. Berikut ini sekedar perbandingan kasar dengan keutamaan pikiran menurut Aristoteles itu: *episteme* = ‘ilm; *techne* = *ṣinā‘ah*; *nous* = *fahm*; *sophia* = *ḥikmah*. *Phronesis* tidak punya istilah yang sepadan dalam teks tersebut. Terakhir, *dzakā‘* dan *ḥads* menurut Dimitri Gutas sejajar dengan *anchinoia* dan *eustochia*. Diskusi Ibn Sīnā mengenai *ḥads* pastilah didasari oleh diskusi Aristoteles mengenai *anchinoia* (‘*acumen*’) dalam *Posterior Analytics* A 34, terj. Jonathan Barnes (Oxford: Oxford University Press, 2002), 47. Lebih lengkap lagi tentang teori *ḥads* dan signifikansinya dalam sistem Ibn Sīnā, rujuk Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works* (Leiden: Brill, 2014), bagian 3.2, 179-201.

<sup>59</sup> Lihat Anna Akasoy dan Alexander Fidora (eds.), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics* (Leiden: Brill, 2005), 332-333. Edisi Akasoy dan Fidora ini dibuat untuk menyempurnakan edisi Badawi. Dua edisi ini disusun berdasarkan manuskrip yang sama. Namun demikian, dalam edisi Badawi, buku VI diterjemahkan lengkap, tetapi tampaknya oleh Badawi sendiri, karena dia mengakui bahwa dirinya melengkapinya dengan terjemahan-terjemahan yang hilang dalam manuskrip. Lih. Badawi, 45-46, pokok ke-3 dalam daftar kerjanya.

<sup>60</sup> Al-Fārābī, *Risālah fī al-‘Aql*, ed. Maurice Bouyges, S. J. (Beirut: Imprimerie Catholique, 1938), 9.4-12.3.

<sup>61</sup> Josh Hayes, “The Arabic Reception of the *Nicomachean Ethics*”, dalam *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Alwishah, Ahmed dan Josh Hayes (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 208.

bukan aktivitasnya dan bukan pula objek atau karyanya. Bagi mereka, seni adalah habitus jiwa. Habitus ini dibentuk melalui penguasaan teori dan latihan praktis yang sesuai berkenaan dengan objek dan tujuan tertentu. Jadi, bisa dikatakan, habitus adalah hasil psikis dari dialektika teori dan praktik: praktik konkret didasarkan atas teori yang abstrak dan universal, sedangkan teori diperkaya melalui praktik. Atau, teori dibuat konkret melalui praktik, sedangkan praktik sendiri dibuat abstrak melalui teori. Hasil dari dialektika itu adalah habitus, dan itulah seni menurut al-Fārābī dan Ibn Sīnā. Aktivitas kesenian kemudian muncul dari habitus tersebut, namun pada dirinya aktivitas kesenian bukanlah seni itu sendiri. Seni sepenuhnya terjaga dalam habitus jiwa.

Salah satu temuan historis artikel ini adalah kaitan erat antara seni dan habitus yang telah al-Fārābī dan Ibn Sīnā tekankan. Sebagian peneliti tampak menyiratkan kaitan tersebut baru ditekankan oleh Ibn Khaldūn. Ini jelas tidak tepat. Sebagaimana telah saya singgung sekilas di atas, kaitan itu sudah muncul sejak Aristoteles dan kemudian ditekankan oleh al-Fārābī dan Ibn Sīnā.

### Daftar Pustaka

- Al-Fārābī. *Al-Manṭiq ‘inda al-Fārābī: Kitāb al-Burhān wa Kitāb Syarā’iḥ al-Yaqīn ma’a Ta’ālīq Ibn Bājah ‘alā al-Burhān*, ed. Mājid Fakhrī. Beirut: Dār al-Masyriq, 1987.
- Al-Fārābī. *Al-Maqūlāt*, dalam *al-Manṭiq ‘inda al-Fārābī*, ed. Rafīq al-‘Ajm. Beirut: Dār al-Masyriq, 1985.
- Al-Fārābī. *Iḥṣā’ al-‘Ulūm*, ‘Alī Bū Mulḥim. Lebanon: Dār wa Maktabat al-Hilāl, 1996.
- Al-Fārābī. *Kitāb al-Mūsīqā al-Kabīr*, ed. Ghaṭṭās ‘Abd al-Malik Ḥasyaba and Maḥmūd Aḥmad al-Ḥifnī. Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1967.
- Al-Fārābī. *Kitāb fī al-Manṭiq, al-Khiṭābah*, ed. Muḥammad Salīm Sālim Maṭba‘ah Dār al-Kutub, 1976.
- Al-Fārābī. *Risālah fī al-‘Aql*, ed. Maurice Bouyges, S. J. Beirut: Imprimerie Catholique, 1938.
- Al-Fārābī. *Risālah al-Tanbīh ‘alā Sabīl Taḥṣīl al-Sa’ādah*, ed. Saḥbān Khalīfāt. Oman: al-Jāmi‘ah al-Urduniyyah, 1987.
- Al-Kindi. *Fī al-Falsafah al-‘Ulā*, ed. Abū Rīdah, 25.11.
- Akasoy, Anna dan Alexander Fidora (ed.). *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*. Leiden: Brill, 2005.
- Aristoteles. *Posterior Analytics*, terj. Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Aristoteles. *Metaphysics*, terj. C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2016.
- Aristoteles. *Nicomachean Ethics*, terj. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 2014.
- Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. London: University of London Press, 1967.
- Gutas, Dimitri. “Medical Theory and Scientific Method in the Age of Avicenna”, dalam *Before and After Avicenna*, ed. David C. Reisman dan Ahmed H. Al-Rahim. Leiden: Brill, 2003.
- Gutas, Dimitri. “The Empiricism of Avicenna”, dalam *Oriens 40*. Leiden: Brill, 2012.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*. Leiden: Brill, 2014.

- Hayes, Josh. “The Arabic Reception of the *Nicomachean Ethics*”, dalam *Aristotle and the Arabic Tradition*, ed. Alwishah, Ahmed dan Josh Hayes. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Ibn Sīnā. *Al-Burhān*, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1956.
- Ibn Sīnā. *Al-Syifā’, al-Ṭabī‘iyyāt, al-Nafs*, ed. G. Anawātī dan Sa‘īd Zāyid. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kutub, 1975.
- Ibn Sīnā. *Al-Syifā’, al-Manṭiq, al-Khiṭābah*, ed. Muḥammad Salīm Sālim. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1954.
- Ibn Sīnā. *Al-Syifā’, al-Manṭiq, al-Maqūlāt*, ed. G. Anawātī dkk. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li Syu‘ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyyah, 1959.
- Ibn Sīnā. *Al-Syifā’, al-Manṭiq, al-Jadal*, ed. Aḥmad Fu‘ād al-Ahwānī. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Syu‘ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyyah, 1965.
- Ibn Sīnā. *Al-Syifā’, al-Ilāhiyyāt*, ed. G. Anawātī dan Sa‘īd Zāyid. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Syu‘ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyyah, 1960.
- Ibn Sīnā. *Isyārāt*, ed. Mojtaba Zarei. Qom: Bostan Ketab, 2002.
- Ibn Sīnā. *Al-Syifā’, al-Manṭiq, al-Qiyās*, ed. Sa‘īd Zāyid. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Syu‘ūn al-Maṭābi’ al-Amīriyyah, 1964.
- Janos, Damien. “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmā’ mushakkika* (and *tashkīk al-wujūd*).” *Oriens* 50 (2022).
- Kurniawan, Wawan. “Konsep Ilmu dan Dua Tingkat Klasifikasinya menurut Ibn Sīnā.” *REFLEKSI* 21, no. 1 (2022).
- Kleven, Terence. “Rhetoric, Poetics, and The *Organon*”, dalam *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Taylor, Richard C. dan Luis Xavier López-Farjeat. London: Routledge, 2021.
- Maftouni, Nadia. “Nature of Art in Fārābī’s Thought.” *Hekmat va Falsafeh* 8, no. 4 (2013).
- Menn, Stephen. “Physics as Virtue”, dalam *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. II, 1995.
- Naaman, Erez. “Nurture over Nature: Habitus from al-Fārābī through Ibn Khaldūn to ‘Abduh.” *Journal of the American Oriental Society* 137, no.1 (2017).
- Politis, Vasilis. *Aristotle and the Metaphysics* (London dan New York: Routledge, 2004).
- Parry, Richard. “*Episteme and Techne*”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Rodrigo, Pierre. “The Dynamic of Hexis in Aristotle’s Philosophy.” *Journal of the British Society for Phenomenology* 42, no. 1 (2011).
- Shields, Christopher. *Aristotle*. London: Routledge, 2014.
- Di Vincenzo, Silvia. *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madkhal of Avicenna’s Kitāb al-Syifā’*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Johansen, Thomas Kjeller. “Aristotle on the Logos of the Craftsman.” *Phronesis* 62, no. 2 (2017).
- Tsoula, Voula. “The Stoics on *Technê* and the *Technai*”, dalam ed. Johansen, Thomas Kjeller, *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: the Concept of Technê*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Vílchez, José Miguel Puerta. *Aesthetics in Arabic Thought: From Pre-Islamic Arabia through al-Andalus*. Leiden: Brill, 2017.
- Wardani. *Filsafat Islam sebagai Filsafat Humanis-Profetik*. Banjarmasin: IAIN Antasari Press, 2014.