



Relasi Kebahagiaan dan Spiritualitas dalam Pandangan Hikmah Muta'āliyah

oleh
Khairunnisa Marfuah
14.3.1.211.019

Pembimbing: Dr. Kholid Al-Walid

Skripsi diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat untuk
memperoleh gelar sarjana

PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM (STFI) SADRA
JAKARTA
2019

**“Relasi Kebahagiaan dan Spiritualitas dalam Pandangan Hikmah
Muta’aliyah”**

Disusun Oleh:
Khairunnisa Marfuah
14.3.1.211.019

Pembimbing: Dr. Kholid Al-Walid

SKRIPSI

Diajukan kepada STFI SADRA
Sebagai Syarat Untuk memperoleh Gelar Sarjana Agama

Skripsi ini adalah hasil karya sendiri. Kecuali kutipan-kutipan yang jelas sumbernya. Apabila terdapat kesalahan atau pun kekeliruan yang terdapat di dalam tulisan ini sepenuhnya tanggung jawab penulis. Penulis siap menerima konsekuensinya apabila ternyata laporan hasil penelitian ini bukan hasil karya sendiri.

Jakarta, 13 Agustus 2019

Khairunnisa Marfuah

ABSTRAK

Penelitian ini mencoba untuk melakukan analisis hubungan antara kebahagiaan dan spiritualitas. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan atau didasarkan pada sudut pandang filsafat Hikmah Mutaalimah. Sebagai hipotesis dalam penelitian ini bahwa terdapat kaitan erat anatar kebahagiaan dan spiritualitas. Hal itu, dikarenakan spiritualitas itu merupakan sebuah hubungan vertikal dan suatu langkah penyucian jiwa. Sejumlah kesimpulan utama yang bisa dicapai melalui penelitian ini bahwa spiritualitas merupakan faktor penentu dan pendukung kebahagiaan, tanpanya kebahagiaan sulit bahkan tidak akan didapatkan. Relasi keduanya bersifat fundamental. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dan bersifat deskriptif analitik. Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah pengumpulan data yang dilakukan melalui kepustakaan yaitu pengumpulan dokumen dan literatur-literatur terkait.

Kata kunci: Kebahagiaan, Spiritualitas, Hikmah Mutaalimah

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterai Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.¹

A. Konsonan

	z = ز	f = ف
b = ب	s = س	q = ق
t = ث	sh = ش	k = ك
th = ث	ṣ = ص	l = ل
j = ج	ḍ = ض	m = م
ḥ = ح	ṭ = ط	n = ن
kh = خ	ẓ = ظ	h = هـ
d = د	‘ = ع	w = و
dh = ذ	gh = غ	y = ي
r = ر		

B. Vokal

burhān

Pendek : a = َ ; i = ِ ; u = ُ

Panjang : ā = َ ; ī = ِ ; ū = ُ

Diftong : ay = َيا ; aw = َوا

C. Ta’ Marbutah (ة)

Ta’marbutah yang diidafkan (disambungkan dengan kata lain) ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله في ditulis *fi ma’rifat Allāh*. “Ta” marbutah yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi

¹ STFI Sadra, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Periode 2012-2017*, (Jakarta: Stfi Sadra, 2012) 42.

mudaf, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضيلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggandakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis *‘aqliyyah*, فعلية ditulis *fi‘liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti عدوّ ditulis *‘aduw*.

E. Kata sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis sesuai dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia seperti lafal سنة الله maka akan ditulis *sunnatullāh*, dan juga asma al-husna seperti عبدالرحمن maka akan ditulis *‘Abdurrahmān* dan جلال الدين maka akan ditulis *Jalāluddīn*.

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN	ii
LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIAT	iii
PEDOMAN TRANSLITERASI	iv
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI	ix
BAB I	
PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan	14
1. Identifikasi Masalah	14
2. Pembatasan Masalah	15
3. Rumusan Masalah	15
C. Tujuan Penelitian	16
D. Manfaat Penelitian	16
E. Kajian Pustaka	17
F. Metode Penelitian	19
1. Jenis Penelitian	19
2. Sifat Penelitian	19
3. Pengumpulan Data	20
G. Sistematika Penelitian	20
BAB II	
MAKNA KEBAHAGIAAN DAN SPIRIRTUALITAS	
A. Makna Kebahagiaan	23
1. Etimologi Kebahagiaan	24
2. Terminologi Kebahagiaan	25
B. Makna Spiritualitas	37
BAB III	
PRINSIP-PRINSIP DASAR HIKMAH MUTAALIYAH DAN	
FILSAFAT JIWA	
A. Prinsip Dasar Hikmah Muta'āliyah	47
1. Fundamentalitas Eksistensi (<i>Aṣālah al-Wujūd</i>)	48

2. Gradasi Eksistensi (<i>Tasykīk al-Wujūd</i>)	56
3. Gerak Trans-Substansial (<i>Harākah Jawhariyah</i>)	61
4. Kaustalitas	65
B. Filsafat Jiwa	70
1. Definisi Jiwa	72
2. Substansialitas Jiwa	75
3. Immaterialitas Jiwa	78
4. Relasi Jiwa dan Raga	85
5. Fakultas-fakultas Jiwa	94
6. Tingkatan Jiwa	

BAB IV

KEBAHAGIAAN DAN SPIRITUALITAS

A. Hakikat Kebahagiaan	100
1. Realitas Kebahagiaan	101
2. Tingkatan Kebahagiaan	107
3. Upaya Meraih Kebahagiaan	113
4. Sebab-sebab Penghalang Tercapainya Kebahagiaan	115
B. Relasi Kebahagiaan dan Spiritualitas	119
1. Spritualitas sebagai Faktor Kebahagiaan	119
2. Kebahagiaan Spiritualitas	126

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan	129
B. Saran	130

DAFTAR PUSTAKA	131
----------------	-----

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT Tuhan semesta alam yang baginya kesempurnaan mutlak dan kepemilikan segala hal. Berkat kasih sayang dan petunjuk-Nya peneliti dapat menyelesaikan skripsi ini. Shalawat dan salam terus menerus tercurah kepada manusia suci Muhammad Saww yang ia menjadi suri tauladan dan insan kamil yang nyata, serta keluarga suci, sahabat dan para pengikutnya hingga akhir zaman.

Segala perjuangan telah dilalui peneliti dan semua pihak yang turut membantu penelitian ini yaitu penelitian dengan judul "*Relasi Kebahagiaan dan Spiritualitas dalam Pandangan Hikmah Muta'āliyah*" sehingga dapat terselesaikan dengan baik dan telah disetujui. Harapan peneliti bahwa penelitian ini dapat berguna bagi semua kalangan masyarakat baik dalam kontribusinya dalam meraih kebahagiaan.

Demikian peneliti mempersembahkan skripsi ini kepada pembaca. Peneliti menyadari bahwa tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi, namun berkat dukungan dari semua pihak baik secara moril maupun materil, hambatan-hambatan tersebut dapat dilalui. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini peneliti menyampaikan ucapan terimakasih kepada:

1. Orangtua yaitu mama Dian Yuliasuti dan abi Busyairi Hurian Fahmi, nenek Atiah serta adik peneliti Dea dan Fadil dan seluruh keluarga peneliti yang selalu memberi dukungan, doa kepada peneliti serta selalu memberikan motivasi untuk terus maju dalam keadaan apapun.
2. Dr. Kholid Al-Walid selaku ketua STFI Sadra dan dosen pembimbing laporan penelitian yang telah mengorbankan waktunya untuk senantiasa membimbing, mengarahkan, mengoreksi, hingga peneliti dapat menyelesaikan laporan penelitian ini dengan baik..
3. Dani Nur Pajar M.Pdi selaku dosen pawa peneliti, yaitu orangtua pengganti peneliti di kampus.
4. Dr. Ammar Fauzi, Dr. Haidar Bagir, Dr. Cipta Bakti Gama, Dr. Benny Susilo, Dr. Nano Warno selaku dosen yang telah meluangkan waktunya dan membimbing peneliti dalam setiap langkah.

5. Para Staf Akademik yang ikut berpartisipasi demi kelancaran penelitian. Endang Sri Rahayu M.ud dan Zainal Abidin M.Ag selaku pengarah peneliti dalam hal pencarian buku di perpustakaan tercinta STFI Sadra.
6. Seluruh teman-teman AZ'14 terkhusus Prodi Aqidah dan Filsafat Islam serta AZ' Cewek dan teman-teman terdekat peneliti yang selalu berada disamping peneliti memberikan dukungan untuk terus maju dan tidak menyerah untuk mencapai masa depan.
7. Orang-orang terdekat yang terbentuk sebagai support sistem terus membantu dan mendorong dalam kebaikan, mood booster tercanggih dan terampuh. Semoga senantiasa berada dalam lindungan-nya, sehat jasmani dan rohani serta selalu diikuti kebahagiaan padanya.

Harapan penulis semoga dengan laporan penelitian ini, pembaca berkenan untuk memberik kritik juga saran yang membangun bagi peneliti hingga dapat mempelajari kesalahan tersebut dan memperbaiki kualitas tulisan di penelitian berikutnya.

Jakarta, 13 Agustus 2019
Peneliti

Khairunnisa Marfuah

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pada dasarnya motif di balik berbagai macam aktivitas hidup ini adalah rasa ingin memenuhi segala kebutuhan, keinginan dan merealisasikan berbagai tujuan dan ambisi, yang pada akhirnya akan mencapai kebahagiaan dan puncak kesempurnaan. Dalam kehidupannya tentu manusia selalu ingin mencari kebahagiaan, kebahagiaan yang menyeluruh, kebahagiaan yang tertinggi, universal *happiness* yang dalam ilmu etika disebut *Summum Bonum*.¹ Risalah terpenting agama samawi pun adalah mengantarkan manusia menuju kebahagiaan.² Secara fitrah manusia senantiasa menginginkan kebahagiaan bagi dirinya sendiri dan bukan menginginkan kesensaraan.³ Tidak ada manusia yang ingin menderita dan sengaja menempatkan dirinya pada keadaan yang mendorongnya ke gerbang kesensaraan.

Kita sepakat bahwa setiap orang pasti ingin bahagia, akan tetapi banyak sekali pandangan yang berbeda dalam memaknai dan mendefinisikan apa dan bagaimana itu kebahagiaan.⁴ Sebagai salah satu emosi positif yang sangat bermakna, terkadang kebahagiaan tidak dapat dilihat bentuknya kecuali melalui ekspresi yang eksplisit.⁵ Dalam KBBI kebahagiaan adalah kesenangan dan ketentruman hidup (lahir

¹Rachmat Djatnika, *Sistem Etika Islami (Akhlaq)*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996) hal 17

² Mujtaba Misbah, *Daur Ulang Jiwa* (Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2008) hal 9

³ Murtadhaa Muthahhari, *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran*, (Jakarta: Sadra Press, 2011) hal 133

⁴ Anand Krishna, *Soul Awareness*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006) hal 71

⁵ Wahyu Rahardjo, *Kebahagiaan Sebagai Suatu Proses Pembelajaran*, dalam *Jurnal Penelitian Psikologi*, No.2, Vol 12 Desember 2007(Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2007) hal 127

batin); keberuntungan; kemujuran yang bersifat lahir batin.⁶ Kebahagiaan dapat didefinisikan dengan sangat subjektif dan berbeda-beda pada setiap orang. Oleh karena itu, tak jarang seseorang salah mengartikan kebahagiaan.

Konsep kebahagiaan merupakan diskursus tema yang telah didiskusikan sepanjang sejarah pengetahuan. Dalam filsafat Barat kebahagiaan seringkali dikategorikan pada pembahasan etika. Berbeda pada filsafat Islam, pembahasan kebahagiaan seringkali menjadi bagian dalam pembahasan eskatologi atau maad. Walaupun kebahagiaan merupakan tujuan akhir manusia, tetap saja diperlukan usaha untuk mendapatkannya. Pandangan mengenai kebahagiaan dipengaruhi kuat oleh *world view* dan dasar pemikiran ontologis seseorang. Kaum materialisme dengan dasar ontologis materi mesti menganggap bahwa kebahagiaan terletak pada materi dan untuk kaum rasionalisme mengatakan bahwa realitas kebahagiaan hanya dapat digapai dengan akal atau logika.⁷ Melalui dasar pemikirannya ini, dapat dilihat cara seseorang dalam menggapai kebahagiaannya. Pandangan bahwa kebahagiaan adalah sesuatu yang materi mendorong seseorang menggapai kebahagiaan dengan cara-cara seperti menumpuk harta kekayaan sampai melakukan korupsi. Pandangan yang salah mengenai kebahagiaan justru akan membawa manusia pada kesensaraan.

Pandangan filosof berkenaan dengan kebahagiaan sangat beragam. Socrates pernah bertanya pada murid-muridnya tentang tujuan akhir bagi kehidupan manusia atau apa yang sungguh-sungguh baik bagi manusia, tapi ia sendiri tidak memberikan jawaban yang jelas atas pertanyaan itu. Kemudian Aristippos menjawab: yang sungguh baik bagi manusia adalah

⁶ Tim Redaksi KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. 3, cet.3, (Jakarta, Balai Pustaka, 2005) hal 87

⁷ Rasid, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2013) Hal 11

kesenangan.⁸ Ia berpendapat sejak kecil manusia telah tertarik pada kesenangan dan ketika telah tercapai ia tidak mencari sesuatu yang lain. Dari Aristippos lah lahir pandangan Hedonisme. Hedonisme dari kata bahasa Inggris *hedonism* berasal dari kata Yunani *hedone* yaitu kesenangan, kenikmatan. Hedonisme adalah ajaran atau pandangan bahwa kesenangan atau kenikmatan merupakan tujuan hidup dan tindakan manusia, atau harus merupakan tujuan hidup dan tindakan manusia.⁹ Pandangan inilah yang secara sadar dan tidak sadar dianut oleh kebanyakan manusia.

Kebahagiaan seringkali diartikan sebagai tujuan akhir manusia. Aristoteles pun mengatakan demikian bahwa kebahagiaan adalah tujuan terakhir manusia.¹⁰ Pandangan lain yang lebih spesifik adalah menyebut kebahagiaan sebagai tujuan akhir manusia dengan menerapkan kemampuan tertinggi manusia yaitu berpikir. Manusia memiliki 3 fakultas jiwa yaitu jiwa tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa rasional. Dalam bukunya *Nicomachean Ethics* Aristoteles mencoba menjelaskan bahwa fungsi dan kemampuan tertinggi manusia adalah pada jiwa rasionalnya. Hal itulah yang membedakan manusia dengan yang lainnya, sehingga kebahagiaan dapat diperoleh dengan mengaktualkan jiwa rasionalnya.¹¹

Hal ini juga selaras dengan pandangan Ibn Sina yang mengatakan kebahagiaan adalah berubahnya atau sempurnanya potensialitas menjadi aktualitas, seperti sempurnanya daya syahwati adalah kelezatan, sempurnanya kemarahan adalah keunggulan, dan kesempurnaan jiwa adalah terlepas dari

⁸ K Bertens, *Etika* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001) hal 235

⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000) hal 282

¹⁰ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997) Hal 32

¹¹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics* diterjemahkan oleh Kenyowati, (Jakarta: Teraju, 2004) hal 13-14

materi.¹² Ibn Sina merelasikan kebahagiaan dengan fakultas jiwa manusia. Kebahagiaan tertinggi pun ada pada fakultas tertinggi manusia yaitu jiwa rasional. Keduanya begitu menekankan peran akal dalam mencapai kebahagiaan.

Selain itu Aristoteles juga mengungkapkan pendefinisian kebahagiaan pada dua model, yaitu:

For the former thing it is some plain and obvious thing, like pleasure, wealth, or honour, the differ, however from one another and often even same man identifies it with different things, with health when he is ill, with wealth when he is poor,....¹³

Dalam ungkapannya, Aristoteles secara tidak langsung menjelaskan bahwa ada kebahagiaan yang secara gamblang dan mendasar dapat disepakati juga dipahami semua orang seperti hal yang menyenangkan dan kekayaan. Dan pada model kedua kebahagiaan itu dilihat dengan relasinya pada keadaan yang dialami manusia, seperti ketika seseorang sedang sakit, ia menganggap kebahagiaan adalah kesehatan, ketika miskin dan keadaan ekonomi yang terdesak menganggap kebahagiaan adalah harta dan kekayaan. Dengan makna ini kebahagiaan menjadi relatif berdasarkan relasinya.

Adapun dalam pandangan Ibn Miskawih kebahagiaan merupakan kesempurnaan dan akhir kebaikan, ia adalah kebaikan yang paling utama diantara seluruh kebaikan yang lainnya.¹⁴ Ibn Miskawih lebih merelasikan kebahagiaan kepada etika dan perbuatan baik. Dan dengan perbuatan baik itulah manusia dapat mencapai kebahagiaannya. Selain menekankan

¹² Ibn Sinā, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, (Tehran: Islamic Studies Institute, 1984) hal 109

¹³ Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, translated by David Ross (New York: Oxford University Press, 2009) hal 5

¹⁴ Abu Ali Akhmad Al-Miskawih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Buku Daras Pertama tentang Filsafat Etika*, diterjemahkan oleh Helmi Hidayat (Bandung: Mizan, 1994) Hal 91

pada akal, Aristoteles juga di beberapa tempat menyebut bahwa kebahagiaan sebagai bentuk hidup yang baik dan kebajikan.¹⁵

Terdapat pandangan lain yang menekankan kebahagiaan pada relasinya dengan ketuhanan. Salah satunya adalah Thomas Aquinas. Ia memang mendefinisikan kebahagiaan sebagai tujuan akhir manusia, akan tetapi ia berbeda dengan Aristoteles dalam memandang kebahagiaan tertinggi. Menurut Thomas Aquinas manusia mencapai kebahagiaan dalam *contemplatio*, dalam memandang Yang Ilahi. Satu-satunya yang memuaskan manusia adalah pemandangan Nilai Tertinggi dan Abadi, Tuhan sendiri. Tuhan bukan realitas inderawi, maka pandangan yang membahagiakan hanya dapat tercapai di alam baka tempat manusia bertemu muka dengan Tuhan.¹⁶ Dalam filsafat Islam, pandangan Al-Ghazali mengenai kebahagiaan juga erat kaitannya dengan ketuhanan. Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan manusia adalah kebahagiaan yang bersifat akhirat (*as-sa'adat al-ukhrawiyyah*). Kebahagiaan tersebut memiliki empat ciri khas yaitu berkelanjutan tanpa akhir, kegembiraan tanpa duka cita, pengetahuan tanpa kebodohan, dan kecukupan yang tak membutuhkan apa-apa lagi guna kepuasan yang sempurna. Ia percaya bahwa tempat kebahagiaan semacam itu ialah surga.¹⁷

Seringkali kebahagiaan cenderung diartikan dengan kesenangan sesaat.¹⁸ Kebahagiaan berbeda dengan kesenangan. Kesenangan dalam mencapai keinginan biasanya bersifat sementara. Jalaluddin Rakhmat mengatakan syarat penting bagi kebahagiaan adalah kelestarian atau menetapnya (*permanence*)

¹⁵ Aristoteles, *Nikomachean Ethics* diterjemahkan oleh Kenyowati, hal 16.

¹⁶ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, Hal 82-83

¹⁷ M Abul Quasem, *Etika Al-Ghazali*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1975) hal

¹⁸ Ali Ahmad Yenuri, *Jiwa Rasional dan Praktis sebagai Sarana Mencapai Kebahagiaan*, dalam jurnal Studi Islam Miyah Vol.XI No. 01 Januari tahun 2016, (Gresik: Institut Keislaman Abdullah Faqih, 2016) hal 106

perasaan itu dalam diri.¹⁹ Al-Ghazali juga sangat mengecam pandangan umum filsafat Barat hedonisme yang berpendapat bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk menikmati kesenangan dan kenikmatan. Pandangan ini dibantah Al-Ghazali dengan menyuguhkan dua alasan. Pertama bahwa kesenangan di dunia hanyalah bersifat sementara, kehidupan didunia tidak sampai seperseribu kehidupan abadi di akhirat. Kedua bahwa dunia ini tidak murni, tiap bentuknya tidak sempurna dan bercampur dengan kesakitan.²⁰

Dengan ragam pandangan filosof tentang kebahagiaan ini, sangat disayangkan tetap saja dalam praktiknya seringkali kebahagiaan diselaraskan dengan materi dan kekayaan. Orang mau menumpuk kekayaan sebanyak mungkin karena kekayaan dianggap menjamin kebahagiaan.²¹ Pergeseran pandangan atau orientasi kebahagiaan yang hanya terbatas pada materi terbentuk bukan tanpa sebab. Hal itu karena terjadinya kekacauan besar pada zaman ini. Haidar Bagir menyebutkan bahwa kekacauan zaman ini juga disebabkan oleh perkembangan teknologi komunikasi massa yang mulai terasa bergerak di luar kendali.²² Kemajuan teknologi juga mengakibatkan terjadinya perubahan pola hidup manusia menjadi lebih pragmatis, hedonis dan sekular.²³ Modernisasi yang kemudian diikuti globalisasi yang tidak terbendung memunculkan kesulitan-kesulitan baru dalam kehidupan, mulai dari meningkatnya gaya hidup materialistik dan hedonistik, sampai pada disorientasi dan dislokasi sosial,

¹⁹ Jalaluddin Rahkmat, *Meraih Kabahagiaan* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2004) hal 25

²⁰ M Abul Quasem, *Etika Al-Ghazali*, Hal 48

²¹ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, hal 30

²² Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2017) hal 2

²³ Muhammad Ngafifi, *Kemajuan Teknologi dan Pola Hidup Manusia dalam Perspektif Sosial Budaya*, dalam *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, Vol 2, No. 1 (Yogyakarta: Universitas Negri Yogyakarta, 2014) hal 33

politik dan budaya.²⁴ Dampaknya juga sebuah kemajuan ekonomi yang terlalu menekankan pada upaya pemenuhan berbagai keinginan material telah menyebabkan sebagian warga masyarakat menjadi kaya materi tetapi miskin dalam rohani.²⁵ Materi lebih diperhatikan, padahal tujuan manusia merupakan sesuatu yang non-materi. Kita terkondisikan untuk selalu sibuk bergulat dengan pikiran dan kegiatan yang berkaitan langsung dengan sukses materi. Murtadha Muthahhari dalam bukunya menyebut bahwa di dalam hidupnya manusia memerlukan tujuan-tujuan nonmaterial, baik dia sebagai individu maupun sebagai makhluk sosial.²⁶

Dalam beberapa penelitian semakin maju peradaban manusia, terasa semakin sulit kebahagiaan didapatkan. Hal tersebut terlihat dari hasil penelitian World Happiness Report yang diterbitkan oleh UN SDSN (United Nation Sustainable Development Solution Network) dan menunjukkan bahwa tingkat kebahagiaan masyarakat Indonesia mengalami penurunan dari 2015 hingga 2018. Dari laporan tersebut pada tahun 2015 Indonesia masuk dalam peringkat 74, lalu pada 2016 menjadi 79 dan pada tahun 2018 mendapat peringkat 96. Ada enam variabel yang digunakan untuk mengukur World Happiness Report yaitu PDB (Product Domestic Bruto) per kapita, angka harapan hidup, bantuan sosial, kebebasan sosial, persepsi korupsi dan kemurahan hati.²⁷

Adapula penelitian lain dari IPSOS Global sebuah perusahaan riset di Toronto Kanada yang bekerja sama dengan

²⁴ Martin Van Bruinessen, Julia Day Howell, *Urban Sufism*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008) Hal IV

²⁵ Muhammad Ngafifi, *Kemajuan Teknologi dan Pola Hidup Manusia dalam Perspektif Sosial Budaya*, hal 42

²⁶ Murtadha Muthahhari, *Mengapa Kita Diciptakan?* (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013) hal 45

²⁷ <https://www.bbc.com/gaya-hidup/20180329074022-277-286709/studi-rangking-kebahagiaan-indonesia-di-dunia-jeblok> diakses tanggal 19 november 2018 jam 11:30

majalah “What Make You Happy”. Mereka membuat penelitian tentang kebahagiaan di 24 negara. Hasilnya menunjukkan bahwa negara-negara yang mengaku kurang bahagia adalah negara-negara yang maju atau kaya yaitu Hungaria (6%), Korea Selatan (7%), Rusia (8%), Spanyol (11%), Italia (13%), Polandia dan Perancis masing-masing 15% dan seterusnya.²⁸ Hal ini menarik, mengingat bahwa negara maju semestinya lebih berpeluang besar menciptakan kebahagiaan karena dengan mudah memenuhi kebutuhan masyarakat dengan kemajuannya. Data ini juga dapat membantah pandangan bahwa kemajuan dan kekayaan dapat menjamin kebahagiaan.

Masyarakat modern saat ini dihadapkan pada masalah krisis dalam memaknai kehidupan. Kemakmuran, kemajuan teknologi, kemudahan dalam penyelenggaraan kehidupan sehari-hari, dan kompetisi yang ketat telah melahirkan tekanan yang terkadang tidak tertahankan dan semua ini mengakibatkan manusia modern teralienasi dari dirinya sendiri.²⁹ Alienasi adalah keadaan merasa terasing (terisolasi), penarikan diri atau pengasingan diri dari kelompok atau masyarakat.³⁰ Keadaan inilah yang terjadi di tengah-tengah masyarakat modern. Manusia mengalami krisis dalam memaknai kehidupan sampai kehilangan jati dirinya. Keadaan ini melahirkan anggapan bahwa kehidupan ini absurd yaitu tidak bermakna.

Pemikiran mengenai absurdisme menonjol pada filosof eksistensialisme seperti Sartre, Kierkegaard, dan Jasper.³¹ Pandangan bahwa kehidupan ini absurd, tidak bermakna dan

²⁸ Taufik Kasturi, *Meningkatkan Kesejahteraan Psikologis Masyarakat Indonesia: Tinjauan Psikologi Islam* dalam Prosiding Konferensi Nasional Peneliti Muda Psikologi Indonesia Vol 1 No 1 (Jakarta: UHAMKA, 2016) hal 1

²⁹ Haidar Bagir, *Tasawuf di Indonesia*, Seminar on Islamic Philosophy and Misticism, hal 27

³⁰ KBBI V

³¹ Snestha, *The Myth of Sisyphus: A Philosophical Journey Through The Realms of The Absurd* dalam Jurnal Labyrinth Vol.4 No.3 (Gwalior: Autonomous Collage, 2013) hal 126

pencarian tujuan hidup manusia akan berakhir kegagalan bertentangan dengan pandangan bahwa kebahagiaan adalah tujuan hidup manusia. Seseorang yang percaya bahwa hidup ini tidak bermakna akan sulit mendapatkan kebahagiaannya. Albert Camus juga memiliki pandangan absurdisme. Ia menuangkan pandangan absurditas dalam karya-karya yang ia tulis. Dalam buku *Le Myth de Sisyphe* Camus menceritakan kisah Sisypus sebuah mitologi Yunani. Dalam kisah itu ia menggambarkan absurdisme yang sejati. Camus menjuluki Sisypus sebagai pahlawan absurdisme.³² Dalam cerita itu Sisypus dikutuk dengan mendorong batu dari bawah sampai ke puncak gunung, dimana batu itu akan jatuh kembali karena beratnya sendiri.³³ Hukuman itu dijatuhkan untuk selamanya, sehingga Sisypus tidak memiliki harapan lain selain menjalankan hukuman itu. Camus membandingkan kisah Sisypus dengan seorang pekerja dengan rutinitas pekerjaan yang sama setiap hari dan berada pada lingkaran absurditas. Camus mengatakan bahwa satu-satunya cara untuk menjalani hidup ini adalah dengan melawan absurditas.

Di akhir kisahnya tentang Sisyphus, Camus mengatakan bahwa kita harus menganggap bahwa ia bahagia.³⁴ Pemikiran absurdisme Camus, menyebabkan ia beranggapan bahwa kebahagiaan itu tidak benar-benar ada dan kebahagiaan hanyalah sebuah anggapan dan absurd. Alienasi yang terjadi pada masyarakat modern kemudian berkembang pada absurdisme, berujung pada anggapan bahwa kehidupan itu tidak bermakna dan kebahagiaan itu tidak benar-benar ada. Hal ini akan berdampak pada perjalanan kesempurnaan manusia, ia akan kehilangan tujuan hidupnya yaitu kebahagiaan dan tidak percaya itu ada.

³² Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* (London: Penguins Books, 2000 (Jakarta: Gramedia, 1999) hal 108

³³ Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, hal 107

³⁴ Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* (London: Penguins Books, 2000) hal 111 *Mite Sisifus* (Jakarta: Gramedia, 1999) hal 154

Disamping pandangan absurdisme yang berujung pada keraguan akan eksistensi kebahagiaan, hedonisme yang secara sadar dan tidak sadar dianut oleh banyak masyarakat sedikit demi sedikit kehilangan ketenarannya. Tema berkenaan dengan spiritual sedang marak dibahas. *Spiritual* berasal dari Bahasa Inggris *Spiritual*, Bahasa Latin *spiritualis*, kata tersebut berasal dari kata *spirirtous* yang artinya roh.³⁵ Sehingga spiritual artinya rohani atau batin. Esensi dari spiritualitas adalah hubungan antara makhluk hidup dengan sesuatu yang transenden dan suci.³⁶ Di Barat pun, sedemikian banyaknya perhatian tertuju pada metafisika dan spiritualitas.³⁷ Lahir kecenderungan baru terhadap mistisisme dan spiritualitas di kalangan masyarakat modern.³⁸ Haidar Bagir mengatakan bahwa fenomena ini merujuk kepada apa yang diyakini sebagai fitrah spiritual manusia.³⁹ Tak jarang seseorang yang telah berada di puncak kejayaan materi dan dengan mudah mendapatkan apapun di dunia ini merasakan kekosongan yang mendalam di dalam dirinya. Kekosongan yang dirasakan ketika manusia justru telah mencapai kemakmuran material seolah mengajarkan betapa kebahagiaan sesungguhnya tidak terletak disana, melainkan dibagian yang lebih bersifat spiritual.⁴⁰ Masyarakat modern seolah mengambil jalan spiritualitas sebagai solusi dari kekosongan dan ketidakhagiannya. Ia menyadari bahwa kebahagiaan yang ia cari tidak terletak pada materi.

³⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal 1034

³⁶ Chandra Muzaffar, *What Is Spirituality* dalam jurnal *Islam and Civilisational Renewal* Vol 5 No 2 April (Malaysia: International Institute Of Advanced Islamic Studies (IAIS), 2014) hal 261

³⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983) Hal 82

³⁸ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2017) Hal 39

³⁹ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Hal 39

⁴⁰ Muhammad Anis, *Spiritualitas di Tengah Modernitas Perkotaan* Jurnal Bayan Vol.II No.4 (Jakarta: Islamic Culturer Center, 2013) hal 10

Pada zaman modern ini mereka yang merasakan kekosongan dan tak mendapatkan kebahagiaan mulai giat menumbuhkan sisi spiritualitasnya. Gedung-gedung mewah di Jakarta dan kota-kota besar di Indonesia mulai gemar menyelenggarakan pengajian dan dzikir. Di sejumlah kawasan elit di beberapa rumah mewah juga kerap diadakan acara dzikir dan pengajian tasawuf yang dihadiri selebritis.⁴¹ Dunia modern menyaksikan aneka ragam manusia dan organisasi yang mencoba memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual manusia modern, mulai dari guru-guru dan organisasi-organisasi.⁴² Fenomena “hijrah” yang saat ini marak terjadi juga merupakan suatu tanda pergeseran kesadaran masyarakat bahwa kebahagiaan dan kedamaian bukanlah terpenuhinya materi. Banyak masyarakat modern mencari kebahagiaannya hanya pada hal-hal yang materi dan menjauh dari jalan spiritual. Sains dan teknologi yang keseluruhan memakai metode empiris tidak dapat memenuhi dan memberikan kepuasan kepada masyarakat modern, sehingga masyarakat modern merasa kosong dan tak memiliki arti kehidupan.⁴³ Haidar Bagir mengatakan kebahagiaan tidak bersifat fisik, bahkan psikologis – jika *psyche* dipahami secara dangkal sebagai kumpulan gejala yang semata-mata bersifat *conscious*-serebral belaka. Kebahagiaan sepenuhnya bersifat spiritual-meski tak mesti selalu sama dengan hal-hal yang bersifat keagamaan formal- yakni yang terkait dengan hati.⁴⁴ Dalam hal ini Haidar Bagir bukan hanya menyebutkan adanya relasi antara kebahagiaan dan spiritualitas, akan tetapi kebahagiaan itu memang bersifat spiritual.

⁴¹ Muhsin Labib, *Hati-hati* di <https://muhsinlabib.com/hati-hati> di akses tanggal 15 Februari 2019 pada jam 21:47

⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* Hal 86

⁴³ Rased, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2013) Hal 1

⁴⁴ Haidar Bagir, *Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2012) hal 9

Pembahasan kebahagiaan memang merupakan titik temu atau lompat dari filsafat murni pada filsafat aplikatif yaitu teoritis menjadi praktis, sehingga tak jarang permasalahannya kita temukan pada level praktis. Dari paparan diatas, terdapat permasalahan dalam diskursus kebahagiaan. Pertama, krisis kebahagiaan dan keraguan akan eksistensi kebahagiaan. Masalah pertama menghasilkan pertanyaan Apakah kebahagiaan itu benar-benar ada atau hanya anggapan bahkan tidak ada? ini karena banyak orang yang tidak bahagia. Kedua, hedonisme yang menganggap kebahagiaan hanya terbatas pada kesenangan materi. Sehingga kita bertanya apa itu kebahagiaan hakiki dan apakah kebahagiaan itu hanya terkait dunia ini atau kehidupan setelah dunia(*maad*)? Ketiga, fenomena spiritualitas yang dianggap sebagai solusi dari ketidakbahagiaan. Dari masalah ini kita bertanya, adakan relasi antara spiritualitas dan kebahagiaan, bagaimana mencapainya(apakah dengan spiritualitas atau tidak)? Penulis merasa perlu untuk melakukan penelitian dan menemukan jawaban atas permasalahan-permasalahan tersebut.

Untuk menyelesaikan masalah-masalah tersebut, penulis menggunakan pandangan Hikmah Muta'aliyah. Hikmah Muta'aliyah dianggap sebagai pemikiran yang paling komprehensif dan merupakan puncak dalam filsafat Islam. Hikmah Muta'aliyah digagas oleh Mulla Sadra. Mulla Sadra tidak dapat diragukan lagi, pemikirannya yang bagi sebagian pemikir filsafat dianggap sebagai puncak evolusi pemikiran filsafat sebelumnya.⁴⁵ Filsafatnya yang dikenal Hikmah Muta'aliyah memiliki bangunan yang utuh karena seluruh prinsip dan pemikiran filsafat yang dibangun Mulla Sadra saling terkait satu sama lain, dengan prinsip dasar yang membentuk keseluruhan bangunan filsafatnya didasarkan pada satu prinsip,

⁴⁵ M.M Sharif, *A History of Muslem Philosophy*,(Jerma: Rutgers University, 1966) hal 939

yaitu Wujud.⁴⁶ Hikmah muta'aliyah merupakan pemikiran filsafat Islam yang berhasil mengharmonisasikan atau mensintesis wahyu yaitu al-Quran, *al-burhān*, dan *al-irfān*.⁴⁷ Karya-karyanya tak hanya di bidang filsafat tapi juga tafsir.

Sesuai dengan dasar bangunannya dalam Hikmah Muta'aliyah kebahagiaan bagi Sadra adalah kesempurnaan wujud.⁴⁸ Pandangan ini juga didasarkan dengan konsep gradasi wujud miliknya. Semakin berkualitas wujud dan berada di tingkat gradasi yang tinggi maka berbanding lurus dengan tingkat kebahagiaan seseorang. Kualitas wujud yang paling tinggi adalah wujud *Al-Haqq* sebagai sumber awal kemudian wujud diferensial intelektual (*Mufāriqat al-'Aqliyyāh*), kemudian wujud jiwa dan yang paling rendah adalah beragam objek wujud yaitu materi pertama, waktu, gerakan, kemudian forma fisik, beragam makhluk (*Thaba'i*), baru kemudian jiwa.⁴⁹ Jika jiwa mengalami transformasi kesempurnaan, akan menjadi kuat sehingga ikatannya dengan raga materi menjadi hilang, kemudian kembali ke substansi hakikinya dan substansi sumbernya serta akan merasakan kebahagiaan yang tidak akan mungkin dapat disifati atau dibandingkan dengan kenikmatan fisik karena sebab dari kenikmatan pada tingkat ini lebih kuat dan lebih utama.⁵⁰ Dalam pandangan kebahagiaannya, Mulla Sadra menekankan bahwa wujud adalah kebaikan dan kebahagiaan.⁵¹ wujud merupakan pondasi dari segala sesuatu dan tidak ada sesuatu yang lain selain wujud, sehingga dengan ini kebahagiaan itu benar adanya dan bukan hanya sebuah anggapan baginya. Mulla Sadra juga mengklasifikasikan

⁴⁶ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal 33

⁴⁷ Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2003) hal 913

⁴⁸ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 225

⁴⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 225

⁵⁰ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, Hal 226

⁵¹ Sadr Al-Din Muhammad As-Syirazi, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turast al-Arabi, 2002) hal 105

kelompok yang terhalang dari kebahagiaan karena ia tidak mendapatkan pengetahuan. Salah satu dari kelompok itu adalah orang-orang yang hanya mementingkan spiritualitasnya sebatas dzikir dan beribadah semata, tanpa melakukan aktivitas intelektual. Kebahagiaan memang bersifat spiritual, karena jiwa yang merupakan subjek atau yang merasakan kebahagiaan. Dengan ini penulis akan menggunakan pandangan Hikmah Muta'aliyah dalam melihat relasi kebahagiaan dan spiritualitas.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang diatas dapat kita identifikasi. Setiap manusia pasti ingin dan mencari kebahagiaan. Begitu banyak perspektif dan pendapat yang mendefinisikan apa itu kebahagiaan. Definisi tersebut dapat bersifat subjektif, objektif dan universal. Pemaknaan kebahagiaan yang berhenti pada aspek materi seperti bahagia adalah memiliki kekayaan yang melimpah merupakan konsep yang banyak dipahami manusia, padahal itu sebuah pemaknaan yang salah. Bahkan bagi Albert Camus kebahagiaan hanya anggapan yang artinya kebahagiaan tidak nyata dan hakiki. Tak jarang mereka yang telah berada di puncak kejayaan materinya tetap merasa kosong dan hampa. Sehingga kemudian mereka menyadari bahwa kebahagiaan bukanlah terletak pada materi. Mereka yang menyadari itu kemudian mulai memupuk dan menumbuhkan kembali spiritualitas dalam dirinya. Mereka mulai mengikuti kegiatan-kegiatan yang bersifat spiritual dan menganggap hal itu dapat menunjang kebahagiaannya.

Maka dalam penelitian ini, yang menjadi identifikasi masalah adalah konsep kebahagiaan yang dianggap sebagai sesuatu yang tidak nyata dan seringkali

diartikan dengan materi. Hal lain yaitu spiritualitas yang dianggap sebagai solusi dari kehampaan dan kekosongan walaupun telah di puncak kejayaan materi. Sehingga penulis ingin mengetahui sudah benarkah konsep kebahagiaan dan anggapan tentang kebahagiaan ini, lalu sejauh mana spiritualitas dapat berperan dalam meraih kebahagiaan.

2. Pembatas Masalah

Dari identifikasi masalah yang telah penulis paparkan di atas, terdapat beberapa masalah yang dapat diteliti. Untuk lebih memfokuskan penelitian maka perlu kiranya pada batasan masalah. Penelitian ini hanya membahas persoalan menyangkut kebahagiaan dan spiritualitas dalam pandangan Hikmah Muta'āliyah.

3. Rumusan Masalah

Bertolak dari identifikasi dan batasan di atas, maka masalah penelitian ini dapat dirumuskan dalam pertanyaan primer berikut:

“Bagaimana relasi kebahagiaan dan spiritualitas dalam pandangan Hikmah Muta'āliyah?”

Dalam rangka meneliti dan menjawab pertanyaan ini, penulis mengurainya ke dalam beberapa pertanyaan sekunder berikut:

- a. Apakah makna dari kebahagiaan dan spiritualitas?
- b. Prinsip dasar apa saja dalam Hikmah Muta'āliyah yang berpengaruh dalam kebahagiaan?
- c. Prinsip jiwa apa saja yang berpengaruh dalam kebahagiaan?
- d. Seperti apa bentuk keterhubungan antara kebahagiaan dan spiritualitas?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian adalah:

1. Untuk mengetahui pembahasan mengenai makna kebahagiaan dan spiritualitas.
2. Untuk mengetahui prinsip dasar apa saja dalam Hikmah Muta'aliyah yang berpengaruh pada konsep kebahagiaan.
3. Untuk mengetahui prinsip jiwa apa saja yang berpengaruh pada konsep kebahagiaan.
4. Untuk mengetahui bagaimana bentuk keterhubungan kebahagiaan dan spiritualitas.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini dapat kita rasakan dalam tiga hal. Yakni manfaat untuk diri penulis, manfaat untuk masyarakat dan manfaat untuk ilmu pengetahuan.

Manfaat untuk diri sendiri, penelitian ini diajukan sebagai syarat bagi penulis untuk mendapatkan gelar sarjana agama di STFI Sadra. Kemudian, penelitian ini juga memberikan pelajaran dan pelatihan profesi sebagai seorang peneliti dibidang filsafat dan pemikiran keislaman.

Adapun manfaat untuk masyarakat, penelitian ini akan menambah khazanah ilmiah dunia akademis khususnya dalam pembahasan berkenaan dengan kebahagiaan, secara spesifik berkenaan tentang kebahagiaan dan spiritualitas.

Manfaat untuk ilmu pengetahuan, bahwa penelitian ini memberikan diskursus baru untuk pada kemudian mampu dikembangkan lagi menjadi lebih luas. Kemudian dapat menjadi bahan kajian dan sumber inspirasi serta sumber referensi bagi

kalangan akademisi yang mengkaji filsafat khususnya terkait kebahagiaan dan spiritualitas.

E. Kajian Pustaka

Adapun beberapa tulisan yang berkaitan dengan tema penelitian yaitu pengaruh kepercayaan pada kehidupan setelah kematian terhadap tindakan moral dalam pandangan MT Misbah Yazdi adalah sebagai berikut:

1. *Akhlaq sebagai Sarana Mencapai Kebahagiaan dalam Perspektif Psikologi Ibn Miskawaih* karya Rifyal Novalia⁵²

Penelitian ini merupakan sebuah tesis. Didalamnya peneliti membahas tentang mencapai kebahagiaan melalui akhlaq perspektif Ibn Miskawih. Dikatakan bahwa tanpa akhlaq yaitu perkara baik dan buruk kebahagiaan tidak mungkin dapat diraih. Semakin seseorang berakhlaq baik maka semakin terbuka besar peluangnya untuk bahagia. Pada hakikatnya kebahagiaan mengandung makna kehidupan yang baik.

2. *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina* karya Rasid⁵³

Sebagaimana judulnya, dalam tesis ini penulis menjelaskan tentang konsep Ibn Sina tentang kebahagiaan. Ibn Sina mendefinisikan kebahagiaan merupakan segala sesuatu yang aktual di dalam realitas. Kebahagiaan bukanlah sesuatu yang sebentar dan sementara melainkan abadi dan tidak dapat dirubah. Macam-macam kebahagiaan dibagi berdasarkan dengan fakultas jiwa manusia dan kebahagiaan tertinggi adalah kebahagiaan intelektual. Kebahagiaan akan sempurna ketika badan dan jiwa telah terpisah.

⁵² Rifyal Novalia, *Akhlaq sebagai Sarana Mencapai Kebahagiaan dalam Perspektif Psikologi Ibn Miskawaih*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatulla, 2014)

⁵³ Rasid, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2013)

3. *Konsep Jalaluddin Rakhmat tentang Kebahagiaan Tertinggi Manusia karya Saleh*⁵⁴

Penelitian ini merupakan sebuah tesis yang menjelaskan tentang kebahagiaan tertinggi perspektif Jalaluddin Rakhmat. Pola penjelasannya adalah dengan merujuk pada al-Quran dan hadits, menyertakan hasil riset dan pendapat pakar, menggunakan pengalaman hidup dan pendapat pribadi dan membumikan uraian dengan *action plan*. Kebahagiaan tertinggi disebut dengan *al-sa'adah* yang berdimensi keakhiratan dan keduniaan serta berpengaruh pada *nafsiyyah*. Implikasi atau dampak sosial dari kebahagiaan tertinggi adalah aktualisasi seluruh potensi dan menyatu dengan masyarakat.

4. *Happiness According to The Viewpoint of Mulla Sadra and Aristotle karya Hojjatollah Raftari dan Najaf Gholi Habibi*.⁵⁵

Penelitian ini merupakan sebuah artikel di dalam Jurnal of Applied Science and Agriculture, 10(6) terbitan April 2015. Pada tulisan ini, peneliti menyajikan pandangan kebahagiaan perspektif Mulla Sadra dan Aristoteles. Terdapat kesamaan dan perbedaan diantara kedua tokoh tersebut dan peneliti menyajikan hal itu.

5. *Kebahagiaan Hakiki dalam Pandangan Mulla Sadra karya Fikriyah*⁵⁶

Penelitian ini merupakan sebuah tesis yang memaparkan kebahagiaan hakiki dalam pandangan Mulla Sadra. Dalam

⁵⁴ Saleh, *Konsep Jalaluddin Rakhmat tentang Kebahagiaan Tertinggi Manusia*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2015)

⁵⁵ Hojjatollah Raftari dan Najaf Gholi Habibi, *Happiness According to The Viewpoint of Mulla Sadra and Aristotle* dalam Jurnal of Applied Science and Agriculture, 10(6), April (North Carolina: AENSI, 2015)

⁵⁶ Fikriyah, *Kebahagiaan Hakiki dalam Pandangan Mulla Sadra*, (Jakarta: ICAS, 2016)

karyanya, penulis menjelaskan bahwa kebahagiaan hakiki dalam pandangan Mulla Sadra tidak jauh berbeda dengan Ibn Sina. Kebahagiaan hakiki dicapai melalui fakultas intelektual. Akal memiliki peranan besa dalam terciptanya kebahagiaan hakiki.

Dari beberapa penelitian yang telah diuraikan, pembahasan memfokuskan pada akhlaq sebagai sarana untuk mencapai kebahagiaan perspektif Ibn Miskawaih, konsep kebahagiaan menurut Ibn Sina, dan kebahagiaan tertinggi menurut Jalaluddin Rakhmat, kebahagiaan merujuk pada Mulla Sadra dan Aristoteles dan kebahagiaan hakiki dalam pandangan Mulla Sadra. Sedangkan pada penelitian yang akan penulis lakukan adalah relasi kebahagiaan dan spiritualitas dalam pandangan Hikmah Muta'āliyah. Dengan kata lain, penelitian ini dilaksanakan dalam upaya menggali hubungan logis antara kebahagiaan dan spiritualitas.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian termasuk dalam penelitian kualitatif⁵⁷, dikarenakan penelitian ini membutuhkan peninjauan lebih dalam terhadap pemikiran filosofis, dan analisis- analisis terhadap karya-karya tokoh terkait, yang tidak bisa didekati melalui penelitian kuantitatif.

2. Sifat Penelitian

Penelitian ini bersifat deskriptif analitik; yaitu peneliti menguraikan secara sistematis prinsip-prinsip kebahagiaan dan spiritualitas, kemudian mengidentifikasi dan menganalisis karya-karya terkait berdasarkan kepentingan penelitian dengan pendekatan kaidah-kaidah logis, rasional dan filosofis.

⁵⁷Kaelani, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Cet. I, (Yogyakarta; Paradigma. 2005) hal 139

3. Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah kepustakaan yaitu pengumpulan dokumen dan literatur-literatur terkait; dengan mengumpulkan dan menginventarisir data primer dan sekunder.

- a. Sumber primer penelitian adalah sumber-sumber tertulis berupa karya-karya filsuf yang berkaitan dan diperoleh langsung dari objek penelitian dan dapat memberikan data secara langsung. Data primer dari penelitian ini diantaranya adalah *Asfar* karya Mulla, *Bidayatul hikmah* karya Muhammad Thabathaba'i Sadra dan yang lainnya.
- b. Sementara sumber sekunder penelitian ini berupa sumber-sumber tertulis atau sumber kepustakaan berupa buku yang berkaitan dan dapat dijadikan sebagai data pendukung dan memperkuat dalam penelitian ini. sumber sekunder adalah buku-buku atau makalah-makalah hasil seminar, hasil penelitian sebelumnya, dan artikel-artikel yang membahas tentang pemikiran Hikmah Muta'āliyah dan konsep kebahagiaannya. Diantaranya *Al-Mabda wa Al-Ma'ad* karya Ibn Sina, *The Nichomachean Ethics* karya Aristoteles, *Risālatu Al-Tanbīhi 'alā sabīli As-Sa'ādah* karya Al-Farabi dan yang lainnya.

G. Sistematika Penulisan

Dalam sistematika penulisan, penulis ingin menguraikan garis besar (*outline*) dari penelitian ini dalam bentuk bab-bab pembahasan secara sistematis. Sehingga nantinya ditemukan jawaban atas permasalahan yang diajukan dalam penelitian ini. Secara garis besar, penelitian ini disusun dalam lima bab yang di dalam setiap bab ada sub bab.

Bab pertama dalam pendahuluan menjelaskan secara garis besar latar belakang masalah, identifikasi masalah, kemudian batasan masalah, dan rumusan masalah. Pemaparan dalam bab pertama ini agar penelitian ini bisa di lihat secara jelas dan sistematis, agar dapat mencapai tujuan dari penelitian ini, dan memunculkan rumusan masalah yang jelas. Kemudian dalam bab pertama juga berisikan tentang tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metode Penelitian, dan sistematika Penulisan.⁵⁸ Jika penjelasan dalam bab ini tidak dijelaskan maka arah dan maksud yang ingin dituju tidak tergambar secara jelas, kemudian fokus yang diarahkan dalam penelitian ini akan kabur dan tidak jelas.

Bab kedua penulis memaparkan tentang makna kebahagiaan dan spiritualitas. Adapun sub-sub babnya meliputi makna etimologi dan terminologi kebahagiaan dan spiritualitas.

Bab ketiga penulis menjelaskan mengenai dasar-dasar pemikiran Hikmah Muta'āliyah dan Filsafat Jiwa. Adapun sub-sub babnya dalam dasar-dasar pemikiran Hikmah Muta'āliyah adalah kemendasaran wujud (*ashalatul wujud*), gradasi Wujud (*taskik al-wujud*), gerak trans-substansial (*harakah jawhariyyah*), kaustalitas. Dan sub bab bagi filsafat jiwa adalah definisi jiwa, substansialitas jiwa, immaterialitas jiwa, relasi jiwa dan raga, fakultas jiwa dan tingkatan jiwa.

Bab keempat membahas mengenai kebahagiaan dan spiritualitas dalam pandangan Hikmah Muta'āliyah. Adapun sub babnya adalah hakikat kebahagiaan yang meliputi realitas kebahagiaan, tingkatan kebahagiaan, upaya meraih kebahagiaan dan sebab-sebab penghalang tercapainya kebahagiaan. Lalu relasi kebahagiaan dan spiritualitas dengan sub bab spiritualitas sebagai faktor kebahagiaan dan kebahagiaan spiritualitas.

⁵⁸ STFI Sadra, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra*, (Jakarta: STFI Sadra, 2012) hal 16-19

Bab kelima yaitu bab terakhir dalam penelitian ini menjelaskan mengenai penutupan dan kesimpulan atas penelitian yang telah dilakukan.

BAB II

MAKNA KEBAHAGIAAN DAN SPIRITUALITAS

A. Makna Kebahagiaan

Semua manusia ingin bahagia, bukan hanya mengetahui kebahagiaan akan tetapi juga mengecap atau merasakan kebahagiaan.¹ Setiap orang dalam dunia ini pasti memiliki berbagai pekerjaan dan aktivitas tersendiri, bahkan seluruh kehidupan manusia itu sendiri adalah aktivitas dan usaha. Sewaktu anda bangun pagi, baik ketika, memandang diri anda sendiri atau orang lain, maka anda akan menyaksikan seluruh kehidupan adalah aktivitas dan usaha, berjalan, berlari dan bekerja. Jika anda bertanya “untuk apa?” jelas masing-masing memiliki tujuan yang berbeda, namun pada dasarnya mereka menginginkan kebahagiaan bagi diri mereka sendiri.² Tidak dapat dipungkiri setiap orang memiliki konsepnya tersendiri mengenai kebahagiaan. Banyak sekali pandangan yang berbeda dalam memaknai dan mendefinisikan apa dan bagaimana itu kebahagiaan.³ Itu semua karena kebahagiaan adalah isu yang penting dalam kehidupan manusia.

Kebahagiaan (*al-sā'adah*) seringkali didefinisikan dengan lawannya yaitu penderitaan (*al-shaqāwah*).⁴ Kebahagiaan dan penderitaan selalu berkaitan dengan kehidupan manusia, karena tujuan kehidupan manusia adalah kebahagiaan, sehingga prinsip dasar bagi segala tindakan manusia adalah agar kebahagiaan tercapai dan menjauh dari

¹ Haji Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Republika Penerbit, 2015) hal 11

² Murtadha Muthahhari, *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran*, (Jakarta: Sadra Press, 2011) hal 133

³ Anand Krishna, *Soul Awareness*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006) hal 71

⁴ Jamil al-Saliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Lubnāni, 1982) hal 656

penderitaan.⁵ Untuk lebih memahami konsep kebahagiaan maka kita perlu mengurainya secara etimologi dan terminologi.

1. Etimologi Kebahagiaan

Kebahagiaan dalam bahasa arab adalah al-s'ādah diambil dari kata *sa'ida*, *yas'adu*, *sa'adatan* yaitu bahagia, mujur, membantu, menolong.⁶ Kebahagiaan dalam bahasa Yunani adalah *eudaimonia* yang dapat berarti makmur, sejahtera dan bahagia.⁷ Dalam KBBI kebahagiaan berasal dari kata bahagia yaitu keadaan atau perasaan senang dan tenteram, bebas dari segala yang menyusahkan. Dan kebahagiaan adalah kesenangan dan ketentraman lahir dan batin, keberuntungan, kemujuran yang bersifat lahir dan batin.⁸ Adapun dalam kamus filsafat kebahagiaan adalah suatu keadaan atau perasaan yang muncul sebagai akibat tercapainya nilai atau cita-cita dalam hidup. Nilai yang dikejar itu ditafsirkan dengan macam-macam cara: kesenangan diperoleh, potensi atau kemampuan seseorang terwujud, kewajiban terlaksana, saleh, mengikuti hukum kodrat, menghayati hidup dengan ughari, kebebasan sempurna untuk secara rasional menentukan tujuan diri sendiri dan seterusnya.⁹

Menurut Jalaluddin Rakhmat di dalam al-Quran kata yang paling tepat untuk menggambarkan kebahagiaan adalah *aflaha*. *Aflaha* berasal dari kata *falah*. *Falah* dalam

⁵ Fran Magnis Suseno, *Etika Dasar Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1987) hal 113

⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 1997) hal 632

⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000) hal 401

⁸ Kamus Besar Bahasa Indonesia, ed. 3, cet.3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005) hal 87

⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hal 401

kamus bahasa Arab klasik artinya kemakmuran, keberhasilan, atau pencapaian apa yang kita inginkan atau kita cari; sesuatu yang dengannya kita berada dalam keadaan bahagia atau baik; terus menerus dalam keadaan baik; menikmati ketentraman, kenyamanan atau kehidupan penuh berkah; keabadian, kelestarian, terus menerus, keberlanjutan.¹⁰ Kata *tuflihūn* disebutkan 11 kali dalam al-Quran¹¹ dan selalu didahului dengan kata *la'allakum tuflihūn* (agar supaya kamu berbahagia), maka dapat kita lihat semua perintah Tuhan dimaksudkan agar kita hidup bahagia.¹² Dengan kata lain tujuan hidup manusia adalah kebahagiaan.

Dari beberapa definisi tersebut penulis menyimpulkan bahwa kebahagiaan meliputi semua pandangan yang baik dan negasi dari pandangan yang buruk. Dan kebahagiaan adalah lawan dari penderitaan.

2. Terminologi Kebahagiaan

Untuk mendapatkan terminologi tentang kebahagiaan, kita perlu merujuk pada beberapa pandangan tokoh dan filosof yang telah mendefinisikan kebahagiaan. Kebahagiaan merupakan tema yang umum dan banyak diangkat oleh para filosof. Ada kelompok yang memandang bahwa untuk meraih kebahagiaan itu melalui aktivitas intelektual karena dirasa berpikir adalah keutamaan tertinggi manusia. Ada pula yang menyatakan bahwa kebahagiaan itu sama dengan kebaikan sehingga kebahagiaan dapat diraih dengan berbuat baik. Pandangan lain mengatakan bahwa kebahagiaan itu didapat pada kedekatan dan hubungan manusia dengan Tuhannya. Dan pandangan lain yang

¹⁰ Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Kebahagiaan*, (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2004) hal 24

¹¹ (2:189, 3:130, 3:200, 5:35, 5:90, 5:100, 7:69, 8:45, 22:77, 24:31, 62:10)

¹² Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Kebahagiaan* hal 26

populer di Barat mengatakan bahwa kebahagiaan itu adalah kesenangan dan kenikmatan materi secara individu. Dalam pembahasan ini kita akan mengenal tokoh-tokoh dan pandangan yang telah dipaparkan di atas.

Tokoh yang sering dirujuk berkenaan dengan kebahagiaan salah satunya adalah Aristoteles. Awalnya Aristoteles mempertanyakan bagaimana manusia dapat mencapai hidup yang baik, lalu ia menguraikan bahwa hidup yang baik itu adalah ketika ia mencapai tujuan hidupnya. Tujuan yang ia maksud adalah tujuan yang dicapai demi dirinya sendiri bukan demi sesuatu yang lain. Dan tujuan tersebut adalah *eudaimonia* yaitu kebahagiaan. Kebahagiaan adalah tujuan akhir manusia, karena apabila sudah bahagia, manusia tidak memerlukan apa-apa lagi.¹³

Jika diuraikan kembali menurut Aristoteles ada dua definisi kebahagiaan yang beredar dan biasanya dipahami yaitu, pertama kebahagiaan yang secara gamblang dipahami seperti kehormatan, kekayaan, kesenangan dll. Kedua, kebahagiaan yang didefinisikan berkaitan dengan kebutuhannya seperti orang yang sedang sakit tentu mendefinisikan kebahagiaannya dengan kesehatan, orang miskin menganggap kebahagiaan dengan kekayaan dll.¹⁴

Dalam buku *Nichomachean Ethics*, Aristoteles menyatakan bahwa kebahagiaan adalah hidup yang baik dan berbudi pekerti yang selaras dengan kegiatan jiwa berdasarkan elemen rasional.¹⁵ Aristoteles tidak memisahkan kebahagiaan dan kebaikan sebagaimana juga banyak pendapat demikian. Menurut Aristoteles hidup

¹³ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997) Hal 29-30

¹⁴ Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, translated by David Ross (New York: Oxford University Press, 2009) hal 5

¹⁵ Aristoteles, *Nichomachean Ethics Sebuah "Kitab Suci" Etika*, (Bandung: PT Mizan Publika, 2004) hal 14

bermakna tercapai dengan *theoria*, perenungan hal-hal ilahi dan *praxis* partisipasi aktif dalam kehidupan bersama kelompok manusia. Ia juga mengatakan bahwa manusia mencapai kebahagiaan bukan dengan mengejar nikmat dan perasaan sakit atau dengan mengharapkan pemenuhan segala keinginan, melainkan melakukan tindakan yang mengaktualisasikan atau merealisasikan potensi-potensi yang ada dalam manusia.¹⁶ Dan potensi dan keahlian manusia adalah dengan berpikir.

Dalam pandangannya Aristoteles mengatakan kebahagiaan hanya dapat diraih dengan kekhususan manusia yaitu berpikir. Manusia mesti memepertajam kemampuan berpikir dan banyak melakukan aktivitas intelektualnya agar ia mencapai kebahagiaan. Selain itu ia juga menekankan pada kebaikan, yaitu berperilaku moral yang baik untuk mendatangkan kebahagiaan.

Tokoh lain yang juga sangat menekankan aktivitas intelektual dalam mencapai kebahagiaan adalah Ibn Sina. Ibn Sina membahas kebahagiaan dalam beberapa karyanya seperti *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*, *al-Mabda' wa al-ma'ād*, *Rasāil Ibn Sīnā* dan yang lainnya. Ia mendefinisikan kebahagiaan sebagai tujuan terbaik yang berusaha dicapai oleh manusia.¹⁷ Kebahagiaan adalah berubahnya atau sempurnanya potensialitas menjadi aktualitas, seperti sempurnanya daya syahwati adalah kelezatan, sempurnanya kemarahan adalah keunggulan, dan kesempurnaan jiwa adalah terlepas dari materi.¹⁸ Manusia memiliki 3 fakultas jiwa yaitu jiwa tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa intelektual. Setiap fakultas jiwa pada manusia memiliki tingkatan kebahagiaannya tersendiri. Jiwa manusia akan sempurna

¹⁶ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika*, Hal 41-42

¹⁷ Ibn Sīnā, *Rasāil Ibn Sina*, (Qum: Intisharat Bidar, 1400) hal 261

¹⁸ Ibn Sīnā, *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, (Tehran: Islamic Studies Institute, 1984) hal 109

ketika jiwa menjadi murni dan terlepas dari materi.¹⁹ Dan saat itulah kebahagiaan hakiki tercapai.

Bagi Ibn Sina setiap fakultas memiliki kebahagiaan yang dikhususkan padanya. Contohnya adalah kenikmatan dan kesenangan syahwat dapat diperoleh dengan cara-cara yang terindera sesuai dengan pancaindera. Kenikmatan amarah adalah kemenangan, kenikmatan estimasi adalah terpenuhinya harapan dan kenikmatan memori adalah mengingat hal-hal yang berkenaan dengan masa lalu.²⁰ Walaupun setiap fakultas memiliki kebahagiaan yang khusus bagi dirinya, akan tetapi semuanya berada pada tingkat yang berbeda-beda. Ada yang keutamaan dan kebahagiaannya lebih utama dan berkualitas dibandingkan dengan yang lain. Ada yang lebih langgeng dan abadi sehingga kebahagiaan yang dihasilkan pun lebih abadi. Seperti kenikmatan seorang pelukis adalah pada memandang lukisan-lukisan yang indah. Berbeda dengan kenikmatan orang buta yang tentu tidak terletak pada lukisan-lukisan yang indah. Sehingga dengan itu kita perlu mengetahui apa kebahagiaan pada tingkat tertinggi dan hakiki juga sesuai untuk manusia.

Ibn Sina sama seperti Aristoteles, menganggap kebahagiaan lebih diusahakan dengan aktivitas intelektual karena fakultas yang paling tinggi dalam jiwa manusia adalah fakultas rasional yaitu berpikir. Walaupun fakultas nabati dan hewani memiliki dan berada pada tingkat kebahagiaannya sendiri, akan tetapi tentu lebih mulia kebahagiaan pada fakultas rasional. Ibn Sina juga menjelaskan bahwa kebahagiaan itu terdiri dari dua komponen. Pertama adalah pencapaian kesempurnaan dan kebaikan. Kedua, bahwa kesempurnaan dan kebaikan itu

¹⁹ Rasid, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2013) hal 45

²⁰ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009) hal 122

dapat dirasakan dalam objek itu sendiri secara langsung tanpa menggunakan perantara.²¹

Adapun pandangan yang lebih mengkhhususkan kebahagiaan pada kebaikan adalah Al-Farabi. Ia juga menegaskan pendapat Aristoteles yang mengatakan kebahagiaan adalah tujuan akhir manusia. Ia mengatakan kebahagiaan adalah tujuan baik untuk dirinya sendiri dan ia dicapai bukan untuk mendapatkan sesuatu yang lainnya dan tidak ada selainnya sesuatu lain yang memungkinkan manusia untuk mendapatkan yang lebih mulia darinya (kebahagiaan).²² Al-Farabi juga mengatakan bahwa kebahagiaan adalah kesempurnaan manusia yang ketika telah dicapai maka manusia tidak lagi perlu mencapai hal-hal yang lainnya.

Al-Farabi menekankan empat jenis sifat utama untuk mencapai kebahagiaan, yakni: pertama, keutamaan teoritis yaitu prinsip-prinsip pengetahuan yang diperoleh sejak awal dan diperoleh dengan kontemplasi, penelitian dan melalui belajar dan mengajar. Kedua, keutamaan pemikiran adalah yang memungkinkan orang mengetahui hal-hak bermanfaat dalam tujuan. Ketiga, keutamaan akhlak, bertujuan mencari kebaikan. Keempat, keutamaan amaliah.²³ Ketika empat keutamaan ini telah terpenuhi, maka kebahagiaan akan terwujud dalam diri manusia. Baginya kesempurnaan tertinggi adalah kebaikan dan kebahagiaan itu adalah kebaikan tertinggi.²⁴ Semakin manusia mencoba untuk

²¹ Rasid, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, hal 27

²² Al-Fārābī, *Risālatu Al-Tanbīhi 'alā sabīli As-Sa'ādah* ('Amman:al-Jāmiatu al-urduniyyatu, 1987) hal 15

²³ Muhammad Alfian, *Filsafat Etika Islam* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011) hal 202

²⁴ Hojjatollah Raftari & Najaf Gholi Habibi, *Happiness According to The Viewpoint of Mulla Sadra and Aristotle* dalam *Journal of Applied Science and Agriculture*, 10(6) (Nort Carolina:Aensi Publications, 2015) hal 92

meraih kebaikan maka semakin banyak pula ia mendapatkan kebahagiaan.

Ibn Miskawih juga memberikan perhatian besar terhadap kebahagiaan dan kebaikan. Kebaikan menurut para pemikir klasik adalah tujuan tiap sesuatu, kebaikan merupakan tujuan akhir. Sedangkan kebahagiaan ia juga merupakan kebaikan dalam kaitannya dengan pemiliknya dan merupakan kesempurnaan bagi pemiliknya.²⁵ Ibn Miskawih mengatakan bahwa kebahagiaan adalah kebahagiaan. Kebahagiaan merupakan kesempurnaan dan akhir dari kebaikan.²⁶ Karena kebahagiaan merupakan kesempurnaan dan akhir kebaikan, maka untuk memperoleh ini diperlukan kebahagiaan-kebahagiaan lain yang menyusunnya.

Menurut Filosof kebahagiaan dibagi menjadi lima.²⁷ Pertama, kebahagiaan yang terdapat pada kondisi sehat badan dan kelembutan inderawi. Kedua, kebahagiaan yang terdapat pada pemilik keberuntungan, sahabat dan yang sejenis dengan itu sehingga ia dapat menolong orang-orang baik dan dengan hartanya ia melakukan kegiatan yang menambah kemuliannya. Ketiga, kebahagiaan karena memiliki nama baik dan termashur di kalangan orang-orang yang memiliki keutamaan dan semua itu karena sikapnya yang sennatiasa berbuat kebaikan. Keempat, sukses dalam segala hal. Itu bisa terjadi sekiranya dia mampu merealisasikan apa yang dicita-citakannya dengan sempurna. Kelima, hanya bisa diperoleh kalau ia menjadi orang yang cermat pendapatnya, benar pola pikirnya, lurus

²⁵ Ibn Miskawih, *Menuju Kesempurnaan Akhlaq: Buku Daras Pertama Tentang Filsafat Etika* terj. Helmi Hidayat (Bandung: Mizan, 1994) hal 89

²⁶ Ibn Miskawih, *Menuju Kesempurnaan Akhlaq: Buku Daras Pertama Tentang Filsafat Etika* terj. Helmi Hidayat hal 91

²⁷ Ibn Miskawih, *Menuju Kesempurnaan Akhlaq: Buku Daras Pertama Tentang Filsafat Etika* terj. Helmi Hidayat, Hal 92

keyakinannya. Jika semua bagian dari kebahagiaan ini ada pada diri seseorang, maka ia orang yang bahagia dan sempurna.

Ibn Miskawih memang memberikan penekanan pada kebaikan untuk mencapai kebahagiaan, akan tetapi ia juga mengatakan bahwa tingkatan-tingkatan yang dilalui seseorang yang telah memiliki kebahagiaan sempurna, tidak mungkin dicapai kecuali jika ia telah menguasai seluruh bagian filsafat sedikit demi sedikit.²⁸ Jika seseorang berasumsi bahwa mereka bisa memperoleh kebajikan tanpa memperhatikan fakultas kognitif, dengan mengesampingkan akal, dan dengan puas pada tingkah laku yang tidak sesuai dengan tuntutan akal pikiran, maka asumsi itu merupakan asumsi yang salah.

Dengan pemaparan ini, walaupun al-Farabi dan Ibn Miskawih menekankan kebaikan dan perilaku baik pada kebahagiaan, mereka tetap mengakui peranan akal yaitu fakultas rasional pada pencapaian kebahagiaan tertinggi. Ibn Miskawih mengatakan seseorang dapat mengupayakan tingkatan pertama kebahagiaan dengan mengolah akhlak. Jika ia berhasil, barulah ia menapaki langkah-langkah filsafat dan berusahamendakinya.²⁹

Pandangan lain yaitu merelasikan kebahagiaan dengan Tuhan. Adapun dalam pandangan Al-Ghazali kebahagiaan dilihat dari dua sisi yaitu negatif dan positif. Al-Ghazali memaparkan dari sisi negatif atau pandangan-pandangan yang menurutnya salah berkenaan dengan kebahagiaan seperti kesenangan yang dijadikan sebagai tujuan satu-satunya. Pandangan ini dibantah Al-Ghazali

²⁸ Ibn Miskawih, *Menuju Kesempurnaan Akhlaq: Buku Daras Pertama Tentang Filsafat Etika* terj. Helmi Hidayat hal 100

²⁹ Ibn Miskawih, *Menuju Kesempurnaan Akhlaq: Buku Daras Pertama Tentang Filsafat Etika* terj. Helmi Hidayat hal 101

dengan menyuguhkan dua alasan. Pertama bahwa kesenangan di dunia hanyalah bersifat sementara, kehidupan di dunia tidak sampai seperseribu kehidupan abadi di akhirat. Kedua bahwa dunia ini tidak murni, tiap bentuknya tidak sempurna dan bercampur dengan kesakitan. Ia juga menolak kebahagiaan sebagai tujuan yang diartikan dengan kekayaan, pemuas nafsu, kemashuran dll. Hal lain yang perlu ditolak adalah pandangan yang menyatakan bahwa kebahagiaan tidak dapat didapatkan di dunia dan menganggap dunia hanya sebagai tempat malapetakan sehingga harus segera meninggalkan dunia dengan bunuh diri sekalipun.³⁰

Kebahagiaan yang menjadi tujuan menurut Al-Ghazali adalah kebahagiaan ukhrawi yang bisa diperoleh dengan mengendalikan sifat-sifat manusia. Kebahagiaan ukhrawi memiliki empat ciri khas, yakni berkelanjutan tanpa akhir, kegembiraan tanpa dukacita, pengetahuan tanpa kebodohan dan kecukupan (*ghina*), yang tak membutuhkan apa-apa lagi guna kepuasan yang sempurna.³¹ Tempat kebahagiaan merupakan surga dan kesensaraan adalah neraka. Kebahagiaan di surga ada dua tingkat, yang rendah dan yang tinggi.³² Yang rendah terdiri dari kesenangan inderawi seperti makanan, minuman, pergaulan dengan bidadari, pakaian indah, istana dan seterusnya. Tingkat ini pantas bagi orang-orang baik kelas rendah yang disebut orang-orang saleh (*abrar, shalihun*), yang taqwa kepada Allah (*muttaqun*), dan orang yang benar (*ashhab al-yamin*). Kebahagiaan yang lebih tinggi adalah berada dekat dengan Allah dan menatap wajahNya. Kenikmatan pandangan (*ru'ya*) dan pertemuan (*liqa'*) dengan Dia merupakan

³⁰ M Abul Quasem, *Etika Al-Ghazali*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1975) hal 48-50

³¹ M Abul Quasem, *Etika Al-Ghazali* hal 51

³² M Abul Quasem, *Etika Al-Ghazali* hal 52

kebahagiaan tertinggi, puncak kesejahteraan dan bentuk anugerah Allah yang terbaik. Kebahagiaan akhirat dapat dicapai dengan melaksanakan persiapan. Wasilah utama kebahagiaan adalah *fadhilah ruhaniyyah*, dan manusia hanya dapat memperoleh hal tersebut dengan bantuan - *fadhilah jasmaniah* dan luar- jika ia dikaruniai *fadhilah taufik*.³³ Filosof Barat Thomas Aquinas juga begitu merelasikan kebahagiaan dengan Tuhan. Ia mengatakan bahwa tujuan manusia adalah kebahagiaan. Kebahagiaan yang seperti apa? Baginya kebahagiaan tertinggi tercapai dalam *theoria* dalam renungan filosof tentang Tuhan dalam *contemplatio* dalam memandang Yang Ilahi.³⁴ Yang memuaskan manusia adalah pemandangan Nili tertinggi dan Abadi, Tuhan sendiri. Ia mengatakan tujuan terakhir manusia adalah Tuhan. Kebahagiaan yang sebenarnya tidak dapat diharapkan di dunia ini. Pandangan membahagiakan hanya dapat tercapai di alam baka tempat manusia bertemu muka dengan Tuhan.³⁵

Adapun dalam pandangan barat terdapat beberapa pandangan yang terkenal tentang kebahagiaan. Salah satu pandangan yang terkenal adalah hedonisme. Hedonisme dari kata bahasa Inggris *hedonism* berasal dari kata Yunani *hedone* yaitu kesenangan, kenikmatan. Hedonisme adalah ajaran atau pandangan bahwa kesenangan atau kenikmatan merupakan tujuan hidup dan tindakan manusia, atau harus merupakan tujuan hidup dan tindakan manusia.³⁶ Dalam KBBI adalah pandangan yang menganggap kesenangan dan kenikmatan materi sebagai tujuan utama dalam hidup. Aristippus Cyrene yang mewakili pemikiran ini, menurutnya perbuatan baik adalah perbuatanyang membuat

³³ M Abul Quasem, *Etika Al-Ghazali* hal 62

³⁴ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* hal 82

³⁵ Franz Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika* hal 83

³⁶ Loren bagus, *Kamus Filsafat* hal 282

kita senang.³⁷ Standar kebahagiaan bagi pandangan ini adalah kesenangan dan keresahan pribadi. Ia tak memandang kesenangan dan keresahan orang lain.

Dalam filsafat Yunani hedonisme sudah ditemukan pada Aristippos dari Kyrene (sekitar 433-355 s.M) seorang murid Sokrates.³⁸ Hedonisme terbagi menjadi beberapa pandangan lagi. Diantaranya, hedonisme etis egoistic beranggapan bahwa manusia selalu harus berbuat dengan cara apapun yang akan memberikannya kesenangan sebesar-besarnya bagi dirinya sendiri dan hedonisme etis universal beranggapan bahwa setiap manusia harus selalu berbuat dengan cara apa saja yang akan memberi kesenangan sebesar-besarnya bagi jumlah terbesar orang dalam jangka panjang.³⁹

Pandangan Kebahagiaan Barat lain yang akan dibahas yaitu Epikureanisme. Pendirinya dari pandangan ini adalah Epikuros. Ia berpendapat bahwa kebaikan atau kebahagiaan tertinggi dalam hidup adalah tidak adanya rasa sakit dan kenikmatan yang menjengkelkan yang menyebabkan rasa sakit atau rasa tidak senang dan tujuan hidup adalah *Ataraxia* yaitu ketenangan tubuh, pikiran dan roh.⁴⁰ Epikuros melihat kesenangan sebagai tujuan kehidupan manusia, akan tetapi pengertian kesenangannya lebih luas dibandingkan Aristippos. Epikuros mengakui adanya kesenangan yang melebihi tahap badani yang merupakan bentuk yang diperhalus dari kesenangan badani.⁴¹

³⁷ MT Misbah Yazdi, *Meniru Tuhan* terj. Ammar Fauzi, (Jakarta: Al-Huda, 2006) hal 179

³⁸ K Bertens, *Etika* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001) hal 235

³⁹ Loren bagus, *Kamus Filsafat* hal 283

⁴⁰ Loren Bagus, *Kamus Filsafat* hal 282

⁴¹ K Bertens, *Etika* hal 237

Pandangan kebahagiaan yang dianggap penulis merupakan puncak dan merangkum segala definisi adalah pandangan Hikmah Muta'aliyah. Dengan bangunan filsafatnya yang utuh dan sistematis, Hikmah Muta'aliyah menawarkan konsep kebahagiaan yang tetap berlandaskan pada dasar-dasar yang telah ia bangun sebelumnya. Mulla Sadra mendefinisikan kebahagiaan sebagai kesempurnaan wujud, begitu pula sebaliknya dengan penderitaan.⁴²

Mulla Sadra menjelaskan dalam *Asfar*:

“Ketauhilah bahwa wujud adalah kebaikan dan kebahagiaan, dan bahwa kesadaran tentang wujud juga adalah kebaikan dan kebahagiaan. Namun, wujud-wujud itu mempunyai derajat keutamaan dan berbeda didalam tingkatan kesempurnaan dan kekurangannya. Saat wujud itu semakin sempurna keterpisahannya dengan non-wujud semakin sempurna pula dan kebahagiaan di dalamnya semakin melimpah ruah. Ketika kekurangannya semakin banyak, ketercampurannya dengan keburukan dan penderitaan semakin banyak pula”⁴³

Dalam uraian tersebut, Mulla Sadra menjelaskan kebahagiaan dengan dasar bangunan filsafatnya yaitu wujud. Ia menjelaskan bahwa wujud adalah kebaikan dan kebahagiaan, semakin murni dan bersih wujud seseorang dari ketiadaan maka akan semakin bahagia seseorang itu. Dalam penjelasan tersebut Mulla Sadra menerapkan prinsip dasarnya yaitu gradasi wujud. Wujud yang berada pada tingkat yang lebih tinggi tentu lebih mulia dan dekat dengan sumber wujud, sehingga dikatakan oleh Mulla Sadra

⁴² Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 225

⁴³ Sadr Al-Din Muhammad As-Syirazi, *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, jilid 9 (Beirut: Dar Ihya al-Turast al-Arabi, 2002) hal 105, atau Mulla Sadra Shirazi, *Spiritual Psychology* diterjemahkan oleh Latimah-Parvin Peerwani, (London: ICAS Press, 2008) hal 447

semakin tinggi posisi wujud dalam hirarki/gradasi wujud maka akan semakin bahagia seseorang itu.

Dalam mendefinisikan kebahagiaan Mulla sadra juga menerangkan lawannya yaitu kesensaraan. Hal ini memang seringkali dilakukan dalam pendefinisian untuk lebih memperjelas dan memperkuat posisinya. Ia mendefinisikan kesensaraan sebagai lawan dari kebahagiaan yaitu kurangnya wujud dan banyaknya ketercampuran dengan non-wujud. Dalam hirarki wujud semakin murni maka ia akan berada pada posisi yang lebih tinggi, maka dari itu kesensaraan terjadi jika wujud tidak murni dan terlalu banyak bercampur dengan non-wujud.

Wujud yang paling sempurna dan mulia dalam Hirarki wujud adalah *al-Haqqu al-Awwal* sebagai sumber awal kemudian wujud diferensial intelektual (*al-Mufariqat al-aqliyya*), lalu wujud jiwa, dan yang paling rendah adalah beragam objek wujud, yaitu materi pertama (*hayula al-Ula*), waktu, gerakan, kemudia forma fisik, beragam makhluk (*Thaba'i*) baru jiwa.⁴⁴ Dari hirarki ini jika kita terapkan definisi kebahagiaan menurut Mulla Sadra maka *al-Haqqu Al-Awwal* adalah wujud yang paling bahagia, karena ia menjadi sumber segala wujud yang juga menjadi sumber kebahagiaan dan berada pada posisi teratas dan paling berkualitas dalam wujud.

Definisi Mulla Sadra tentang kebahagiaan tidak jauh berbeda dengan penjelasan Ibn Sina dalam kitabnya, *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* yaitu sempurnanya aktualitas daya seperti daya syahwati kesempurnaannya pada kelezatan yang dirasakan atau daya emosional pada penguasaan atau jiwa rasional pada persepsi terhadap kebaikan murni. Dan aktualitas dari daya-daya tersebut akan menghasilkan

⁴⁴ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 105 atau Mulla Sadra *Spiritual Psychology* hal 447

kebahagiaan, sehingga kesempurnaan dari fakultas-fakultas adalah sama dengan kebahagiaannya. Kebahagiaan di setiap fakultas telah dianggap sebagai hasil persepsi akan keadaan yang menyenangkan/membahagiakan di fakultas itu. Terdapat sedikit perbedaan pada pandangan Mulla Sadra, selain menganggap aktualitas daya akan menghasilkan kebahagiaan, Mulla Sadra mengatakan bahwa substansi wujud itu sendiri merupakan kebahagiaan.⁴⁵ Hal ini terlihat pada awal pendefinisian yaitu wujud adalah kebaikan dan kebahagiaan.

Kebahagiaan yang didapatkan seseorang akan berbanding lurus dengan dominasi fakultas jiwa yang dimilikinya. Jika yang mendominasi adalah fakultas hewan, maka kebahagiaan yang dirasakan tidak lebih dari kebutuhan jiwa binatang yang terpuaskan pada hal-hal yang bersifat fisik dan inderawi saja. Lain halnya dengan mereka yang melatih terus menerus fakultas intelektualnya, sehingga kebahagiaan yang ia rasakan adalah kebahagiaan intelektual yang dalam hirarki wujud lebih tinggi dibandingkan dengan inderawi.

B. Makna Spiritualitas

Belakangan ini tema spiritualitas memang sedang banyak digemari masyarakat modern. Mendefinisikan spiritualitas lebih sulit daripada mendefinisikan agama. Tema spiritualitas merupakan tema yang sangat luas. Spiritualitas memiliki banyak arti bagi banyak orang dan tak syak lagi, ia adalah istilah yang digunakan dalam berbagai konteks dengan beragam makna yang berbeda.⁴⁶ Dalam konteks filsafat dan psikologi, tentu keduanya menawarkan definisi yang berbeda,

⁴⁵ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 226

⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti (Bandung: Penerbit Mizan, 2002) hal 13

begitu pula dengan definisi spiritualitas menurut berbagai macam agama, seperti kristen, islam dan yang lainnya.

Dalam etimologinya Spiritualitas berasal dari kata *spirit* dan bahasa Latinnya adalah *spiritus* yang artinya bernafas, dan itu didefinisikan oleh OED sebagai prinsip penting bagi manusia, yang menghubungkan pada pemikiran bahwa Tuhan telah meniupkan ruh kepada Adam.⁴⁷ Bahasa Latin *spiritualis* dari *spiritus* juga bisa diartikan Roh.⁴⁸ Beberapa pengertian:

1. Imaterial. Tidak jasmani. Terdiri dari roh.
2. Mengacu ke kemampuan-kemampuan lebih tinggi (mental, intelektual, estetik, religius) dan nilai-nilai pikiran.
3. Mengacu ke nilai-nilai manusiawi nonmaterial seperti keindahan, kebaikan, cinta, kebenaran, belaskasihan, kejujuran, dan kesucian.
4. Mengacu ke perasaan dan emosi-emosi religius dan estetik.

Spiritualitas saat ini lebih diartikan pada sesuatu yang kekal, aspek non-fisik diri kita, yaitu kepercayaan pada dimensi non-materi, sebuah dimensi yang dipandang diluar dunia fisik/materi dan menciptakab tingkat yang lain untuk masuk pada pengalaman mistik dan akhirat.⁴⁹ Esensi dari spiritualitas adalah hubungan antara makhluk hidup dengan sesuatu yang transenden dan suci.⁵⁰ Kita tidak bisa membicarakan spiritualitas dengan mengabaikan sesuatu yang transenden dan suci. Hegel menggunakan pendekatan spiritual untuk membuktikan keberadaan entitas realitas memiliki nilai

⁴⁷ David Fontana, *Psychology, religion and spirituality*, (USA: Blackwell Publishing, 2004) Hal 11

⁴⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* hal 1034

⁴⁹ David Fontana, *Psychology, religion and spirituality* Hal 11

⁵⁰ Chandra Muzaffar, *What Is Spirituality* dalam jurnal *Islam and Civilisational Renewal* Vol 5 No 2 April (Malaysia: International Institute Of Advanced Islamic Studies (IAIS), 2014) hal 261

transenden bersifat *becoming* menuju roh absolut sebagai bentuk kesempurnaan.⁵¹ Kata spirit berhubungan dengan term jiwa terstruktur dari immateri, tak berbadan dan *transendental* sebagai sebuah substansi individu di realitas.⁵² Rudolf Steiner mengatakan bahwa spiritual adalah kekuatan *transendental* mendorong manusia untuk menyempurnakan dirinya di realitas.⁵³

Kata spiritualitas seringkali muncul dalam perjanjian baru Yunani (*pneuma*) dan perjanjian lama Ibrani (*ruach*). Istilah spiritualitas telah digunakan secara luas dalam konteks agama. Istilah spiritualitas berkaitan erat dengan religiusitas. Secara historis pada awalnya konsep agama, religiusitas dan spiritualitas tidak terlalu diperdebatkan. Pemisahannya agama dan spiritualitas berawal dari berkembangnya sekularisme di Barat sejak pertengahan abad 19, saat institusi agama mulai kehilangan pengaruhnya.⁵⁴ Dalam praktisnya pada pemikiran spiritualitas klasik, spiritualitas dipandang sebagai bagian dari agama, akan tetapi pada pemikiran spiritualitas kontemporer memandang spiritualitas sebagai alternatif bagi agama.⁵⁵ Dalam ilmu pengetahuan seperti psikologi, manajemen, pendidikan saat ini spiritualitas digunakan sebagai istilah yang terbebas dari agama. Hill and Hood berpendapat bahwa perubahan ini disebabkan meningkatnya sekularisme dan naiknya keburukan yang dilakukan lembaga agama pada masyarakat barat tahun

⁵¹ Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977) hal 186

⁵² Andy Tamas, *Spirituality and Development* (Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996) hal 6

⁵³ Rudolf Steiner, *The Philosophy of Spiritual Activity* (Barrington: Anthroposophic Press, 1986) hal 12

⁵⁴ Yumaida Amir, Diah Rini Lesmawati, *Religiusitas dan Spiritualitas: Konsep Yang Sama atau Berbeda?* Dalam jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan Non Empiris Vol 2, No.2, (Jakarta: Fakultas Psikologi Uhamka, 2016) hal 68

⁵⁵ Lindsay Jones, *Enchyclopedia Of Religion* (Amerika: Thomson Gale, 2005) hal 8719

1960. Peningkatan sekularisme ini menimbulkan makna yang berbeda bagi spiritualitas yaitu keterpisah dari agama.⁵⁶

Religiusitas dianggap bersifat formal dan institusional karena merefleksikan komitmen terhadap keyakinan dan praktek-praktek menurut tradisi (keagamaan) tertentu, sementara spiritualitas diasosiasikan dengan pengalaman personal dan bersifat fungsional, merefleksikan upaya individu untuk memperoleh tujuan dan makna hidup.⁵⁷ Matthew Fox mengatakan spiritualitas sebagai alternatif bagi agama.⁵⁸ Ia menyadari bahwa beberapa konflik daerah dan internasional itu dipelopori oleh perbedaan agama.

Saat ini makna spiritualitas dalam tradisi keilmuan Barat cenderung bersifat psikologis dan material sehingga spiritualitas hanya dipahami sebagai sebuah konsep kecerdasan yang melahirkan teori tentang kecerdasan spiritual (*Spiritual Quotient, SQ*) yaitu yang berkaitan erat dengan titik-titik Tuhan atau *God Spot* di dalam otak manusia.⁵⁹

Makna spiritualitas telah berkembang sedemikian rupa. Mitroff dan Denton melakukan penelitian di lingkungan korporat Amerika dan menghasilkan tujuh makna yang diberikan responden yaitu.⁶⁰

⁵⁶ Ashar Awan & Syed Nisar Hussain, *Achieving Job Satisfaction through Spirituality: A Case Study of Muslim Employees* dalam International Journal of Islamic Economics and Finance Studies, Year:1, Vol:1, Number:1 (Turkey: Sakarya University, 2015) hal 124

⁵⁷ Yumaida Amir, Diah Rini Lesmawati, *Religiusitas dan Spiritualitas: Konsep Yang Sama atau Berbeda?* Dalam jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan Non Empiris Vol 2, No.2, hal 69

⁵⁸ Lindsay Jones, *Enchyclopedia Of Religion* (Amerika: Thomson Gale, 2005) hal 8719

⁵⁹ Syaikh Rozi, *Melcak Jejak Spiritualitas Manusia dalam Tradisi Islam dan Barat*, Dalam jurnal Tarbiya Islamia vol VII no.2, Agustus 2018 (Mojokerta:UNIM, 2018) 156

⁶⁰ Sanerya Hendrawa, *Spiritual Management*, (Bandung: Penerbit Mizan,2009) hal 18

1. Spiritualitas sangat individual dan personal. Orang tidak harus religius untuk menjadi spiritual.
2. Spiritualitas adalah kepercayaan dasar adanya kekuatan besar yang mengatur alam semesta. Ada tujuan bagi segala sesuatu dan setiap orang.
3. Segala sesuatu terkait dengan yang lain, memengaruhi dan dipengaruhi segala sesuatu yang lain.
4. Spiritualitas adalah perasaan tentang keterkaitan ini melekat dengan keterkaitan ini.
5. Spiritualitas adalah perasaan tentang betapapun buruknya, selalu ada jalan keluar. Ada rencana agung yang membimbing seluruh kehidupan.
6. Pada dasarnya kita hidup untuk berbuat kebaikan. Orang harus menghasilkan barang atau jasa yang melayani semua manusia.
7. Spiritualitas terkait kepedulian, harapan, kebaikan, cinta dan optimisme. Spiritualitas adalah kepercayaan dasar pada eksistensi hal-hal tersebut.

Setelah memeriksa berbagai pemikiran, Mitroff dan Denton merumuskan sebelas elemen spiritualitas.⁶¹

1. Bertolak belakang dengan agama konvensional, spiritualitas tidak formal, ataupun terstruktur dan terorganisasikan. Organisasi dan struktur formal bukan komponen vital spiritualitas. Sekalipun sering terkait dengan suatu agama tertentu, spiritualitas bukan bagian *inherent* dari setiap agama formal yang terorganisasikan.
2. Spiritualitas bersifat *denominational*; tidak dimiliki oleh suatu agama tertentu, tapi di atas dan di luar agama. Jadi, spiritualitas bukanlah Kristen, Hindu, Yahudi, Islam, ataupun kepercayaan lainnya. Tetapi pada saat yang sama, spiritualitas juga adalah Kristen, Hindu, Yahudi,

⁶¹ Sanerya Hendrawa, *Spiritual Management*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2009) hal 19

Islam. Dalam pengertian, semua itu adalah jalan-jalan penting dimana spiritualitas dialami dan dijalani secara historis.

3. Spirirtualitas bersifat inklusif, meliputi semua orang, universal, dan tidak mempromosikan agama tertentu untuk mendapatkan pengalaman spirirtual. Jadi esensinya adalah mencakupi semua cara atau jalan mengalami dan mempraktikkan spirirtualitas tanpa mendatangi ataupun menganut agama tertentu.
4. Spiritualitas bersifat universal dan tanpa batasan waktu, ia merupakan bagian integral dari alam semesta sudah ada dan mendahului penciptaan.
5. Spirirtualitas adalah sumber dan pemberi terakhir makna ataupun arti dan tujuan dalam kehidupan. Jadi memebrikan kepuasan atas dahaga yang begitu dalam dan atas pencarian yang melelahkanakan makna dan tujuan hidup.
6. Spiritualitas mengungkapkan perasaan kagum dan hirmat atau terpesona di dalam kehadiran yang transenden, yang menjadi sumber penciptaan dan pemeliharaan alam semesta, serta di luar pemahaman manusia.
7. Spirirtualitas adalah kesucian segala sesuatu dan kesucian adalah bagian mendasar dari spirirtualitas.
8. Spirirtulitas adalah perasaan mendalam tentang segala sesuatu.
9. Spirirtualitas terkait secara integral kepada kedamaian dan ketenangan batin.
10. Spirirtualitas memberi orang sumber kepercayaan dan kekuatan kehendak yang tidak pernah habis dalam menghadapi kemungkinan yang tanpa harapan.
11. Spirirtualitas dan keyakinan atau kepercayaan tidak bisa dipisahkan.

Kata “spiritualitas” berbeda dengan spiritualisme yang diartikan sebagai fenomena berkomunikasi melalui media dengan ruh-ruh yang telah meninggal di sisi lain kehidupan.⁶² Siapa saja yang memandang Tuhan atau Ruh Suci sebagai norma yang penting dan menentukan atau prinsip hidupnya bisa disebut “spiritual”.⁶³ Inti spiritualitas adalah pusat yang paling dalam dari seseorang. Disinilah seseorang membuka dirinya untuk menerima dimensi transenden dan mengalami realitas tertinggi.⁶⁴

Dalam Islam spiritualitas menempati posisi yang penting. Kata-kata yang berbeda dipakai dalam teks keislaman untuk mendiskusikan spiritualitas seperti *soul* (jiwa), *spirit* (ruh), *Nafs*⁶⁵, *Qalb*⁶⁶, *fawad*⁶⁷, *Aql*⁶⁸ dan yang lainnya.⁶⁹ Pendapat yang lain mengatakan bahwa istilah spiritualitas dalam konteks tradisi Islam adalah *ruhaniyyah* (bahasa Arab), *ma'nawiyyah* (bahasa Persia).⁷⁰ Istilah spiritualitas sepadan dengan pengertian *ruhaniyyah* (keruhanian), yaitu aspek batin dan esoteris pesan-pesan keagamaan.⁷¹ *Ruhaniyyah* berasal dari kata *ruh* yang artinya berkaitan dengan tataran realitas yang lebih tinggi daripada bersifat material dan kejiwaan dan berkaitan langsung

⁶² Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti (Bandung: Penerbit Mizan, 2002) hal 14

⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, hal 13

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, hal xvii

⁶⁵ Quran (7:205)

⁶⁶ Quran (13:28)

⁶⁷ Quran (53:11)

⁶⁸ Quran (2:44)

⁶⁹ Ashar Awan & Syed Nisar Hussain, *Achieving Job Satisfaction through Spirituality: A Case Study of Muslim Employees* dalam *Jurnal International Journal Of Islamic Economics and Finance Studies*, Year:1, Vol:1, Number:1, hal 126

⁷⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, hal xxi

⁷¹ Husen Heriyanto, *Spiritualitas, Transendensi Faktisitas, dan Integrasi Sosial* dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, vol. 16(2), (Banjarasin: UIN Antasari, 2018) hal 152

dengan Realitas Ilahi. *Ruh* adalah pusat yang didalamnya manusia tertarik kembali kepada sumbernya. *Ruh* tidak berada di dalam atau di luar tubuh, tidak terikat maupun terlepas.⁷² Dan *ma'nawiyah* berasal dari kata *ma'na* yang secara harfiah berarti makna yaitu yang hakiki dan mengandung konotasi kebatinan.

Menurut Seyyed Hossein Nasr spiritualitas dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari kesadaran akan Yang Maha Esa. Spiritualitas adalah tauhid, dan tingkat pencapaian spiritual berhasil dicapai oleh setiap manusia tak lain adalah tingkat kesadarannya akan tauhid.⁷³ Spiritualitas adalah dimensi batin semua ajaran Islam dan Tasawuf adalah jantung spiritualitas Islam.⁷⁴ Dalam bukunya “Tasawuf dan Keutuhan Manusia” (*Sufism and The Integration of Man*) Hosen Nasr menerangkan secara sistematis bagaimana tasawuf dapat membuka jalan pencerahan pemikiran, pensucian jiwa, dan pemuliaan martabat kemanusiaan manusia modern yang terpapar kehampaan spiritualitas, krisis makna hidup, keterpilahan akal-hati-jasmani, keterbelahan jiwa, kesimpangsiuran pemikiran dan keretakan pengetahuan dan tindakan.⁷⁵

Murtadha Mutahhari mendefinisikan spiritualitas sebagai penjelasan hubungan dan tanggungjawab manusia terhadap dirinya sendiri, terhadap dunia dan terhadap Tuhannya. Ibn Kholdun mengatakan spiritualitas sebagai ilmu yang suci atau sakra. Abdul Qadir menyatakan bahwa spiritualitas

⁷²Amatullah Amstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, diterjemahkan oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Penerbit Mizan, 2001) hal 244

⁷³ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* hal xix

⁷⁴ Husen Heriyanto, *Spiritualitas, Transendensi Faktisitas, dan Integrasi Sosial* hal153

⁷⁵ Husen Heriyanto, *Spiritualitas, Transendensi Faktisitas, dan Integrasi Sosial* hal 155

adalah penyucian hati (*tanqiya al-qalb*) dan perbaikan diri (*tahdhib al-nafs*).⁷⁶

Tujuan Spiritualitas Islam adalah kedekatan dengan Tuhan. Kedekatan itu dapat dicapai dengan menyucikan jiwa.⁷⁷ Menyucikan jiwa dapat diidentifikasi dengan beberapa indikator, seperti bersyukur, mengingat kematian dan akhirat, akan tetapi tidak terbatas pada hal itu saja. Pada umumnya indikator yang disetujui didasarkan pada beberapa petunjuk yaitu partisipasi dalam ritual-ritual ruhani. Muslim mempraktekkan spiritualitasnya dengan menjalankan kewajibannya sebagai hamba dan berhasil pada kehidupan setelah ini.

Dalam beberapa penelitian spiritual didefinisikan sebagai kesanggupan seseorang untuk mencapai tingkat kesempurnaan dalam hubungannya dengan Allah serta sesama manusia dan alam dengan melakukan kebaikan dan mencegah keburukan. Spiritualitas ini dapat dicapai melalui iman sejati, peribadatan yang tulus, patuh dan kepatuhan dalam melakukan ibadah, perilaku mulia serta menghindari perbuatan jahat dan memalukan.⁷⁸ Alghazali mengatakan hati(*al-qalb*) memainkan peranan penting dalam menentukan spiritualitas seseorang. Dalam islam, sholat lima kali sdalam sehari adalah kewajiban, perbuatan itu atau tindakan apapun tidak hanya dilakukan secara fisik, tetapi melibatkan diri batin atau hati (*al-qalb*)

⁷⁶ Ashar Awan & Syed Nisar Hussain, *Achieving Job Satisfaction through Spirituality: A Case Study of Muslim Employees* hal 130

⁷⁷ Ashar Awan & Syed Nisar Hussain, *Achieving Job Satisfaction through Spirituality: A Case Study of Muslim Employees* hal 126

⁷⁸ Shamsiah Banu Hanefar, Che Zarrina Sa'ari, & Saedah Siraj, *A Synthesis of Spiritual Intelligence Themes from Islamic and Western Philosophical Perspectives* dalam *Journal of Religion & Helath* Vol.55 No.3 June (New York: Springer, 2016)

untuk melakukan penyembahan dan memperoleh pengaruh dari perbuatan-perbuatannya.⁷⁹

⁷⁹ Shamsiah Banu Hanefar, Che Zarrina Sa'ari, & Saedah Siraj, *A Synthesis of Spiritual Intelligence Themes from Islamic and Western Philosophical Perspectives*

BAB III

PRINSIP-PRINSIP HIKMAH MUTA'ALIYAH DAN FILSAFAT JIWA

A. Prinsip-prinsip Dasar Hikmah Muta'aliyah

Sampai saat ini pemikiran puncak dalam filsafat Islam yang dianggap paling komprehensif adalah Hikmah Muta'aliyah. Hikmah Muta'aliyah berhasil mengharmonisasikan atau mensintesiskan wahyu yaitu al-Quran, *al-burhān*, dan *al-irfān*.¹ Hikmah Muta'aliyah merupakan ilmu yang membahas tentang keadaan-keadaan wujud sebagai mana dia wujud (*Wujūd bimā huwa al-Maujūd*) beserta tujuannya untuk mengetahui maujud-maujud secara keseluruhan dan untuk membedakan wujud hakiki dan tidak hakiki.² Wujud dijadikan sebagai objek pembahasan sekaligus dasar dalam bangunan filsafatnya. Mayoritas filosof Islam pun meyakini bahwa subjek pembahasan filsafat adalah wujud. Akan tetapi, Sadra menghadirkan bangunan filsafat wujud yang lebih utuh dan sistematis dibandingkan pendahulu-pendahulunya. Dasar pemikiran yang ia gagas begitu terlihat mengakar pada pemikiran-pemikirannya selanjutnya.

Dengan bangunan Hikmah Muta'aliyah yang utuh dan saling terkait, maka perlu untuk memaparkan prinsip-prinsip dasarnya. Hal itu karena ibarat sebuah bangunan, prinsip-prinsip dasarnya merupakan pondasi dari tema inti yang akan penulis kemukakan nantinya. Terdapat tiga prinsip dasar dalam Hikmah Muta'aliyah yang akan dibahas penulis sebagai landasan bagi konsep spiritualitas dan kebahagiaan. Ketiga prinsip dasar itu antara lain: Prinsip *Aṣālah al-Wujūd* (fundamentalitas eksistensi),

¹ Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2003) hal 913

² Muhammad Husen Thabathaba'i, *Bidāyatul Hikmah*, (Qom: Muassasah Ma'arif Islamiyah, 1418) hal 5

Tasykīk al-Wujūd (Gradasi Eksistensi), dan *Harākah Jawhariyyah* (Gerak Trans-Substansial).

1. *Aṣālah al-Wujūd* (Fundamentalitas Wujud/ Kemendasaran Wujud)

Pembahasan ini begitu penting, karena ini akan bermanfaat pada persoalan-persoalan filsafat selanjutnya. Yaitu bahwa sebagian besar persoalan filsafat dapat diselesaikan melalui pendekatan *Aṣālah al-Wujūd*.³ Dengan mengenal hakikat wujud maka kita akan mengetahui hakikat segalanya. Sebagaimana jika kita mengetahui dan menyadari keberadaan kita, maka kemudian kita akan mencari tujuan penciptaan.

Sebelum Mulla Shadra, kita tidak akan menemukan pembahasan tentang *Aṣālah al-Wujūd*, ia merupakan filosof pertama yang memasukkan pembahasan ini pada masalah ontologi.⁴ Beberapa filosof sebelum Mulla Shadra diduga memiliki pemikiran sebagaimana halnya penganut *Aṣālah al-Wujūd*, walaupun mereka tidak secara langsung menyebutkan itu, akan tetapi kita dapat menilai dari pemikiran dan karya yang ia tulis, seperti Ibn Sina dll. Seringkali dikatakan bahwa paripatetik atau *masyāiyyūn* menganut *Aṣālah al-Wujūd* dan *israqiyyāh* menganut *Aṣālah al-mahiyah*.⁵

Pembahasan tentang fundamentalitas eksistensi (*Aṣālah al-Wujūd*) tidak diperdebatkan pada filsafat Yunani tetapi pada masa sebelum Al-Farabi terjadi perbincangan filosofis yang hampir filosof Yunani berpijak pada kaidah kemendasaran mahiyah (*Aṣālah al-mahiyah*). Sebaliknya, para filosof muslim sebelum Mulla Shadra yakni Al-Farabi

³ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal 93

⁴ M.T Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2010) hal 253

⁵ Muhammad Husen Thabathaba'i, *Bidāyatul Hikmah*, (Qom: Muassasah Ma'arif Islamiyah, 1418) hal 15

dan Ibnu Shina memiliki kecenderungan pada kemendasaran wujud (*Aṣālah al-Wujūd*). Berbeda dengan Suhrawardi yang memiliki pandangan yang menentang kemendasaran wujud, meskipun ada beberapa pernyataannya yang bahkan lebih cenderung sejalan dengan konsep kemendasaran wujud dibandingkan dengan kemendasaran mahiyah.

Dalam sejarah kemunculannya, pembahasan tentang *Aṣālah al-Wujūd* pertama kali dikemukakan oleh Sayyid Muhammad Bagir Mirdamad.⁶ Mirdamad adalah guru besar Mulla Sadra, darinyalah Sadra mempelajari tentang *Aṣālah al-mahiyah* karena Mirdamad adalah seorang yang menganut *Aṣālah al-mahiyah*. Seperti yang kita ketahui mulanya Sadra merupakan penganut *Aṣālah al-mahiyah* sama seperti gurunya, ia mengatakan bahwa memang yang terlihat dan nyata di realitas itu adalah *mahiyah*, seperti contoh ketika kita melihat gelas maka yang terlihat dan terjangkau oleh kita adalah kegelasannya bukanlah keberadaan gelas itu. Lalu kemudian setelah mengalami perjalanan spiritual dan mendapatkan ilham Ilahi ia berpindah dan membangun kepercayaan *Aṣālah al-Wujūd*. Sadra berkata dalam bukunya *al-Asfar* “Pada mulanya saya pribadi pun mendukung kemendasaran mahiyah dan membelanya mati-matian, hingga dengan petunjuk Allah saya menemukan kebenaran masalahnya.”⁷

Perubahan dan pergeseran pemikirannya ini dipengaruhi setelah ia bersentuhan dengan konsep-konsep tasawuf terkhusus tentang konsep *Wahdatul Wujūd* Ibn Arabi. *Wahdatul Wujūd* mengatakan bahwa wujud yang mutlak itu tunggal, karena ini kemudian Shadra berpindah dari penganut *Aṣālah al-mahiyah* menjadi *Aṣālah al-Wujūd*.

⁶ Abdul Jabar Ar-Rifa'i, *Durus fil Falsafati Islamiyah Syarah Tawdihi li Kitabi Bidayatil Hikmah*, (Teheran: Al-Huda, 1378)hal 168

⁷ M.T Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal 254

Dalam pemikirannya pula ia banyak dipengaruhi oleh irfan Ibn Arabi. Ia juga dianggap sebagai jembatan atau jalan untuk memahami ajaran Ibn Arabi.

Aşālah berasal dari kata *aşl* dalam bahasa Arab yang bermakna dasar dan prinsip dan lawan katanya adalah *far* yaitu sekunder atau cabang. Akan tetapi dalam terminologi filsafat lawan dari kata *aşālah* adalah *i'tibar*.⁸ *I'tibar* adalah majazi yaitu wujud anggapan atau andaian yaitu suatu hal yang tidak mendasar bagi realitas eksternal, hanya sebuah abstraksi mental, sedangkan *aşālah* yaitu pondasi atau dasar. Dalam pembahasan ini *aşālah* juga dapat diartikan dengan yang memberikan efek pada realitas eksternal. Mahiyah adalah ke-apa-an yaitu jawaban dari pertanyaan apakah itu⁹. Akal menangkap mahiyah suatu objek.¹⁰ Mahiyahlah yang membedakan satu maujud dengan yang lainnya.

Para penganut *aşālah al-mahiyah* berpandangan bahwa *mahiyah* merupakan sumber yang memberikan efek dan hakikat nyata segala sesuatu. Pandangan tersebut ditolak oleh penganut *Aşālah al-Wujūd* yang melihat *Wujūd*lah yang menjadi sumber efek dan merupakan hakikat dari realitas. Prinsip *Aşālah Al-Wujūd* merupakan prinsip yang fundamental dalam hikmahh mutaaliyah. Dalam prinsip ini dikatakan bahwa *Wujūd* merupakan dasar dari segala sesuatu.

Pembahasan tentang *Aşālah al-Wujūd* dan *Aşālah al-mahiyah* merupakan masalah untuk membuktikan mana yang lebih mendasar diantara wujud dan mahiyah pada realitas eksternal. Permasalahan ini muncul karena pada tataran konsep atau mental kita dapat membedakan antara

⁸ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal 91

⁹ M.T Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal 255

¹⁰ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 88

wujud dan mahiyah, yaitu kita menyadari bahwa disetiap realitas mental terdapat 2 hal yang menjadi komposisinya yaitu wujud dan mahiyah. Akan tetapi pada tataran eksternal kita hanya melihat satu realitas tanpa dapat membedakan mahiyah dan wujudnya. Seperti ketika melihat buku, pada konsep kita membedakan antara ke-bukuannya dan keberadaan buku tersebut, akan tetapi pada realitas eksternal kita hanya melihat satu realitas yaitu buku.

Sebelum membahas tentang *Aṣālah al-Wujūd* kita perlu mengetahui posisi pembahasannya di dalam bangunan wujud. Dalam bangunan besar pembahasan tentang wujud, kita membagi wujud menjadi dua yaitu wujud di dalam tataran konsep(mental) dan di dalam tataran eksternal. Pembahasan tentang kebadihian wujud dan univokal wujud berada dalam bangunan wujud pada tataran konsep. Sedangkan pembahasan kita yaitu *Aṣālah al-Wujūd* berada pada tataran wujud dalam realitas eksternal. Pengelompokan ini perlu agar kita tidak terjebak seperti teolog pada masalah *mustarak lafdzi* dan *ma'nawi*. Seperti ketika melihat buku, pada konsep kita membedakan antara ke-bukuannya dan keberadaan buku tersebut, akan tetapi pada realitas eksternal kita hanya melihat satu realitas yaitu buku. Jadi, pembahasan ini terjadi pada realitas eksternal yaitu abstraksi dari realitas eksternal.

Maka dari penjabaran masalah itu, akan muncul pertanyaan mana yang mendasar(*aṣāl*) atau berefek dari keduanya? Yaitu apakah mahiyah yang mendasar ataukah wujud yang menjadi dasar?

Untuk menjawab pertanyaan ini terdapat empat kemungkinan: Pertama, mahiyah dan wujud keduanya merupakan i'tibar atau hanya konsep. Kedua, mahiyah wujud, keduanya merupakan dasar sejati. Ketiga, mahiyah merupakan dasar dan wujud hanyalah i'tibar. Keempat, wujud merupakan dasar dan mahiyah hanyalah i'tibar.

Apabila kita mempercayai kemungkinan pertama, maka kita akan terjebak pada pemikiran kaum shopis yaitu tidak mempercayai adanya sesuatu yang nyata dan real di alam eksternal, melainkan yang nyata hanyalah konsep. Kemungkinan kedua adalah sesuatu yang mustahil karena jika mahiyah dan wujud adalah nyata dan fundamental, maka pada alam eksternal ia memiliki realitas yang berbeda juga, keduanya akan saling berdiri sendiri dan tidak akan bersatu. Sedangkan pada realitas eksternal keduanya menyatu menjadi satu. Maka kemungkinan kedua ini mustahil. Sehingga yang tersisa adalah kemungkinan ketiga dan keempat yaitu antara *Aṣālah mahiyah* dan *Aṣālah al-Wujūd*. Dan pembahasan ini bertujuan untuk mencari manakah diantara mahiyah dan wujud yang menjadi dasar dan fundamnetal.

Kita telah mengetahui bahwa pembahasan tentang *Aṣālahul Wujūd* merupakan pembahasan yang terjadi pada ranah eksternal sehingga pembahasan ini langsung bersentuhan pada kehidupan sehari-hari kita. Mayoritas dari kita menganggap mahiyah yaitu atribut-atribut diri kita ini lebih nyata dibandingkan dengan wujud, karena mahiyah lah yang terlihat, mahiyalah yang membuat sesuatu dengan sesuatu yang lain itu berbeda. Maka apakah realitas (yang mendasar) itu adalah sesuatu yang terlihat, yang kita lihat ataukah realitas (yang mendasar) itu yang membuat diri kita melihat sesuatu yang lain?

Seperti apabila kita contohkan dengan perumpamaan titik dan papan tulis, yaitu titik sebagai perumpamaan mahiyah dan papan sebagai perumpamaan dari wujud. Ketika kita melihat papan yang dipenuhi dengan titik-titik, maka yang terlihat hanyalah titik-titik hitam dan tak jarang papan yang menjadi wadah semua titik-titik itu tertutupi dan tidak terlihat bahkan dianggap tidak ada. maka pertanyaannya, *apakah bisa titik-titik itu ada atau terlihat jika papan itu tidak ada yaitu jika papan tidak menyangga*

titik-titik itu ? titik-titik hitam itu ada karena pada awalnya papan itu ada. analogi ini sangat pas untuk menggambarkan kepada kita, masyarakat umum yang menganggap bahwa mahiyahlah atau titik-titiklah yang *real* sedangkan wujud yang tidak terlihat itu tidaklah *aṣāl* dalam analogi ini sangat jelas bahwa papan yang putihlah yang menjadi sebab adanya titik-titik itu, dan yang seharusnya kita anggap nyata adalah papan putih yang ia independen dan berdiri sendiri. Sehingga realitas itu bukanlah sesuatu yang begitu saja terlihat, akan tetapi realitas adalah yang membuat kita melihat sesuatu yang lain, yang membuat kita ada dan menyadari keberadaan itu. Adapun argumentasi demonstrasi yang dituliskan Mulla Sadra sebagai berikut:

Pertama, seperti yang kita ketahui bahwa mahiyah atau esensi tidak meniscayakan keberadaan ataupun ketiadaan, melainkan ia *mutasāwiyah nisbah* yaitu setara dengan ketiadaan dan keberadaan. Bagi dirinya mahiyah bisa saja ada atau tiada. Untuk mewujudkan pun mahiyah membutuhkan sebab, apabila ada ‘sebab’ maka ia menjadi ada dan jika tidak ada ‘sebab’ maka ia tiada, sehingga kita bisa mengatakan ia adalah mungkin. Untuk ada, mahiyah membutuhkan wujud walaupun ia setara dengannya. Maka bagaimana bisa mahiyah yang dapat kita katakan mungkin dan ia pun membutuhkan wujud untuk meng-ada menjadi sesuatu yang dasar atau *aṣāl*? Kita dapat mengatakan bahwa wujud yang ia sebagai sebab dari mahiyahlah yang *aṣāl*.¹¹ *Wujūd* memberikan prinsip identitas pada *mahiyah* dengan mengeluarkannya dari batas ketiadaan (*hadd al-istiwā*) menuju posisi *Wujūd* sehingga *mahiyah* nyata. Sehingga dapat dikatakan bahwa *Wujūd* lebih fundamental daripada *mahiyah* karena *mahiyah* menjadi ilusi tanpa dinisbahkan pada *Wujūd*.

¹¹ Muhammad Husen Thabathaba’i, *Bidāyatul Hikmah*, hal 15

Kedua, bahwasannya esensi tidak memberikan efek dan wujudlah yang memberikan efek nyata.¹² Ketika kita mempersepsi api, maka akan ada dua wujud api yaitu api yang membakar pada wujud eksternal dan api yang tidak membakar pada alam mental kita. Maka kita dapat bertanya, mengapa kedua api ini berbeda? Yaitu pada wujud eksternal ia membakar akan tetapi pada wujud mental ia tidak membakar, padahal esensi api yang ada pada keduanya itu sama? Sebelumnya kita harus mengetahui bahwa pada pembahasan epistemologi bahwa apa yang membuat kita yakin antara gambaran mental dan realitas eksternal itu sama adalah karena kita menangkap esensi pada setiap realitas itu. Contohnya ketika kita melihat buku, lalu gambaran buku masuk ke dalam mental kita, bagaimana mungkin kita yakin bahwa yang masuk ke dalam pikiran mental kita itu adalah buku yang ada dihadapan kita? Bisa saja yang masuk adalah sesuatu yang lain. Maka jawabannya adalah yang membuat keduanya identik adalah bahwa yang masuk dan memberikan identitas di pikiran kita itu merupakan esensi, sehingga keduanya itu menjadi sama.

Setelah kita meyakini bahwa esensi pada tataran mental dan eksternal itu persis sama, maka kita akan mendapatkan jawaban apa yang membuat api di tataran mental itu tidak memberikan efek dan pada tataran eksternal ia membakar. Dan yang membuat itu berefek adalah wujud bukanlah mahiyah, karena kita mengetahui mahiyah pada mental dan eksternal itu sama sedangkan kita juga mengetahui bahwa salah satu membakar dan salah satu yang lain itu tidak membakar, sehingga jelas wujudlah yang memberikan efek. Yaitu karena perbedaan wujudlah api di alam eksternal membakar dan di alam mental tidak membakar.

¹² Muhammad Husen Thabathaba'i, *Bidāyatul Hikmah*, hal 16

Ketiga, berdasarkan kaidah filsafat, Dzat Tuhan terbebas dari segala keterbatasan dan kemahiyahan. Yaitu mustahil Ia memiliki mahiyah dan keapaan, karena dengan mahiyah maka wujudNya akan terbatas. Dan apabila yang *aṣāl* atau yang mendasar itu adalah mahiyah, maka tentu Dzat Tuhan pun memiliki mahiyah, karena jika Tuhan tidak memiliki yang *aṣāl* yaitu mahiyah maka ia akan tiada. Sehingga dengan ini yang *aṣāl* adalah wujud, karena Tuhan juga memiliki itu.¹³

Dalam pandangannya Suhrawardi mengatakan seolah mengkritik pandangan *Aṣālah al-Wujūd* bahwa yang dasar di alam eksternal itu adalah mahiyah karena jika itu adalah wujud, maka akan terjadi tasalsul.¹⁴ Untuk menjelaskan pernyataannya ini, Suhrawardi mengatakan bahwa ketika kita berkata ‘ada buku’ lalu jika kita *Aṣālah al-Wujūd*, kita akan mengatakan “spidol ada karena wujud” lalu tentu wujud (yang bergaris bawah) perlu wujud lagi untuk ada, maka wujud ada karena **wujud**, lalu **wujud** (yang ditebalkan) tentu membutuhkan wujud lagi untuk mewujud maka **wujud** ada karena *Wujūd*, dan seperti itu seterusnya. Karena ini Suhrawardi mengatakan jika kita berpegang pada *Aṣālah al-Wujūd* maka akan berujung pada tasalsul dan ini mustahil.

Jawaban Mulla Sadra atas hal ini adalah bahwa benar jika Suhrawardi bertanya, mengapa spidol itu ada, dan kita akan menjawab spidol itu ada karena **wujud**. Lalu untuk pertanyaan selanjutnya setelah ini Suhrawardi tidak benar lagi jika menanyakan pertanyaan yang sama, karena **wujud** pada kalimat ‘spidol ada karena **wujud**’ itu sudah merupakan *aṣāl* yaitu sesuatu yang primer dan dasar, ia juga telah menjadi dzati bagi dirinya sendiri. Berbeda dengan wujud bagi spidol, karena spidol dan wujud itu masih dua dan dapat dipisahkan maka kita mencari yang dzati dari

¹³ M.T Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal 268

¹⁴ Muhammad Husen Thabathaba’i, *Bidāyatul Hikmah*, hal 16

keduanya, akan tetapi pada **wujud** ia adalah dzati dan tak bisa diurai lagi. Seperti ini mengapa kita beribadah? Karena untuk sampai kepada kesempurnaan, mengapa kesempurnaan? Karena untuk cinta pada diri kita sendiri, maka kita tidak dapat lagi bertanya mengapa kita cinta kepada diri, karena cinta kepada diri ini adalah bagian dari diri kita, yaitu dzati bagi diri kita. Disini Suhrawardi terjebak untuk membedakan yang mana mahiyah dan yang mana wujud.

Merujuk pada berbagai argumentasi yang telah dikemukakan, maka kita telah mendapat keyakinan bahwa wujudlah yang dasar dan fundamen, sedangkan mahiyah merupakan sesuatu yang i'tibar dan ada dikarenakan wujud. Memang benar kita dapat membuktikan kemendasaran wujud melalui argumentasi filosofis, akan tetapi hakikat kemendasaran wujud atas mahiyyan diraih melalui kehadiran langsung terhadap hakikat realitas.

2. Gradasi Wujud (*Tasykīk al-Wujūd*)

Salah satu hukum wujud adalah gradasi wujud yang didasarkan pada kesatuan konsep wujud dan *aṣālah al-Wujūd*.¹⁵ Seperti tema pembahasannya, yang dimaksud bergradasi adalah wujud bukan mahiyyah, karena mahiyyah merupakan sumber keberagaman sehingga ia tentu berbeda-beda secara total bukan satu dan bergradasi. Pembahasan tentang gradasi wujud ini, mengalami perkembangan dalam perdebatan yang sangat panjang dari para filosof. Perdebatan tentang gradasi ini muncul pada penganut *aṣālah al-Wujūd*, walaupun diantara penganut *aṣālah al-Wujūd* terdapat beberapa diantaranya para filosof yang tidak mengakui akan adanya sebuah gradasi pada wujud

¹⁵ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*
hal 101

eksternal. Seperti Ibnu Sina yang menganggap bahwa gradasi wujud ini hanya ada di konsep (alam mental) dan juga gradasi hanya terjadi pada aksiden-aksidennya saja bukan pada dzatnya, karena ketunggalan wujud di realitas tidak terjadi secara nyata, dengan kata lain bahwa antara wujud satu dengan yang lainnya adalah terpisah-pisah. Hal ini berbeda dengan Hikmah Muta'aliyah yang menganggap wujud di alam eksternal memiliki gradasi yang terjadi secara hakiki, bukan hanya di alam mental semata.¹⁶

Mulla Sadra mendapatkan konsep gradasi wujud ini dari Suhrawardi. Akan tetapi tentu ada perbedaan diantara keduanya. Suhrawardi menjelaskan prinsip gradasi dalam hakikat cahaya, sedangkan Mulla Sadra menjelaskan dalam hakikat wujud. Permasalahan ini muncul dikarenakan teori tentang kesatuan wujud (*Wahdat al-Wujūd*) dan juga lahir karena wujud yang bersifat *Musytarak Ma'nawi* dan dimana pada setiap wujud yang ada di realitas eksternal memiliki makna yang sama. Pada pembahasan definisi wujud, wujud dinyatakan *badihi*. Ia tidak dapat didefinisikan karena ia *badihi* yaitu merupakan konsep yang sudah sangat jelas dengan sendirinya. Setelah itu wujud juga dinyatakan sebagai konsep *mustarak ma'nawi* atau unitas yang hanya memiliki makna yang sama dan satu.¹⁷ Yang harus diperhatikan bahwa tidak berarti bahwa secara *mišdaq* seluruh maujud adalah satu dan sama, melainkan prediksi wujud terhadap *mišdaq* tentu berbeda-beda. Sehingga dengan pendapat ini, mengandung bahwa ada berbagai macam konsep yang berbeda-beda yang mempresentasikan realitas eksternal seperti konsep manusia, batu, pohon, air dll. Jika demikian halnya, apakah beragam konsep yang ada dalam benak kita merupakan realitas hakiki, yaitu pda

¹⁶ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Makasar: Chamran Press, 2012) hal 27

¹⁷ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 101

realitas eksternal memang terdapat beragam pluralitas wujud atau hanya imajinasi semata yang sama sekali tidak mempresentasikan realitas eksternal.¹⁸ Jika hakikat realitas itu tunggal yaitu wujud, mengapa terdapat banyak konsep di dalam benak kita dan jika hakikat realitas itu plural lalu mengapa terdapat sebuah konsep yang bermakna umum yang dipahami melalui seluruh hakikat realitas tersebut?

Dalam menjawab pertanyaan tersebut, Mulla Sadra mengemukakan teorinya, yaitu *Tasykīk al-Wujūd*, dalam prinsip *Tasykīk al-Wujūd* mengandung arti bahwa wujud bisa menjadi lebih atau kurang, terdahulu atau kemudian. Sehingga dalam perbedaan antara wujud satu dengan yang lainnya bukanlah sebuah perbedaan menurut Mulla Sadra, melainkan karena kurang dan lebihnya, atau lemah dan kurangnya wujud itu sendiri. Sehingga segala sesuatu yang ada ini masih dalam wilayah kesatuan dan kesederhanaan wujud. Mulla Sadra menggambarkan bahwa wujud tidak berbeda pada tingkat substansinya, melainkan pada kualitas keintensifannya dan ketidakintensifannya, prioritas dan posterioritas, serta ketampakan dan ketersembunyiannya.¹⁹

Konsep-konsep universal dari sisi kualitas korespondensi dengan *misdaq-misdaqnya* terbagi menjadi dua yaitu gradasi dan univokal.²⁰ Univokal berarti bahwa konsep ini berlaku sama pada semua *mišdaq* nya, tidak ada perbedaan dan saling mengungguli satu sama lain. Seperti konsep meja berlaku sama untuk seluruh *mišdaq* meja tanpa satupun yang berbeda dari sisi ke-meja-annya dibanding dengan meja-meja yang lain. Adapun gradasi yaitu konsep-konsep dimana ketika dikorespondenkan pada *mišdaq-mišdaqnya* terjadi perbedaan kualitas. Kita tidak dapat

¹⁸ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal 69

¹⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal 38

²⁰ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 102

memahami apa sebenarnya yang dimaksud dengan kata tersebut tanpa adanya ukuran tertentu. Seperti hitam, putih, panjang dan yang lainnya. Satu meter lebih panjang dibanding sepuluh senti. Konsep wujud merupakan konsep kedua yaitu gradasi yaitu penyifatan sesuatu terhadap wujud adalah berbeda-beda.

Thabataba'i menjelaskan hal ini dalam kitab *Bidāyat al-Hikmah*. Eksistensi adalah realitas yang beragam dan pada saat yang sama satu. Realitas eksistensi bergradasi karena fakta bahwa kesempurnaan yang unggul berasal dari realitas yang muncul dari realitas eksistensi. Dengan demikian, wujud merupakan realitas tunggal yang pada dasarnya memiliki karakteristik yang berbeda. Sadra menggunakan ilustrasi matahari dan cahayanya, dimana cahaya matahari bukanlah matahari akan tetapi pada saat yang sama mereka tidak berbeda dengan matahari.²¹ Hubungan antara kesatuan wujud dan keragaman adalah seperti hubungan sinar matahari dengan matahari itu sendiri. Contohnya cahaya pada jarak 10 meter dan cahaya pada jarak 100 meter. Keduanya memiliki kesamaan yaitu keduanya adalah cahaya. Dan perbedaan keduanya adalah kualitas cahaya tersebut, tentu cahaya lebih dekat dengan sumber cahaya (cahaya 10 meter) lebih berkualitas dan terang dibandingkan cahaya yang lebih jauh dari sumber cahaya (100 meter). Oleh karena itu, meskipun terdapat keragaman, dunia tidak hanya tunggal tetapi juga bergradasi. Dengan pendekatan ini, Mulla Sadra ingin menyatakan bahwa wujud merupakan pancaran dari wujud Tuhan seperti cahaya memancarkan warna-warna, demikian juga *Wujūd mutlaq* memancarkan kuintitas-kuintitas yang bersifat *imkan* yang tidak lain merupakan ragam bentuk makhluk.²² Pandangan kesatuan wujud dalam pandangan Sadra harus dipahami

²¹Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam* hal 916

²² Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 38

dalam satu gradasi. Hal ini karena dalam “kesatuan” terdapat “pluralitas” atau dalam “pluralitas” terdapat “kesatuan”. Pandangan ini dikenal dengan “*alwahdah fi ‘ai ni al -katsrah*” (kesatuan dalam keragaman itu sendiri).²³ Terdapat dua syarat penting dalam gradasi yaitu aspek kesamaan dan aspek perbedaan. Selanjutnya aspek perbedaan ini akan kembali pada aspek kesamaan, karena hanya wujud yang menjadi dasar realitas sehingga segala sesuatu akan kembali pada hakikat wujud dan tidak ada selainnya.²⁴ Menurut Taqi Mishbah Yazdi, gradasi wujud bisa ditafsirkan dalam dua pola: *pertama*, perbedaan pada tingkat wujud antara satu wujud dan wujud lain, yang juga terjadi antar-individu pada satu mahiyyah atau beberapa mahiyyah yang berada pada tingkat horizontal yang sama; *kedua*, perbedaan pada tingkat yang hanya terjadi antara sebab dan akibat.²⁵

Abdullah Jawadi Amuli menjelaskan bahwa ada beberapa unsur penting yang harus diperhatikan dalam menjelaskan prinsip gradasi Mulla Sadra.²⁶

1. Pluralitas wujud adalah hakiki.
2. Unitas wujud adalah hakiki.
3. Pluralitas akan kembali kepada unitas.
4. Unitas mengalir dalam pluralitas.

²³ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal 239

²⁴ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal 27

²⁵ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal 239

²⁶ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra* hal 27

Adapun argumentasinya dapat kita susun sebagai berikut:²⁷

- a. Kita menyaksikan bahwa realitas eksternal terdiri dari beragam realitas eksistensi dan ini diketahui secara aksioma (*badihi*)
- b. Antara satu wujud dengan wujud lain tidak memiliki perbedaan secara totalitas. Karena jika semuanya berbeda secara totalitas tidak mungkin kita dapat mengabstraksi sebuah konsep yang tunggal dari wujud-wujud yang beragam tanpa ad aspek kesamaan. Oleh karena itu perbedaan diantara wujud-wujud tersebut bukanlah perbedaan secara esensi yang meniscayakan perbedaan secara totalitas, tetapi perbedaan secara gradasi. Kesimpulannya bahwa realitas eksternal memiliki hakikat yang satu.
- c. Kita menyaksikan diantara realitas eksternal tersebut ada yang wujudnya lebih kuat, seperti wujud sebba dan akibat. Ada yang wujudnya lebih dahulu seperti wujud akal dan imajinal.

Sehingga dapat kita simpulkan bahwa ketiga premis tersebut meniscayakan realitas eksternal memiliki hakikat yang tunggal dan bergradasi.

3. Gerak Transubstansial (*Harākah Jawhariyah*)

Gerak adalah perubahan secara bertahap.²⁸ Gerak biasanya dilawankan dengan diam. Diam dalam hal ini bermakna bahwa secara potensi memiliki kemungkinan untuk bergerak, tetapi pada saat ini secara aktual dalam kondisi diam. Gerak juga diartikan dengan “perubahan

²⁷ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra* hal 72

²⁸ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 198

gradual” atau keluarnya sesuatu dari potensialitas menuju aktualitas secara perlahan.²⁹ Terdapat enam hal yang menjadi niscaya dalam gerak yaitu:

- 1) Awal (*al-mabda*) yaitu potensi yang mengawali aktualitas tertentu.
- 2) Akhir (*al-Muntaha*) adalah berhentinya gerakan pada potensialitas yang lain yang tidak bersamanya aktualitas atau aktualitas yang tidak bersamanya potensi.
- 3) Objek (*al-Maudhu'*) yaitu yang mengikat dalam kesatuan antara aktualitas pertama dan aktualitas kedua. Dapat pula kita sebut dengan ‘yang bergerak’. Contoh ketika air berubah menjadi uap, walaupun telah berubah tapi terapat kesatuan yang mengikat keduanya yaitu substansi air.
- 4) Penggerak (*al-Fā'il*), penggerak atau yang menggerakkan merupakan sebuah keharusan bagi gerakan. Gerak dari sisi dia adalah akibat pasti membutuhkan penggerak (sebab). Penggerak pertama haruslah tidak bergerak.
- 5) Jarak (*masāfah*) merupakan wujud bersambung secara kontinum yang berlaku pada objek gerakan. Dan ini berada diantara empat kategori: dimana (*al-Ayna*), kualitas (*al-kayf*), kuantitas (*al-kam*) dan posisi (*al-wad'i*).
- 6) Waktu (*al-Zamān*) yaitu bagian yang bisa dibagi dalam gerak kontinum dan tidak statis, seperti sebelum dan sesudah.

Para filosof sebelum Mulla Sadra hanya meyakini gerak aksidental. Gerak terbagi dalam empat pembagian gerak aksidental yaitu gerak posisi, gerak kondisi, gerak

²⁹ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 203

kualitas dan gerak kuantitas.³⁰ Hanya sebagian filosof Yunani yang meyakini adanya gerak substansi yaitu Heiraklitus.³¹ Mulla Sadra meyakini bahwa setiap maujud ragawi mesti bergerak, karena maujud stagnan (yang tidak bergerak) pastilah abstark (bebas dari materia).³² Mulla Sadra menyatakan bahwa perubahan yang terjadi tidak terbatas pada empat kategori aksiden, tapi juga terjadi pada kategori substansi. Sebab menurutnya, jika substansi benda tidak berubah maka keadaan-keadaan, sifat-sifat dan aksiden-aksidennya pun tidak akan mungkin berubah.³³ Aksiden merupakan sesuatu yang bergantung pada substansi dan substansi merupakan sebab dari aksiden, sehingga ketika aksiden bergerak mestilah pula substansi sebagai sebabnya juga bergerak. Sadra beranggapan jika gerak diperhatikan dengan benar dan mendalam, gerak substansi bukan hanya mungkin, akan tetapi ia juga sangat diperlukan dan pasti, karena jika gerak dalam substansi tidak dianggap perlu, gerak dalam aksiden tidak akan dibuktikan. Hal itu karena aksiden selalu bergantung pada substansi dan keduanya saling mempengaruhi.

Ibn Sina menolak konsep ini karena menganggap bahwa jika terjadi gerak pada substansi maka akan terjadi ketidakmungkinan melakukan penatapan pada sesuatu, maka Ibn Sina yang lalu bukan lagi Ibn Sina yang sekarang. Untuk menjawab ini Mulla Sadra mengemukakan teori *al-labs ba'd al-labs* (berpakaian setelah berpakaian) yaitu setiap keadaan gerak ini mengandung bentuk-bentuk yang terdapat pada keadaan eksistensi sebelumnya, meskipun gerak transubstansial ini berlanjut disepanjang tahapan

³⁰ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 209

³¹ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 210

³² Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2011) hal 238

³³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi*, hal 238

tersebut.³⁴ Ibn Sina juga mengajukan keberatan dengan argumen bahwa gerak mensyaratkan suatu subjek yang bergerak, dan jika substansi suatu objek berubah melalui gerak trans-substansial, maka tidak akan ada subjek bagi gerak.³⁵ Mulla Sadra menjawab dengan mengatakan bahwa setiap perubahan aksiden suatu objek mensyaratkan pula perubahan pada substansi karena ia bergantung pada substansi.

Yang dimaksud Mulla Sadra dengan gerak substansi adalah perjalanan(perpindahan) dari sebuah substansi ke substansi lainnya, sehingga substansi menjadi rute bagi diri substansi sekaligus menjadi rute perpindahan bagi substansi tersebut.³⁶ Mulla Sadra membuktikan gerak substansi melalui tiga argumentasi:³⁷

- a. Premis pertama: perubahan-perubahan aksiden adalah akibat alamiah dari perubahan substansi. (Ini karena aksiden selalu bergantung pada substansi)
Premis kedua: sebab gerak harus juga bergerak. (Sehingga jika terjadi gerakan pada aksiden, hal itu menunjukkan terjadi pula gerakan pada substansi, karena sebab aksiden adalah substansi.)
Kesimpulannya adalah bahwa substansi yang merupakan sebab bagi gerak-gerak aksiden haruslah bergerak.
- b. Premis pertama: aksiden-aksiden tidak pernah terpisah dari objeknya bahkan aksiden dipahami sebagai pancaran substansi.
Premis kedua: setiap perubahan yang terjadi pada pancaran tersebut menunjukkan adanya perubahan

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, hal 919

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, hal 918

³⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi*, hal 238

³⁷ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 212

yang terjadi pada inti dan substansi dalam dirinya. (karena pancaran itu juga sebuah inti dalam gradasi) Kesimpulannya, gerak-gerak aksiden menandakan perubahan dalam substansi wujudnya.

- c. Jika pada aksiden terjadi perubahan bertahap (gerak), sedangkan dirinya merupakan akibat *al-Tabi'i* dari substansi, maka sebab gerak pasti juga mengalami perubahan bertahap. Jika tidak, maka akan ada pertentangan antara akibat dengan sebab karena perubahan yang terjadi pada akibat.

Taqi Misbah Yazdi berpandangan bahwa gerak substansial tidak selalu menyempurna, seperti gerak apel yang matang ke (menjadi) apel busuk. Gerak dari kondisi matang ke busuk tidak dikatakan sebagai proses menyempurna buah apel.³⁸ Atas dasar ini substansi manusia tetap bergerak, yang apabila menyempurna akan sampai ke surga atau jika merosot akan terperosot ke neraka.

4. Kaustalitas

Kaustalitas merupakan prinsip yang penting dalam filsafat. Konsep sebab akibat ini dapat diketahui dan dipercayai terjadi oleh semua orang, sehingga dapat kita katakan bahwa makna dari konsep sebab akibat ini *badihi* atau hampir serupa dengan konsep *badihi*.³⁹ Dalam konsep ini kita mengenal dua istilah yaitu sebab dan akibat. Pada argumentasi *Aṣālah al-Wujūd* kita telah mengetahui bahwa untuk mewujudkan mahiyah perlu pada sebab-sebab yang mengeluarkannya dari keadaan *mutasāwiyah nisbah*. Sebab-sebab itulah yang memberikannya wujud sehingga ia memiliki realitas. Sehingga dengan itu dapat kita katakan

³⁸ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi*, hal 239

³⁹ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*

bahwa mahiyah bergantung pada sebab-sebabnya untuk mewujud dan mengalir wujud pada dirinya. Mahiyah dapat kita katakan sebagai akibat yaitu wujud yang bergantung pada wujud yang lain dan tanpanya dia tidak akan mewujud atau mendapatkan realitas, sedangkan tempat bergantungnya atau yang memberikan wujudnya disebut sebab.

Prinsip kaustalitas merupakan prinsip universal dan general yang digunakan dalam seluruh bidang ilmu pengetahuan dalam membahas objek-objek dan hal-hal yang bersifat hakiki.⁴⁰ Seluruh ilmu pengetahuan pasti menggunakan prinsip kaustalitas, seperti seorang dokter ketika menganalisa penyakit pasiennya, ia akan meneliti apa saja yang dilakukan dan dimakannya, sehingga respon atau akibatnya adalah penyakit yang dideritanya. Begitu juga dengan sains, mereka terus menerus melakukan percobaan dan meneliti sebab segala sesuatu, mengapa ketika bercampur ini akan menghasilkan ini, apa sebab dan yang lainnya. Konsep sebab-akibat merupakan pembahasan pada tataran mental, sehingga apabila kita mencarinya pada alam eksternal kita tidak akan mendapatkannya.

Menurut David Hume konsep kaustalitas didapatkan melalui dua fenomena yang saling berurutan antara satu dengan yang lainnya.⁴¹ Yaitu ketika kita melihat api dan kemudian panas beriringan datang, maka dari fenomena tersebut kita dapat mengabstraksikan sebab dan akibat. Anggapan ini salah, karena tak selalu yang beriringan atau berurutan itu merupakan sebab akibat. Prinsip kaustalitas ini didapatkan dari diri kita sendiri melalui ilmu hudhuri. Ketika kita memperhatikan aktivitas diri kita, kita sadar bahwa gerakan badan bergantung pada jiwa dan jiwa pun dalam dunia materi bergantung pada

⁴⁰ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 106

⁴¹ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 108

badan, dari hal inilah kita mengabstraksikan prinsip kaustalitas.

Sebab terbagi menjadi beberapa bagian yaitu:⁴²

a) Sebab Sempurna dan Tidak Sempurna (*Al-'Illah al-Tāmmah wa al-Nāqisah*)

Yang dimaksud sempurna adalah sebab dirinya sudah cukup dalam mewujudkan akibat, dimana wujud akibat hanya bergantung pada sebab sempurna tersebut dan bukan pada yang lain. Sebaliknya, jika sebab tersebut tidak dapat serta merta mewujudkan akibat sehingga ia memerlukan sebab yang lainnya, maka ia adalah sebab tidak sempurna.

b) Sebab Tunggal dan Plural (*al-'Illah al-Wāhid wa al-Kātsir*)

Sebab tunggal adalah sebab yang hanya karena dirinya akibat wujud dan tidak oleh sebab yang lainnya dengan kata lain ia tidak tersusun dari beragam sebab. Sedangkan, sebab plural adalah sebab yang banyak dan terdiri dari beragam sebab untuk mewujudkan akibat.

c) Sebab Sederhana dan Terkomposisi (*al-'Illah al-Basith wa al-Murakkab*)

Sebab sederhana dan terkomposisi bersumber dari bentuk wujud yang sederhana dan terkomposisi. Bentuk wujud yang terkomposisi adalah bentuk wujud yang terbentuk dari beberapa bentuk wujud. Sedangkan bentuk wujud yang sederhana adalah bentuk wujud yang tidak terkomposisi oleh bentuk-bentuk wujud lain.

⁴² Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, (New York: Institute of Global Cultural Studies, 1999) hal 281-285

d) Sebab Dekat dan Jauh (*al-'Illah al-Qarib wa al-Ba'id*)

Sebab dekat adalah sebab yang langsung pada akibat dan tidak ada perantara antara dirinya dengan akibatnya. Sedangkan, sebab jauh adalah sebab yang tidak langsung pada akibat tersebut dan perlu pada perantara di antara keduanya semakin banyak perantara akan semakin jauh sebab tersebut.

e) Sebab Internal dan Sebab Eksternal (*al-'Illah al-Dakhili wa al-Khariji*)

Sebab internal adalah sebab yang bersatu dengan akibat dan selalu ada selama keberadaan akibat tersebut. Seperti tukang kayu dan kayu pada kursi, keduanya merupakan sebab kursi akan tetapi kayu senantiasa bersama kursi itulah yang merupakan sebab internal. Sebab internal terbagi dua yaitu sebab materi dan forma.

- Sebab materi yaitu spesies yang terdiri atas materi dan forma, karena itu materi dalam konteks ini merupakan sebab bagi spesies dan juga merupakan sandaran bagi beragam potensi dan segala sesuatu melalui perantaraan dirinya menjadi potensial.
- Sebab forma yaitu spesies yang terdiri atas materi dan forma, karena itu forma dalam konteks ini merupakan sebab bagi spesies dan merupakan penyebab aktual sesuatu.

Sedangkan sebab eksternal adalah yang keberadaannya berada di luar akibat. Sebab eksternal terbagi menjadi dua yaitu:

- Sebab pengaktual (*al-'Illah al-Faili*) adalah sebab yang memunculkan akibat dan keberadaan akibat berasal darinya.

- Sebab tujuan (*al-'Illah al-Gha'i*) adalah tujuan yang karena dirinya muncul akibat.
- f) Sebab hakiki dan pembentuk (*al-'Illah al-haqiqi wa al-Mu'id*)
Sebab hakiki adalah yang tidak mungkin di[isahkan dari akibatnya atau akibat tidak mungkin dipisahkan darinya. Sedangkan sebab pembentuk adalah sebab yang mungkin terpisahkan dari akibatnya setelah kemunculan akibat. Seperti ayah dan anak, ayah menjadi sebab anak, akan tetapi ketika ayah meninggal anak akan tetap ada.

Setelah mengetahui adanya prinsip kaustalitas dan pembagian. Maka yang menjadi perdebatan adalah takaran atau relasi kebergantungan akibat terhadap sebab. Mana akibat yang sepenuhnya bergantung dan mana yang tidak. Sebelumnya kaum teolog menjelaskan relasi atau takaran kebergantungan ini berdasarkan pada *huduts* dan *qadim* nya sesuatu yaitu apakah ia didahului ketiadaan atau tidak.⁴³ Dalam Hikmah Muta'āliyah kebergantungan itu disebabkan oleh ke-*faqir*-an atau lemahnya suatu wujud. Dalam artian bahwa setiap wujud yang secara esensial *faqir* dan lemah akan senantiasa membutuhkan sebab untuk mewujudkan. *Mumkin al-wujud* adalah wujud yang senantiasa *faqir*, sehingga ia senantiasa butuk aliran wujud dari *Wajib al-Wujud*. Segala sesuatu selalu bergantung pada *Wajib al-Wujud* secara terus menerus akan ke-*faqir*-an wujudnya. Dengan demikian esensi atau relasi akibat dan sebab adalah kebutuhan dan kefaqiran wujud.⁴⁴

⁴³ Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 118

⁴⁴ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra* hal 74

Sebab memiliki sifat lebih sempurna daripada akibat, dengan pondasi prinsip *faqidu syai la yu'ti*. Sebab memberikan wujud kepada akibat sehingga ia tentu lebih sempurna. Adanya akibat meniscayakan adanya sebab yang telah sempurna. Hal itu dinamakan *talazzum* yaitu keniscayaan hubungan diantara dua hal. Akibat tidak dapat dimunculkan oleh sembarang sebab, begitupun sebaliknya sebab tidak mungkin keluar darinya sembarang akibat. Seperti dari benih gandum tidak akan keluar kecuali gandum itu sendiri.⁴⁵

B. Filsafat Jiwa

Dapat dikatakan jiwa merupakan pembahasan yang tergolong abadi. Mengapa demikian? Karena pembahasan tentang jiwa terus berlangsung dari dulu sampai sekarang, bahkan pembahasan ini akan terus hangat sampai masa-masa selanjutnya. Dari Aristoteles, Ibn Sina, Al-Farabi kesemuanya menaruh perhatian lebih pada pembahasan jiwa. Banyak permasalahan yang bersumber dari jiwa dan tentu masalah itu memerlukan sebuah solusi. Contohnya, apakah jiwa merupakan esensi dari manusia? Apakah hanya manusia yang memiliki jiwa, lalu bagaimana dengan batu, kayu dll? Jika benda mati juga memiliki jiwa, maka apakah jiwa pada benda mati tidak membuat benda itu bergerak dan memiliki kehendak? Apakah jiwa itu materi atau imateri? Apakah jiwa satu kesatuan dengan badan? Banyak lagi pertanyaan yang muncul ketika kata jiwa terlintas di benak.

Pertanyaan-pertanyaan itu sedikit banyak menunjukkan bahwa jiwa adalah pembahasan yang penting dan mendasar bagi kehidupan. Jiwa sangat berperan dalam kehidupan manusia, karena darinya manusia dapat berpikir lalu menghasilkan pengetahuan. Sehingga dari pengetahuan

⁴⁵ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*
hal 139

itu manusia akan hidup dan berkembang. Dengan membahas jiwa maka manusia tidak hanya mengetahui tentang esensi dirinya, akan tetapi juga Tuhannya. Manusia tanpa jiwa hanyalah sebuah patung yang tak berarti, begitu pula jiwa tanpa jasad maka tak memiliki pengaruh pada alam materi seperti dunia. Pembahasan jiwa merupakan tema yang krusial dalam filsafat. Jiwa dianggap sebagai penggerak bagi badan, tanpa jiwa manusia hanya sebatas kumpulan daging.

Pembahasan mengenai jiwa ini telah mengalami perubahan besar, apalagi dengan kemunculan psikologi modern yang tidak menjadikan jiwa itu sendiri sebagai objek kajian, melainkan mengkaji tentang gejala-gejala kejiwaan melalui yang muncul dalam tingkah laku manusia.⁴⁶ Bukan mengkaji apa itu jiwa dan potensi-potensinya, psikologi modern lebih mengkaji gejala-gejala kejiwaan yang lebih bersifat empirik. Bila psikologi membantu seseorang untuk memecahkan atau menyembuhkan masalah jiwanya, maka filsafat jiwa adalah tentang membangun jiwa yang sadar dan menuntunnya pada aturan *ilahiyyāt* yang membebaskan.⁴⁷

Jiwa bukan hanya penting bagi manusia, tapi juga penting dalam pembahasan kebahagiaan. Hal itu karena, yang merasakan kebahagiaan adalah jiwa manusia, materi dan badan dapat hancur, akan tetapi jiwa terus menyempurna dan abadi, sehingga kebahagiaan hakiki itu dirasakan oleh jiwa. Oleh karena itu, penting kiranya kita untuk membahas jiwa sebelum sampai pada pembahasan kebahagiaan. Adapun prinsip-prinsip jiwa yang akan penulis bahas diantaranya: definisi jiwa, substansialitas jiwa, immaterialitas jiwa, relasi jiwa dan raga dan fakultas jiwa.

⁴⁶Akyas Azhari, *Psikologi Umum dan Perkembangan*, (Jakarta: Teraju, 2004) hal 1.

⁴⁷ Ghulam Reza Fayyadl, *Sebuah Pengantar Ilmu Jiwa* dalam jurnal Mulla Shadra Vol II No.3 2012 (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012) hal 21

1. Definisi Jiwa

Jiwa dalam bahasa arab berasal dari kata نفس, kata ini merupakan kata yang memilki banyak makna sehingga perlu dilihat konteks pemakaiannya النفس ج أنفس و نفوس sendiri berarti jiwa atau ruh. Definisi jiwa terus menerus berkembang. Socrates berpandangan bahwa jiwa terpisahkan dengan raga(dualisme).⁴⁸ Menurutnya pikiran mencapai keadaan terbaiknya ketika ia menyatu dengan dirinya sendiri dan meninggalkan jasadnya untuk sesuatu yang sejati. Aristoteles mendefinisikan jiwa sebagai kesempurnaan pertama bagi raga natural organik. Jiwa adalah penggerak raga, kehendak jiwa menentukan perbuatan dan tujuanyang akan dicapai.⁴⁹ Dengan definisi itu jelas bahwa Aristoteles menganggap jiwa sebagai bentuk atau fungsi badan yang teratur dan tidak dapatberdiri sendiri sebagai wujud yang terpisah. Akan tetapi setelah itu ia bertanya, apakah jiwa dapat menjadi enteleki badan, yaitu sebagaimana seorang jurumudi bagi sebuah perahu. Dari pertanyaan ini terlihat ia ragu jiwa akan mati dengan matinya fisik atau ia tetap hidup dengan intelek murni.⁵⁰

Sedangkan pendefinisian jiwa menurut Ibnu Sina tidak asing lagi bagi pengikut Aristoteles, karena definisi keduanya tidak jauh berbeda. Yaitu jiwa adalah awal kesempurnaan bagi fisik alami yang berpotensi memilki kehidupan.⁵¹ Jiwa merupakan kesempurnaan pertama sehingga manusia dapat bergerak, dan jasad merupakan kesempurnaan kedua. Kesempurnaan yang dimaksud Ibnu Sina berbeda dengan Aristoteles. Perbedaan keduanya terletak pada apakah kesempurnaan itu berbentuk surah atau

⁴⁸ Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2013) hal 184

⁴⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005) hal 51

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000) hal 261

⁵¹ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009) hal 32

jauhar. Ibnu sina tidak mengatakan kesempurnaan itu berbentuk surah yang menurut Aristoteles tidak dapat dipisahkan dengan materi, akan tetapi kesempurnaannya adalah jauhar yang terpisah dari materi.⁵² Dianalogikan bahwa keberadaan walikota merupakan kesempurnaan bagi kota, karena yang dimaksud kota adalah lingkungan yang baik untuk mewujudkan tujuan dalam kebersamaan dengan keberadaan komponen-komponennya. Maka jelas ini bukanlah merupakan surah bagi kota itu sendiri. Sehingga dengan ini jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri yang tidak memiliki bentuk.⁵³

Mulla Sadra dalam konsepnya tentang jiwa menerima pandangan Aristoteles. Menurutnya, karena jiwa mempunyai permulaan ia tidak dapat terpisah dan bebas dari materi. Dan ketika kita mengatakan jiwa terpisah dan terbebas dari materi itu sama dengan meyakini jiwa sebelum ia ada.⁵⁴ Hal ini akan terjawab dengan konsep penciptaan jiwa dan badan Mulla Sadra yaitu *Jasmāniyyah al-Hudūs Ruhāniyyah al-Baqā*. Ia percaya pada mulanya jiwa itu bersifat materi, kemudian melalui gerak trans-substansial jiwa melepaskan diri dari materi sehingga terlepas sempurna.

Hubungan jiwa dan raga bukanlah merupakan sesuatu yang tersusun (*murakkab*) dari dua unsur yang secara eksistensial dapat dibedakan, tetapi keduanya melebur secara keseluruhan membentuk kesatuan (*ittihād*) wujud yang sempurna, dan sebagai hasilnya bentuk tersebut bekerja hanya dan secara langsung dalam materi.⁵⁵ Sehingga Mulla Sadra mendefinisikan jiwa sebagai gambaran dari substansi yang secara zatnya nonmateri,

⁵² Ibnu Sina, *As-Syifa; al-Tabi'iyat* (Kairo: Haian Misriyyah al-Ammah li al-Kitabah, 1975) hal 7

⁵³ Ibnu Sina, *kitab al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982) 157-158

⁵⁴ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, hal 262

⁵⁵ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, hal 264

tetapi terikat dengan materi dalam aktivitasnya.⁵⁶ Jiwa bekerja melalui daya-daya yang lebih rendah melalui fakultas-fakultas jiwa. Hikmah Muta'āliyah juga berpandangan bahwa jiwa adalah substansi immateri. Mulla Sadra memaparkan bahwa jiwa manusia pada awalnya padat, lalu berubah menjadi embrio dalam rangka melangkah ke tahap vegetatif (jiwa vegetatif). Kemudian jiwa menapaki tahap hewani (jiwa hewani). Setelah itu, dalam proses kematangannya, jiwa mencapai tahap jiwa manusia. Pada tahap inilah dengan tegas Mulla Sadra menegaskan bahwa jiwa menjadi substansi imateri.⁵⁷

Mulla Sadra juga mendefinisikan jiwa adalah kesempurnaan awal/primer (*kamāl al-awwal*) bagi raga organik natural/alami instrumental (*jism al-tabi'i al-ā'li*) yang memiliki potensi kehidupan.⁵⁸ Kesempurnaan yaitu menjadikan sesuatu mewujudkan secara aktual. Kesempurnaan awal pada definisi jiwa berlaku sebagai genus. Kesempurnaan awal merupakan istilah filosofis yang memiliki dua kriteria yang berbeda sebagai berikut:⁵⁹

- a. Kesempurnaan awal merupakan realitas sesuatu/ forma spesies (*al-surah al-nauiyyah*)

Forma spesies menyebabkan tegaknya spesies tertentu di alam mental melalui proses abstraksi dari realitas eksternal. Seperti spesies api dengan ke-api-an, spesies buku dengan ke-buku-an dan lainnya eksis pada alam mental. Forma spesies inilah yang mengaktualkan spesies tertentu. Melalui forma

⁵⁶ Muhammad Husen Thabathaba'i, *Bidāyatul Hikmah* hal 89, 98

⁵⁷ Sadr Al-Din Muhammad As-Syirazi, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turast al-Arabi, 2002) hal 244-245 selanjutnya disebut sebagai Mulla Sadra, *Asfar*

⁵⁸ Mulla Sadra, *Asfar*, hal 215

⁵⁹ Wa Ode Zainab Zilullah Toresano, *Persoalan Explanatory Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa Raga Mulla Sadra*, (Jakarta: ICAS, 2015) hal 78

spesies, spesies tertentu aktual pada realitas eksternal sebagai substansi. Keberadaannya sebagai substansi menjadi lokus bagi aksiden-aksidennya.

Apapun yang menjadi eksistensi dasar bagi sesuatu disebut sebagai kesempurnaan primer, dan hal-hal yang datang setelahnya merupakan kesempurnaan sekunder. Contohnya jiwa vegetatif yang merupakan forma(*surah*) sayuran merupakan kesempurnaan awal bagi sayuran. Kesempurnaan awal buah adalah bentuk dan forma dari buah, sedangkan kesempurnaan sekunder buah adalah efek-efek dan hasil dari buah.

- b. Kesempurnaan awal adalah gerak (dari potensialitas menjadi aktualitas)

Pada awalnya jiwa adalah anorganik, kemudian bergeradahi tahap terendah menuju tahap tertinggi; menemukan keadaan janin pada tingkat vegetatif, lalu mencapai jiwa hewani, dan pada periode selanjutnya mencapai tahap jiwa manusia yaitu jiwa rasional. Ini bukan tahap terakhir yang dapat dicapai, jiwa mampu mencapai salah satu tingkat tertinggi yaitu jiwa yang suci atau intelek yang teraktualisasi.

2. Substansialitas jiwa

Pada definsinya Mulla Sadra menyebut bahwa jiwa adalah substansi yang secara zatnya non-materi, tapi terkait dengan materi dalam aktivitasnya.⁶⁰ Ia menyebut bahwa jiwa adalah substansi. Pernyataan itu perlu pada argumentasi dan pembuktian, dalam pembahasan inilah kita akan memaparkan substansialitas jiwa. Substansi merupakan pembagian dair mahiyah.

⁶⁰ Muhammad Husen Thabathaba'i, *Bidāyatul Hikmah*, hal 89, 98

Mahiyah terbagi menjadi dua yaitu substansi dan aksiden. *Substansi adalah jika mewujud di luar/eksternal tidak bergantung pada sesuatu atau korpus dan tidak membutuhkan sesuatu lain/korpus dalam wujudnya.* Seperti sesuatu yang tidak membutuhkan korpus di eksternal adalah akal yang berdiri sendiri. Sedangkan *aksiden adalah sesuatu yang jiwa mewujud di luar/eksternal keberadaannya bergantung pada sesuatu/korpus dan membutuhkan sesuatu/korpus dalam Wujūdnya.* Seperti dekat dan jauh diantara benda-benda, berdiri dan duduk, penerimaan dan penolakan dari manusia.⁶¹ Adapun

Dari definisi tersebut dapat kita lihat bahwa substansi merupakan keberadaan yang independen, ia tidak menempel dan berdiri sendiri bahkan substansi menjadi korpus bergantungnya keberadaan aksiden-aksiden. Substansi merupakan bagian tertinggi dari genus yang dapat diketahui, sedangkan genus yang di atasnya merupakan sesuatu yang tidak dapat lagi didefinisikan.⁶² Terdapat dua argumentasi yang membuktikan substansialitas jiwa:

- 1) Beragam efek yang keluar seperti tumbuh, bergerak dan sebagainya dari beragam makhluk, baik itu tumbuh-tumbuhan, hewan dan manusia bukanlah disebabkan oleh sesuatu yang berada di luar dirinya, akan tetapi berasal dari diri makhluk tersebut sendiri.⁶³

Makhluk terdiri dari jiwa dan raga. Apabila efek-efek tersebut berasal dari raga materi, maka seluruh raga akan mengeluarkan efek eksternal. Akan tetapi, nyatanya raga tidak mengeluarkan efek kecuali ketika ia bersatu dengan jiwa. Sehingga efek tersebut

⁶¹ Muhammad Husen Thabathaba'i, *Bidāyatul Hikmah*, hal 87

⁶² Kholid Al-Walid, *Eskatologi dalam Pandangan Mulla Sadra* dalam jurnal Mulla Shadra Vol.1 no.3 (Yogyakarta: rausyan Fikr, 2010) hal 110

⁶³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 80

mestilah berasal dari jiwa. Jiwa menjadi sumber dan korpus dari beragam efek. Maka dari itu ia adalah substansi.

- 2) Substansialitas jiwa dibuktikan melalui ilmu hudhuri.⁶⁴ Ilmu hudhuri adalah ilmu yang hadir dengan dirinya sendiri, tanpa perantara pada diri subjek.

Persepsi terhadap sesuatu adalah sampainya forma objek pada diri subjek. Jika subjek mempersepsi dirinya sendiri maka pastilah dia tidak membutuhkan ruang tertentu (sebagai media bagi munculnya diri sebagai objek persepsi) akan tetapi berdiri pada dirinya sendiri. Jika persepsi subjek terhadap dirinya terjadi pada ruang tertentu, maka forma dirinya tidak akan hadir pada dirinya sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa jiwa dapat mempersepsi (dirinya sendiri) dengan sendiri dan tanpa perantara yaitu ilmu hudhuri. Dengan terbuktinya ilmu hudhuri sehingga jiwa juga terbukti dapat berdiri sendiri (substansi).

Hasan Zadeh Amoli memaparkan bahwa jiwa termasuk ke dalam kategori substansi yang ditunjukkan dengan keterlepasannya secara mutlak. Jika sesuatu tersusun dari dua hal yang bersifat natural, maka salah satunya sebagai substansi, sementara lainnya adalah aksiden. Jika kita ingin mengetahui yang mana substansi dan aksiden, lihatlah pada tingkatannya di dalam eksistensi, serta derajat kuat lemahnya. Jika eksistensinya lebih kuat daripada eksistensi sesuatu yang bergabung padanya dan pengaruh yang diakibatkannya, maka ketahuilah bahwa persentase penyusunan kausalitas padanya lebih utama daripada sesuatu yang menyusun sesuatu yang bersifat keakibatan

⁶⁴ Kholid Al-Walid, *Eskatologi dalam Pandangan Mulla Sadra* dalam jurnal Mulla Shadra Vol.1 no.3 hal 111

dengan dianalogikan oleh keadaan yang menunjukkan hal tersebut.⁶⁵ Antara jiwa dan materi, jiwalah yang lebih tinggi dan kuat tingkatan eksistensinya dibandingkan materi. Sehingga dengan ini jiwa itu substansi.

3. Immaterialitas Jiwa

Dalam pandangan Filosof Paripatetik(seperti Ibn Sina dan Bahmanyar), jiwa tidak memiliki gerak dan jiwa adalah immateri dalam esensi dan tindakannya.⁶⁶ Filosof Paripatetik berpandangan bahwa yang dapat bergerak hanyalah sesuatu yang materi dan jiwa adalah immaterial sehingga ia tidak memiliki gerak sama sekali. Terkait konsep immaterialitas jiwa, filosof Islam menggunakan argumentasi dari sudut pandang forma-forma mental yaitu: “Segala sesuatu yang bersifat material memiliki tiga spesifikasi: dapat dibagi, temporalitas dan spasialitas.” Dalam hal ini forma mental tidak dapat dibagi, sehingga forma mental tidak termasuk spesifikasi materi. Dan yang tidak memiliki spesifikasi materi adalah immateri, jadi forma mental adalah non-materi/immateri.⁶⁷

Ibn Sina mengemukakan beberapa argumentasi berkenaan dengan berbedanya jiwa dan raga, bahwa raga itu materi dan jiwa adalah immateri. Ibn sina juga membuktikannya dengan mengatakan bahwa raga yang melakukan gerakan terus menerus akan melemah dan terkadang rusak. Seperti indra yaitu mata ketika melihat cahaya yang terlalu terang akan merusaknya, begitu pula suara yang terlalu keras bagi telinga. Seiring waktu, raga

⁶⁵ Hasan Zadeh Amoli, *Sarh al-'Uyun fi Syarh al-Uyun*, (Qom: Markaz Intesyarat-e Darftar-e Tablighat-e-Islami, 1421 H) hal 4

⁶⁶ Wa Ode Zainab, *Persoalan Explanation Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa-Raga Mulla Sadra*, (Jakarta: ICAS, 2015)hal 141

⁶⁷ Wa Ode Zainab, *Persoalan Explanation Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa-Raga Mulla Sadra* hal 141

semakin melemah. Sebaliknya, pada fakultas rasional atau daya pemikiran manusia. Semakin berpikir terus-menerus daya rasional semakin tajam dan tidak lelah. Hal ini membuktikan bahwa jiwa manusia bukanlah materi yang semakin lama akan semakin melemah sebagai materi.⁶⁸

Argumentasi selanjutnya adalah dalil Natural Psychology yaitu sebuah dalil yang berlandaskan pada perlawanan terhadap gerak natural dan juga dalil yang berlandaskan pada pengetahuan. Tidak semua gerak yang sejalan dengan yang seharusnya, banyak gerak yang melawan hukum alam yaitu gravitasi seperti mendaki, loncat dll. Adanya gerak perlawanan ini meniscayakan adanya suatu penggerak di luar dari sesuatu yang bergerak itu, dan itulah peran jiwa. Kemampuan mengetahui tidak dimiliki oleh semua makhluk, hanya sebagian yang memiliki kemampuan untuk mengetahui. Sehingga karena tak semua makhluk memiliki, kemampuan ini merupakan pembeda satu dan lainnya, dan pembeda itu adalah jiwa.

Ibn Sina juga menyebutkan dalil Manusia Terbang, ketika manusia terbang dan menutup mata, jasad seakan melayang dan tak disadari eksistensi jasad. Seakan ringan dan tak memiliki jasad, akan tetapi ia sadar bahwa dirinya ada dan nyata. Ini membuktikan bahwa walaupun jasad tak disadari keberadaannya akan tetapi jiwa tetap ada. Sehingga jasad dan jiwa merupakan dua hal yang berbeda. Terakhir adalah dalil ke-Aku-an⁶⁹ dan dalil Penyatuan gejala jiwa. Yang dimaksud dalil keAkuan adalah ketika seseorang mengatakan kepemilikan 'aku', maka itu bukanlah menunjukkan pada peristiwa atau benda-bendanya, akan tetapi pada kekuatan dan dirinya sendiri yaitu jiwanya. Sedangkan penyatuan jiwa yang dimaksud adalah ketika seseorang merasakan sedih, senang, bingung dalam satu waktu yaitu perasaan yang sangat beragam dalam satu

⁶⁸ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009) hal 92

⁶⁹ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina*, Hal 189

waktu maka yang menyatukan kesemuanya itu adalah jiwa manusia. Jiwa berperan sebagai perekat semua kejadian itu.

Dalil-dalil yang telah disebutkan sebelumnya digunakan oleh Ibnu Sina untuk membuktikan bahwa jiwa itu berbeda dengan jasad. Substansi jiwa lebih kuat dibandingkan dengan badan akan tetapi perbedaan ini bukan berarti keduanya benar-benar jauh dan tidak saling berkaitan. Walaupun kedua berbeda akan tetapi keduanya saling membutuhkan.

Argumentasi logis lainnya yang mendemonstrasikan mengenai immaterialitas jiwa adalah ketidakmungkinan tertampungnya 'benda besar' pada 'benda kecil'.⁷⁰ Kita mempersepsi gambaran-gambaran seperti gunung, laut, langit, gedung dan yang lainnya. Jika semua yang kita persepsikan adalah materi, maka gambar itu mestinya masuk ke dalam jiwa kita dan itu mustahil. Bagaimana bisa bentuk-bentuk material yang besar menempati jiwa yang ratusan kali lipat lebih kecil apalagi jika dibandingkan dengan otak kita. Sehingga kita meyakini bahwa jiwa tidak memasukkan gambaran gunung dan laut tersebut karena ilmu/apa yang kita pahami bersifat non-materi/immateri. Dengan membuktikan bahwa kita dapat memahami hal-hal immateri seperti gunung dan laut, maka kita juga membuktikan bahwa jiwa juga immateri. Hal tersebut bersandar pada premis bahwa aksiden segala sesuatu sehubungan dengan pembagian adalah subordinat tempatnya. Jika jiwa adalah materi ada kemungkinan bahwa apa yang kita pahami juga materi dan dapat dibagi, sedangkan ilmu/apa yang kita pahami itu tidak dapat terbagi dan ia bersifat immateri, sehingga jiwa adalah immateri.

Hasan Zadeh Amoli mengatakan bahwa jiwa berbeda dengan raga (atau konstruk ragawi) dan memiliki

⁷⁰ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*
hal 190

aspek independensi darinya. Atas pandangan ini ia mengajukan beberapa argumentasi diantaranya:⁷¹

- a. Diri (*dzat*) anda selalu anda ketahui. Sedangkan tubuh/ raga anda atau seluruh bagian dari tubuh anda tidak selalu anda ketahui. Segala sesuatu yang selalu anda ketahui bukanlah segala sesuatu yang tidak selalu anda ketahui. Jadi diri anda bukanlah tubuh anda ataupun bagiannya.
- b. Raga selalu berganti sedangkan jiwa tidak berganti, maka jiwa bukan raga.

Argumen ini diperkuat dengan penelitian eksperimentasi belakangan ini yang mengatakan bahwa seluruh sel-sel badan kita akan mengalami perubahan setelah berlangsung beberapa tahun.⁷² Dalil ini mirip seperti yang diungkapkan Ibn Sina yaitu Dalil continuity (Istimrar)⁷³, di dalam dalil ini dijelaskan bahwa jasad manusia setiap detiknya mengalami perubahan sel-sel. Seseorang yang lahir 5 tahun yang lalu akan berbeda dengan dirinya yang sekarang jika dilihat berdasarkan jasad. Bahkan menurut penjelasan sains jasad manusia setiap detiknya mengalami pergantian sel-sel. Sel satu akan digantikan dengan yang lainnya. Akan tetapi, dengan selalu bergantinya jasad, manusia tetaplah merasa diri mereka sekarang adalah diri mereka yang dulu. Ini menunjukkan bahwa ada sesuatu yang lain dalam diri manusia selain jasad. Ada sesuatu yang berbeda dan di luar jasad yang tidak berubah dan merupakan inti dari manusia itu.

⁷¹ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Malang: Pustaka Shopia, 2018) hal 127-128

⁷² Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* hal 194

⁷³ Ibn Sina, *Psikologi Ibn Sina*, Hal 183

Maka sesuatu yang lain dan tidak berubah itu adalah jiwa.

- c. Setiap entitas yang simpel berada pada entitas yang simpel pula. setiap objek persepsi adalah entitas yang simpel. Maka setiap objek persepsi berada pada entitas simpel.
- d. Setiap objek persepsi menjadi aktual pada jiwa karena kuasa tertentu seperti berpikir, belajar dan lainnya. Kemudian kadang objek persepsi tersebut hilang dari jiwa karena lupa, sakit atau memperhatikan hal lainnya. Suatu saat objek persepsi yang hilang tadi bisa muncul kembali tanpa harus ada kausa awal aktualisasinya, melainkan cukup dengan keberadaan jiwa.

Nasir Makarim Syirazi juga membuktikan bahwa:

“Misalkan kita duduk di tepi laut, dikelilingi oleh gunung-gunung dan melihat pemandangan ini sejenak. Kemudian kita pejamkan dan melihat pemandangan ini dalam pikiran kita, dengan segala kebesarannya. Kita dapat melakukan itu. Hal ini menunjukkan bahwa selain jasad dan sel-sel otak, ada suatu mutiara lain yang dapat memantulkan setiap gambaran, baik itu besar atau kecil dalam segala ukuran. Jelas mutiara itu diluar dunia material, karena tidak ada yang seperti itu di dunia material.”⁷⁴

Dengan argumentasi ini is menunjukkan bahwa kita tetap dapat mengetahui dan mempersepsi ketika indra atau materi dalam keadaan tidak bekerja. Sehingga hal itu menunjukkan bahwa ada sesuatu selain materi di dalam diri kita, hal itu adalah jiwa.

⁷⁴ Nashir Makarim Syirazi, *Belajar Mudah tentang Allah SWT, Kenabian, Keadilan Ilahi, Kepemimpinan, Kebangkitan di Akhirat*, diterjemahkan oleh M.Hashem (Jakarta: PT Lentera Basritama, 2000) hal 332

Ia juga mengungkapkan argumentasi lainnya yaitu:

“Dalam tubuh kita terdapat banyak unsur kimia dan fisika. Gerakan jantung mengandung sifat fisika dan yang lainnya. Sekiranya jiwa, pemikiran dan renungan, semuanya material dan mengandung sifat-sifat fisik dan kimiawi dari sel-sel otak, maka mengapa di antara hal-hal itu dan sifat-sifat fisik kita ada perbedaan besar?. Pikiran-pikiran kita, gagasan dan jiwa menghubungkan kita pada duniaa luar dan membuat kita menyadari apa yang terjadi di luar.”⁷⁵

Pada argumen ini Nasir Makarim Syirazi mempertanyakan jika memang diri kita sepenuhnya materi, maka seharusnya setiap orang itu sama karena cara kerja materi itu akan sama di tiap materinya. Akan tetapi pada kenyataannya, tiap orang berbeda-beda sifat dan karakternya, jalan pikirannya, dan hal itu karena pengaruh jiwa yang berbeda-beda dan immateri.

Mulla Sadra berpandangan bahwa jiwa memiliki gerak ketika (sedang) di dunia ini karena jiwa merupakan materi dalam esensinya walaupun dalam beberapa derajat, akan tetapi ia tidak memiliki gerak setelah meninggalkan raga.⁷⁶ Dari pandangan ini memang dijelaskan bahwa jiwa adalah materi, akan tetapi ia menjadi immateri setelah berpisah dengan raga. Hal itu dapat dijelaskan dengan teori penciptaan jiwa dan raga⁷⁷ juga *Harākah Jawhariyah* Mulla Sadra. Meskipun Sadra mengatakan bahwa jiwa pada awal kemunculannya materi akan tetapi ia secara absolut tidak dapat menjadi materi. Hal itu, karena “kemunculan” mensyaratkan bahwa “yang muncul” adalah tingkat yang

⁷⁵ Nashir Makarim Syirazi, *Belajar Mudah tentang Allah SWT, Kenabian, Keadilan Ilahi, Kepemimpinan, Kebangkitan di Akhirat*, diterjemahkan oleh M.Hashem hal 256

⁷⁶ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 2

⁷⁷ Akan di jelaskan pada penjelasan setelah ini

lebih tinggi daripada tingkat kemunculan atau dasarnya.⁷⁸ Akibatnya bentuk-bentuk kehidupan terendah sekalipun – seperti tumbuh-tumbuhan, meskipun menjadi mereka melekat dengan dan bergantung pada materi tidak dapat sepenuhnya material, bahkan ia memanfaatkan materi atau badan sebagai sarana dan merupakan langkah pertama menjauhkan diri dari alam materi menuju alam spiritual (*malakut*). Mulla Sadra memang percaya bahwa pada mulanya jiwa memang materi lalu jiwa bergerak dengan gerak trans-substansial menuju kesempurnaan dan naik dari tingkat jiwa tumbuhan, hewan sampai pada manusia, sehingga berubah menjadi substansi ruhaniah yang bersifat immaterial.

Thabathaba'i juga mengikuti definisi Mulla Sadra dalam pendefinisian jiwa yaitu substansi yang bergerak dan terikat dengan badan dalam aksinya. Oleh karena itu ia juga percaya bahwa jiwa immateri pada esensinya dan dan material dalam aksi-aksinya ketika terikat dengan raga. dalam *Nihāyah al-Hikmah* ia mengatakan:

“Memiliki gerak diterima bagi jiwa karena tidak sepenuhnya immaterial. Jiwa adalah substansi yang pada dasarnya (secara esensial) adalah immateri, tetapi yang dalam hal ini melakukan aksi/ tindakan termasuk materi. Jika jiwa mirip/ serupa dengan intelegensi immaterial, maka itu tidak akan bisa bergerak. Oleh karena itu, jiwa bergantung pada tindakannya yang bersifat materi dan memiliki gerakan trans-substansial saat jiwa ada di dunia materi ini. Namun, karena jiwa murni immaterial dalam esensinya dan tindakannya, ia tidak memiliki gerak setelah meninggalkan raga. bahkan materi dalam kitab *as-syifa* adalah mediator gerak subsistensi dalam jiwa. Substansi jiwa akan berubah

⁷⁸ Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, hal 266

dari substansi jahil (tidak tahu) menjadi substansi berpengetahuan.”⁷⁹

Dengan beberapa argumentasi yang dikemukakan di atas, dapat kita simpulkan bahwa para filosof bersepakat bahwa jiwa immaterial. Akan tetapi Paripatetik mengatakan bahwa jiwa melalui penciptaannya sudah bersifat immaterial, sedangkan dalam pandangan Hikmah Muta’āliyah, pada mulanya memang jiwa bersifat materi ketika ia masi beraktifitas dengan raga, akan tetapi melalui gerak trans-substansial dan keterpisahan jiwa dan raga, jiwa bersifat immaterial dan memang pada esesnsinya jiwa adalah immaterial.

3. Relasi jiwa dan raga

Relasi paling mendasar tentang jiwa dan raga dalam filsafat Neosadrian adalah bahwa jiwa bergantung pada kesiapan raga di awal aktualitasnya, namun independen dari raga dalam kontinuitas eksistensinya. Prinsip ini dinyatakan dengan “*Al-Nafs Jasmāniyyah al-Hudūts Ruhāniyyah al-Baqā*”.⁸⁰ Yang dimaksud Mulla Sadra kebaruan jasmani dan keabadian jiwa (*Jasmāniyyah al-Hudūts Ruhāniyyah al-Baqā*) adalah proses terjadinya jiwa yang bersifat baru dan berasal dari fisik atau materi dan selanjutnya mengalami proses kesempurnaan melalui gerakan trans-substansial dan kemudian menyempurna menjadi ruhani serta tetap abadi pada kondisi tersebut.⁸¹ Mulla Sadra menjelaskan terlebih dahulu keterikatan jiwa dan raga. Dia menolak pandangan yang menyatakan bahwa kebersamaan antara jiwa dan raga

⁷⁹ Wa Ode Zainab, *Persoalan Explanation Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa-Raga Mulla Sadra* hal 147

⁸⁰ Cipta Bakti Gama, *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer* hal 131

⁸¹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 81

hanyalah kebersamaan kebetulan dan diantaranya tidak terjadi ikatan esensial. Bagi Sadra ikatan keduanya adalah ikatan keharusan (*luzumiyyah*), bukan kebersamaan kesetaraan (*mutadofayn*) dan bukan pula kebersamaan dua akibat untuk satu sebab dalam wujud. keterikatan keduanya adalah kebersamaan keharusan secara utuh seperti antara materi dengan forma.

Dalam prinsip ini jiwa terjadi bersamaan dengan terjadinya fisik dan sama-sama berasal dari materi. Ketika materi pertama terbentuk, ada dua unsur utama yang membentuk materi tersebut, yaitu forma dan dasar materi (*Hayula*). Perkembangan forma inilah yang kemudian teraktualisasi menjadi jiwa, sedangkan materi dasar teraktualisasi menjadi raga.⁸² Menurut Mulla Sadra jiwa itu menjadi *hudūts* mengikuti *hudutsnya* badan dan tidak sebelumnya. Pandangan ini berbeda dengan Filosof sebelumnya yang memandang bahwa jiwa sudah ada sebelum raga diciptakan. Dalam prinsip ini Mulla Sadra ingin membuktikan bahwa pada mulanya jiwa itu bersifat materi yang kemudian bergerak melalui gerak trans-substansial menuju jiwa yang immateri. Argumentasinya sebagai berikut:⁸³

Premis pertama, jika jiwa itu ada/eksis sebelum badan, maka ia pasti immateri(*mujarrad*), sebab jika jiwa itu materi maka dia pasti berada pada badan yang lain. Dan perpindahannya ke badan yang lain adalah reinkarnasi (*tanasukh*) dan itu adalah mustahil.

Premis kedua, jika jiwa itu immateri, maka ia harus memiliki seluruh kesempurnaan yang mungkin baginya secara aktual (*bi al-fi'il*). Karena segala sesuatu yang mungkin bagi immateri, maka pasti secara aktual akna menjadi miliknya. Jika tidak demikian, maka immateriitu hanyalah memiliki potensi saja untuk kesempurnaan itu dan

⁸² Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* hal 82

⁸³ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 8 hal 331

itu adalah materi. Dan immateri baik awal maupun akhir, tidak berbeda dan selamanya sempurna pada aktualitasnya.

Premis ketiga, jika jiwa itu memiliki semua kesempurnaan yang mungkin baginya, maka dia secara esensinya adalah pemilik kesempurnaan. Dan tidak berusaha untuk mendapatkan kesempurnaan, atau hanya berpotensi untuk memilikinya.

Premis keempat, jiwa yang sempurna tidak mengalami perubahan tapi selalu dalam keadaan tetap.

Premis kelima, dengan dinafikannya perubahan di dalam jiwa, artinya jiwa itu tidak mengalami gerak. Sebab perubahan lebih umum dari gerak. Dengan dinafikannya yang lebih umum, maka yang lebih khusus juga ternafikan.

Premis keenam, sementara itu gerak jiwa khususnya gerak penyempurnaannya adalah sesuatu yang diterima secara intuitif (*wijdani*), meskipun tidak semua transformasi itu bisa diketahui seperti itu. Pada akhirnya kesimpulan dari seluruh premis tersebut adalah jiwa itu tidak *qadim* dan tidak juga eksis sebelum badan.

Dari premis ketiga juga dapat kita buktikan, jika jiwa eksis sebelum badan maka jiwa adalah immaterial sehingga ia adalah substansi yang sempurna secara aktual. Ketika ia sempurna secara aktual, jiwa tidak akan memerlukan alat dan fakultas, sebab ia memiliki potensi untuk mendapatkan seluruh kesempurnaan yang mungkin baginya. Tapi secara intuitif, jiwa ternyata membutuhkan alat (badan) dan fakultas, tanpa keduanya jiwa tidak akan dapat beraktifitas.

Jika jiwa diciptakan sebelum tubuh, maka jiwa pastilah merupakan akal murni sehingga tidak mungkin keadaannya berubah ketika dirinya terpisah dari lingkup alam kesucian (*'alam al-Quds*) dan kemudian dilingkupi berbagai keburukan tubuh.⁸⁴

⁸⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* hal 83

Keberadaan jiwa jika sebelum adanya badan, akan berada pada beberapa kemungkinan yaitu:

- 1) Jiwa itu tunggal dalam status apapun.
Kemungkinan ini tidak valid karena konsekuensinya jiwa satu individu memiliki sifat tertentu maka semua individu lain harus juga memiliki sifat yang sama, artinya jiwa satu individu merasa gembira maka semua individu harus gembira, padahal itu tidak benar.
- 2) Jiwa itu tunggal tapi kemudian menjadi banyak saat terikat dengan badan.
Konsekuensi dari kemungkinan ini yaitu entitas materi itu memiliki potensi dan *isti'dad*. Sebab hanya dengan potensi lahiriah keragaman dan banyak individu. Individu itu menjadi banyak karena adanya '*ard mufariq*' dan '*ard mufariq*' meniscayakan adanya *maudhu'*.
- 3) Jiwa itu banyak tetapi banyaknya dari aspek spesies (*takatsur na'u*). Yaitu banyak dari aspek spesiesnya.
Kemungkinan ini tidak valid karena banyaknya riwayat yang menyatakan ketunggalan spesies manusia. Kemudian kemungkinan ini juga tidak lengkap. Sehingga seluruh individu-individu manusia itu terangkum dalam satu spesies (*na'u wahan*).
- 4) Jiwa itu banyak tapi satu spesies. Perbedaan eksistensi jiwa itu karena aksidennya.
Kemungkinan ini mustahil karena keniscayaan esensi itu harus selamanya bersama individu-individu dan itu tidak mungkin menjadi penyebab lahirnya individu (jiwa) yang banyak.
- 5) Jiwa itu banyak tapi satu spesies. Yang menjadikan jiwa itu banyak adalah aksiden *mufariq*.

Kemungkinan ini meniscayakan jiwa itu materi, sebab *'ard mufariq* dipredikasinya pada subjek yang memiliki potensi, sementara potensi adalah milik materi. Jiwa yang non-materi itu tidak memiliki potensi.

Maka kesimpulan dari kemungkinan-kemungkinan ini adalah jiwa tidak diciptakan sebelum badan.

4. Fakultas-fakultas jiwa

Pembagian fakultas yang dilakukan Mulla Sadra Tidak Murni berasal dari Mulla Sadra melainkan mengikuti Ibn Sina dalam kitabnya *al-Syifa*.⁸⁵ Ibn Sina berusaha menggambarkan fakultas-fakultas jiwa dalam istilah yang mirip dengan yang digunakan Aristoteles dan komentator Aleksandrian-khususnya Aleksander Aphrodisias dan Temistius.⁸⁶

Pembagian itu sebagai berikut: fakultas jiwa terbagi menjadi tiga:

Pertama, jiwa Tumbuh-tumbuhan merupakan kesempurnaan pertama bagi fisik alami mekanik dari aspek reproduksi, pertumbuhan, dan makan. *Kedua*, jiwa hewani yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek persepsi terhadap partikular-partikular dan bergerak atas kehendak sendiri. *Ketiga*, jiwa insani yaitu kesempurnaan utama bagi fisik alami mekanik dari aspek melakukan aktivitas-aktivitas yang ada atas pilihan menurut pertimbangan dan kesimpulan menurut pikiran, serta dari aspek persepsi terhadap hal-hal universal dan analisa rasional.⁸⁷

⁸⁵ Kholid Al-Walid, *Eskatologi dalam Pandangan Mulla Sadra* dalam jurnal Mulla Shadra Vol.1 no.3 hal 115

⁸⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006) hal 73

⁸⁷ Ibn Sina, *Psikologi* hal 63

Jiwa nabati memiliki tiga daya. Pertama, daya makan (*al-quwwah al-ghadziyah*), yaitu daya yang mengganti suatu fisik dengan fisik lain yang sama bentuknya, lalu melekatkannya padanya untuk menggantikan bagian yang terlepas darinya. Kedua, daya tumbuh (*al-quwwah al-munammiyah*), yaitu daya yang menambahkan pada fisik yang ditempatinya dengan fisik yang serupa dengan penambahan yang sesuai dalam berbagai aspeknya, yaitu panjang lebar dan volumenya untuk mengantarkannya menuju kesempurnaan dalam pertumbuhannya. Ketiga, daya reproduksi (*al-quwwah al-muwallidah*), yakni daya yang mengambil dari fisik yang ditempatinya bagian yang serupa secara potensial, lalu melakukan dengan bantuan bagian-bagian fisik yang lain yang serupa melalui penciptaan dan percampuran sehingga menjadi sesuatu yang serupa dengannya secara aktual.⁸⁸

Pada penjelasan daya jiwa hewani terdapat sedikit perbedaan pembagian antara Ibn Sina dan Mulla sadra. Jiwa hewani terdiri dari daya gerak, yang di satu sisi ia sendiri terdiri dari kekuatan nafsu yang mengarah pada birahi, kemarahan dan kekuatan menggerakkan tubuh, disisi lain memiliki pemahaman yang terdiri dari lima indera batin (internal) dan lahir (eksternal). Indera eksternal adalah 5 lima indera sesuai kebutuhan binatang yaitu peraba, perasa, penciuman, pendengaran dan penglihatan. Indera batin adalah indera bersama (*sensus communis/al-hissi al musytarak*), kekuatan representasi [untuk menyimpan segala yang diterima indera bersama (*quwwat al-khayal*)], kekuatan imajinasi [yang menyusun segala yang disimpan kekuatan representasi (*al-quwwat al mutakhayilah*)], kekuatan estimasi [yang dapat menangkap hal abstrak yang terlepas dari materi (*al-quwwah al wahmiyah*)] dan kekuatan

⁸⁸ Ibn Sina, *Psikologi* hal 63

rekoleksi [yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima estimasi (*al-quwwah al-hafidzah*)].⁸⁹ Menurut Ibn Sina daya-daya ini terletak di berbagai bagian otak, dengan mengikuti tradisi Galen.

Kholid Al-Walid menjabarkan pembagian jiwa hewani menurut Mulla Sadra sebagai berikut:

“Jiwa hewani terbagi menjadi dua daya yaitu daya penggerak dan persepsi.⁹⁰ Penggerak terbagi menjadi dua yaitu penggerak karena dirinya menjadi penyebab gerakan atau penggerak karena dirinya adalah subjek. Makna *penyebab* adalah ‘dirinya merupakan sebab tujuan dan sebab ini adalah sebab paling utama dari empat sebab’. Penyebab tersebut merupakan daya kerinduan (*syawqiyyah*) yang berhubungan dengan daya imajinasi. Jika tergambar pada dirinya forma yang dituju atau yang datang kepadanya, muncullah daya penggerak yang lain untuk menggerakkan dan dalam hal ini terbagi menjadi dua yaitu daya *syahwat* yaitu ‘daya yang muncul karena gerakan yang mendekatinya dari sebab-sebab yang menggambarkan keharusan atau faidah mendatangkan kenikmatan’. Selanjutnya adalah daya emosional (*ghadabiyyah*) yaitu ‘daya yang muncul untuk menolak sesuatu yang digambarkan akan mendatangkan bahaya atau kerusakan dan daya ini menuntut untuk mengalahkan’. Daya penggerak sebagai subjek yaitu ‘daya yang terbit pada syaraf atau sejenisnya, mengerutkan urat-urat syaraf tersebut, menarik tulang-tulang dan syaraf-syaraf, serta ikatan-ikatan kepada posisi yang bertentangan dari posisi awalnya.”⁹¹

Daya persepsi terbagi menjadi dua bagian, yaitu daya persepsi internal dan eksternal.

⁸⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal 75

⁹⁰ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 91

⁹¹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* hal 91-92

“Daya persepsi eksternal adalah indrawi. Daya persepsi internal adalah daya persepsi parsial yang berasal dari indera eksternal dan daya persepsi general yang berasal dari indera mental. Indera mental terbagi menjadi dua, indera mental yang hanya persepsi dan indera mental persepsi dan pengendali. Indra mental persepsi terbagi lagi menjadi persepsi terhadap forma parsial dan makna parsial. Yang dimaksud forma parsial contohnya imajinasi terhadap diri seseorang, sedangkan yang dimaksud makna parsial contohnya persepsi terhadap A sebagai sahabat dan B sebagai musuh. Pengindra terhadap forma parsial disebut indra bersama (*Hissi Musytarak*) dan dia mengumpulkan beragam forma indrawi eksternal, sedangkan pengindra makna parsial disebut estimasi (*Wahm*). Kedua daya ini memiliki perbendaharaan, perbendaharaan indera bersama adalah imajinasi, sedangkan estimasi adalah pengingat (*Hafizah*).”⁹²

Daya pengendali mengendalikan objek-objek perbendaharaan pada dua perbendaharaan tersebut dengan cara memposisikan dan menganalisis. Pengomposisian seperti manusia dalam rupa burung atau gunung. Daya ini, jika menggunakan daya estimasi hewani disebut imajinasi, jika menggunakan daya intelek (*Natiqah*) disebut berpikir (*Mufakkirah*).

Adapun pada jiwa manusia/rasional Ibn Sina membaginya menjadi dua daya yaitu daya/intelek praktis dan teoritis.⁹³ Daya praktis mempunyai kapasitas untuk bertindak, denganny seseorang dapat membedakan antara apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan dan juga antara hal-hal partikular yang baik dan buruk. Daya teoritis yang mengarahkan pada dunia ilahiah dan memungkinkan

⁹² Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* hal 92

⁹³ Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, hal 293

seseorang menerima inteligibel.⁹⁴ Menurut Mulla Sadra pembagiaan hanya berlaku untuk fakultas jiwa tumbuhan dan hewani sedangkan pada jiwa manusia tidak dapat terjadi pembagiaan daya, mengingat jiwa manusia hanya melakukan persepsi general dan sesuatu yang general, dalam konteks generalitas, bukanlah sesuatu yang dapat dibagi-bagi.⁹⁵

Diantara fakultas-fakultas ini akan ada sebagiannya memimpin sebagian yang lain dan bagaimana sebagiannya melayani sebagian yang lain.⁹⁶ Dalam perjalanan gerakan trans-substansial, manusia harus terus bergerak dan tidak berat atau memenuhi secara berlebihan pada satu fakultas jiwa saja, sehingga nantinya fakultas jiwa itulah yang mendominasi. Tujuan diutarakan pembagian ini bagi Mulla Sadra adalah untuk menunjukkan bahwa kualitas manusia didasarkan pada daya-daya tersebut dan daya yang mendominasi akan membentuk jiwa sekaligus sebagai dasar pembentuk raga berikutnya.⁹⁷ Mulla Sadra menggambarkan daya-daya tersebut dalam karakter sebagai berikut:

“Bahwa pada setiap manusia. Batinnya bagaikan campuran dari beragam sifat daya: sebagian binatang, sebagian binatang buas, sebagian setan, sebagian malaikat. Sifat yang keluar dari binatang adalah syahwat dan keburukannya adalah rakus dan dusta. Dari binatang buas adalah iri hati, permusuhan dan kebencian. Dari setan adalah makar, tipu daya, licik, sombong dan mencintai kekuasaan. Dari malaikat adalah pengetahuan, kesucian dan kebersihan. Dasar keseluruhan empat karakter ini terkomposisi pada batin manusia

⁹⁴ Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, hal 296

⁹⁵ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 93

⁹⁶ Ibn Sina, *Psikologi* hal 71

⁹⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 95

sebagai komposisi yang sangat kuat dan tidak mudah untuk menguraikannya.”⁹⁸

Ibn Sina mengatakan bahwa daya praktis pada manusia harus menguasai fakultas-fakultas badan yang lain, sehingga ia tidak terpengaruh oleh fakultas-fakultas lain sama sekali, tetapi fakultas lainlah yang terpengaruh olehnya. Dan fakultas-fakultas lain itu dikendalikan olehnya agar tidak muncul kondisi-kondisi ketundukan padanya dari badan, yang diperoleh dari perkara-perkara alamiah, yaitu yang disebut akhlak tercela.⁹⁹

Seperti pada gerakan trans-substansial proses perkembangan jiwa didasarkan pada prinsip *al-Labs ba'da al-Labs*, dimana peningkatan kualitas jiwa pada berikutnya tidak menghilangkan keberadaan jiwa sebelumnya, ia bahkan menghimpun itu semua. Sehingga dengan ini jiwa akan didominasi dengan level yang padanya jiwa sangat aktif dan mendominasi.¹⁰⁰ Dari uraian tersebut kita dapat melatih jiwa kita untuk selalu menonjolkan dan didominasi sesuatu yang baik seperti pengetahuan dan kesucian, serta menghindari perbuatan-perbuatan yang akan membuat jiwa hewani atau tumbuhan mendominasi.

5. Tingkatan Jiwa

Tingkatan jiwa merupakan gambaran dari perkembangan jiwa. Tingkatan atau perkembangan jiwa ini terjadi pada jiwa untuk mencapai aktualitas tertingginya melalui gerak trans-substansial. Kita telah membuktikan bahwa jiwa sebagai substansi mengalami gerak yaitu gerak trans-substansial. Artinya bahwa jiwa terus bergerak menuju kesempurnaannya. Mulla Sadra menunjukkan bahwa jiwa memiliki kemampuan yang tidak terbatas dan dapat

⁹⁸ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 95

⁹⁹ Ibn Sina, *Psikologi* hal 68

¹⁰⁰ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 95-96

melakukan apa saja karena Tuhan menciptakan jiwa sebagai manifestasi diri-Nya, hanya perbedaan yang terjadi pada kualitas eksistensial bahwa jiwa sebagai makhluk dan telah melalui berbagai tingkatan turunan memiliki kualitas yang lemah dibandingkan kualitas sebabnya.¹⁰¹

Dalam kemunculannya disebutkan bahwa jiwa mengaktualkan aktivitasnya melalui raga dan saat itulah gerak trans-substansial terjadi. Jiwa setelah mengalami perkembangan akibat gerakan transsubstansial yang terjadi, menyebabkannya menjadi substansi yang nonmateri yang ada pada diri manusia.¹⁰² Dalam filsafat Mulla Sadra, jiwa manusia dari awal penciptaan memiliki berbagai tingkatan dan melewati tahap eksistensial yang berbeda-beda. Dalam hal ini, jiwa tidak statis, melainkan dinamis, hidup dan gradasional. Jiwa dalam originasi awal untuk raga disebut sebagai substansi jasmaniah, setelah itu jiwa memperoleh kekuatan/daya dari tahap ke tahap dan bertransformasi menjadi forma-forma yang berbeda dari penciptaan sebelumnya. Pergerakan itu terus berlanjut hingga jiwa tidak lagi membutuhkan raga. jiwa setelah meninggalkan raga dengan pemisahan dari dunia material dan perjalanan menuju dunia abadi, kembali ke asal yaitu Tuhan.¹⁰³

Jiwa manusia pada awalnya padat, lalu berubah menjadi embrio dalam rangka melangkah ke tahap vegetatif (jiwa nabati). Kemudian, jiwa menapaki tahap jiwa hewani. Setelah itu, dalam proses kematangannya, jiwa mencapai tahap jiwa manusia. Pada saat ini jiwa menjadi substansi immaterial, dan apabila bergerak menyempurna, ia menjadi

¹⁰¹ Kholid Al-Walid, *Epistimologi Mulla Sadra Ittihad 'Aqil wa al-Ma'qul*, (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 2004) hal 123

¹⁰² Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 86

¹⁰³ Wa Ode Zainab, *Persoalan Explanation Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa-Raga Mulla Sadra* hal 161

jiwa rasional.¹⁰⁴ Mulla Sadra menjelaskan perkembangan jiwa mulai dari terbentuknya embrio, hal ini ia dapatkan berdasarkan al-Qur'an. Jiwa melewati tahap-tahap berikut dalam perjalanan kesempurnaan: jiwa pada periode janin dalam tahap vegetatif. Pada permulaan kelahiran, jiwa adalah hewan dalam aktualitas dan manusia dalam potensi, dan dengan kondisi hidup dari pemikiran dan kontemplasi, sekitar usia empat puluh dia menjadi manusia dalam aktualitas. Mulla Sadra menganggap perjalanan evolusi jiwa menjadi harmonis dengan dan disamping proses umum gerak universal, gerakan yang dimulai dari materi, tetapi mencapai tahap yang transenden dari materi dan berakhir abstrak.¹⁰⁵

Manusia yang berada pada fase balita dideskripsikan sebagai eksistensi yang bergantung pada materi, sehingga ia akan menggantungkan segala kebutuhannya, baik paradigma maupun kehendak pada ranah materialis.¹⁰⁶ Manusia yang berada pada tahap anak-anak mendeskripsikan eksistensi melampaui paradigma dan kehendak materialis. Perjalanan kesempurnaan jiwa ibarat manusia memakai baju di dunia. Pada fase balita manusia akan memakai baju sesuai ukurannya, akan tetapi ketika ia mencapai fase anak-anak, manusia akan meninggalkan baju balita dan memakai baju ukuran anak-anak.¹⁰⁷ Apabila manusia meninggal pada saat ia balita, maka ia tidak mengalami kesempurnaan pada tahap akal, akan tetapi ia

¹⁰⁴ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 8 hal 244-245

¹⁰⁵ Wa Ode Zainab, *Persoalan Explanation Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa-Raga Mulla Sadra* hal 161

¹⁰⁶ Muhammad Abdul Haq, *Mulla Sadra's Concept of Substansial Motion*, dalam *Islamic Studies* Vol. 11, No. 2 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1972) hal 83 selanjutnya akan disebut Muhammad Abdul Haq, *Mulla Sadra's Concept of Substansial Motion*, dalam *Islamic Studies* Vol. 11, No. 2

¹⁰⁷ Muhammad Abdul Haq, *Mulla Sadra's Concept of Substansial Motion*, dalam *Islamic Studies* Vol. 11, No. 2 hal 83

mengalami kesempurnaan pada tahapnya yaitu vegetatif atau hewani.

Akal dalam diri manusia memiliki tingkatannya. Setelah berpisah dengan badan, jiwa menjadi akal. Akal ini akan teraktual dalam tingkatan-tingkatannya sesuai dengan aktivitas atau aktualitas dari fakultas jiwa manusia. Beberapa tingkatan akal dalam pandangan Ibn Sina diantaranya akal potensial/materi (*al-aql hayulani*) yang merupakan sifat bawaan untuk memperoleh pengetahuan dan akal pada tingkat ini dimiliki oleh semua manusia. Akal ini adalah kesiapan mutlak yang ada pada manusia untuk menangkap hal-hal yang rasional sebelum kesiapan berubah menjadi aktual, seperti kesiapan pada anak kecil untuk belajar menulis.¹⁰⁸

Kedua, setelah manusia mempelajari prinsip-prinsip dasar pengetahuan dan berpikir benar, manusia mencapai tingkat akal terlatih (*al-aql bi al-malakah*). Ketika anak kecil mempersepsi hal-hal rasional yang utama, yaitu premis-premis yang memperoleh pembenaran tanpa usaha, seperti pernyataan “total lebih besar dari bagian” dan “ukuran yang sama adalah untuk sesuatu yang sama”.¹⁰⁹ Jika ia melangkah lebih jauh dan mampu mencapai pengetahuan dengan dirinya sendiri dan membangkitkan aktivitas intelektualnya sendiri, maka ia mencapai akal aktual (*al-aql bi al-fi'il*). Yaitu ketika akal mempersepsi hal-hal rasional sekunder dan diperoleh dengan bantuan hal-hal rasional yang pertama.

Tingkat tertinggi yang dapat dicapai manusia, kecuali para nabi yang memang memiliki tingkat khusus karena kesempurnaan total dan tingkat ini adalah akal

¹⁰⁸ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, diterjemakan oleh Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002) hal 169 selanjutnya akan disebut Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, diterjemakan oleh Gazi Saloom

¹⁰⁹ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, diterjemakan oleh Gazi Saloom hal 169

perolehan (*al-aql al-mustafad*) yang di dalamnya semesta wujud didasari dalam diri manusia. Tingkatan ini terjadi ketika stimulus rasional hadir di dalam akal secara aktual dan akal menelaahnya dengan nyata memikirkan bahwa ia memikirkannya dengan aktual. Hal-hal rasional yang ada pada akal ini tergambar di dalam akal tanpa susah payah.¹¹⁰ Di atas akal ini adalah akal aktif (*al-aql fa'al*) yang mana melalui akal ini seluruh pengetahuan diterima dengan cara iluminasi dan pada tingkat tertinggi manusia akan bersatu dengannya.¹¹¹

Inilah tingkatan atau perkembangan akal manusia. Manusia harus terus melatih akalnya agar sampai pada tingkat tertinggi dan kembali bersatu dengan *aql fa'al*. Perkembangan akal ini berada pada jiwa manusia dari sisi teoritisnya. Pada sisi praktis, ia bertugas untuk mengatur raga dengan berkorespondensi pada akal teoritis. Daya teoritis yaitu terjadinya koneksi atau keterhubungan diantara jiwa dan *aql faal*. Akal teoritis menerima pengetahuan dari *aql faal*, dan dia bersifat pasif. Dan fakultas praktis itu harus bersifat aktif pada fakultas badan. Fakultas teoritis harus terus menerus terhubung atau dipengaruhi oleh *aql faal*. Kesempurnaan teoritis ialah pengetahuan akal manusia memahami kebenaran seluruh objek realitas, sehingga ia mempersepsi segala sesuatu melalui kebenaran untuk mengetahui hakikat realitas.¹¹² Akal praktis akan mengantarkan manusia untuk memiliki karakteristik yang baik.

Pada akal teoritis akal melakukan kegiatan yang murni tanpa hubungan dan pengaruh apa pun dengan kegiatan manusia, hanya bekerja sebagaimana adanya.

¹¹⁰ Muhammad Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, diterjemakan oleh Gazi Saloom hal 170

¹¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Ach. Maimun Syamsuddin (Yogyakarta: Diva Press, 2014) hal 75

¹¹² Ibn Sina, *Al-Mabda wa Al-Ma'ad* hal 111

Sementara itu pada akan praktis, akal memiliki kegiatan yang memiliki hubungan dan berpengaruh dampak yang kuat dengan karakter manusia dan juga apa yang harus dilakukan, apakah baik atau buruk dari kegiatan-kegiatan tersebut. Harmonisasi dari akal teoritis dan praktis akan menghasilkan kebahagiaan dalam diri manusia.

BAB IV

KEBAHAGIAAN DAN SPIRITUALITAS DALAM PANDANGAN HIKMAH MUTA'ALIYAH

A. Hakikat Kebahagiaan

Pada bab sebelum-sebelumnya penulis telah memaparkan berbagai macam pandangan tentang hakikat kebahagiaan. Diantara pandangan-pandangan tersebut terdapat mereka yang mendasarkan kebahagiaan pada aktualitas kemampuan tertinggi manusia yaitu berpikir dengan kata lain aktualitas akal/intelektual diantaranya Ibn Sina dan Aristoteles. Terdapat pula kelompok yang memandang kebahagiaan sebuah kebaikan yaitu *goodness*, etika, perilaku baik. Pandangan ini diwakilkan oleh al-Farabi dan Ibn Miskawih. Kelompok lain memaparkan bahwa kebahagiaan itu sesuatu yang berhubungan dengan *ukhrawi* atau Tuhan seperti Al-Ghazali dan Thomas Aquinas. Lain lagi pada hakikat kebahagiaan yang banyak dianut di Barat dan secara tidak sadar dilakukan oleh kebanyakan masyarakat pada zaman sekarang yaitu hedonisme bahwa kebahagiaan sejatinya adalah kesenangan dan kenikmatan materi.

Pada bab ini penulis akan memaparkan khusus diskursus kebahagiaan dalam pandangan Hikmah Muta'aliyah. Penulis juga akan menganalisa bangunan konsep kebahagiaan Hikmah Muta'aliyah sebagai jawaban dari permasalahan yang dikemukakan pada permulaan bab pada penelitian ini. Albert Camus seorang tokoh barat yang dalam tulisannya memproklamirkan absurditas mengatakan bahwa kita bisa bahagia apabila kita menganggap diri kita bahagia. Pandangannya itu secara tidak langsung mengatakan bahwa kebahagiaan yang sebenarnya itu tidak

ada dan hanya anggapan. Hal ini didukung oleh banyaknya orang yang tidak merasa bahagia pada masa modern saat ini. Sehingga sub bab ini akan memperjelas adakah dan apakah kebahagiaan itu, apakah kebahagiaan itu sebenarnya ada atau justru hanya angan-angan, bisakah kebahagiaan itu didapatkan manusia.

Hikmah Muta'aliyah merupakan suatu bangunan filsafat yang utuh. Keutuhannya karena seluruh prinsip dan pemikiran filsafat yang dibangun Mulla Sadra saling terkait satu sama lain, dengan prinsip yang membentuk keseluruhan bangunan filsafatnya didasarkan pada satu prinsip yaitu Wujud.¹ Hal ini tidak terkecuali pada pembahasan tema kebahagiaan. Dalam filsafat Barat, kebahagiaan merupakan tema yang dibahas pada ilmu etika. Akan tetapi, pada Hikmah Muta'aliyah kebahagiaan termasuk pada bab maad yaitu kebangkitan karena kebahagiaan yang sesungguhnya dianggap akan didapatkan pada saat kebangkitan.

1. Realitas Kebahagiaan

Sudah tidak dapat diragukan lagi bahwa setiap orang dan setiap makhluk pasti ingin bahagia. Bukan hanya sebuah keinginan, bahkan kebahagiaan dicari dan dikejar-kejar dalam kehidupan manusia. Jelas ada beberapa orang dalam dunia ini yang melakukan berbagai usaha sementara ia mengira akan memperoleh kebahagiaan, namun setelah beberapa waktu ia mengetahui bahwa seluruh usahanya itu tidak memiliki arti, atau ia melihat usahanya itu memperoleh hasil yang bertolak belakang dengan yang ia harapkan, dan jika ia tidak melakukannya justru itu lebih baik bagi

¹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal 33, selanjutnya akan disebut sebagai Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*

kebahagiaannya sendiri.² Manusia tidak yakin tentang apa yang dianggapnya sebagai kebahagiaan itu apakah benar sebuah hakikat kebahagiaan sejati. Karena ia tidak mengetahui kebahagiaan sejati yang dijadikannya tujuan, sehingga seringkali manusia tidak mendapatkan kebahagiaan sama sekali atau salah dalam mendefinisikan kebahagiaan hanya pada materi semata. Maka perlu untuk mengetahui terlebih dahulu hakikat kebahagiaan lalu kita mengejar dan mengusahakannya.

Pada bab sebelumnya telah dipaparkan definisi kebahagiaan dalam pandangan Mulla Sadra. Mulla Sadra mengatakan bahwa wujud adalah kebaikan dan kebahagiaan. Semakin murni wujud dari sesuatu yang non-wujud, maka akan semakin tinggi kualitas kebahagiaannya. Sebaliknya semakin banyak tercampurnya wujud dengan non-wujud maka kualitas kebahagiaannya akan semakin rendah dan kesensaraannya akan semakin tinggi. Dalam pendefinisian ini Mulla Sadra menerapkan prinsip gradasi wujudnya. Bahwa kebahagiaan itu bergradasi mengikuti dengan wujud yang bergradasi, karena kualitas kebahagiaan juga ditentukan oleh kualitas wujudnya.

Puncak kebahagiaan hakiki bagi manusia dalam pandangan Mulla Sadra adalah terhasilkannya pada jiwa penyaksian terhadap sumber dari keberadaannya.³ Yaitu pengalaman langsung pada objek-objek *aqliyah*. Semakin tertutupi penyaksian langsung tersebut, maka semakin kualitas kebahagiaan yang dicapai jiwa manusia akan semakin rendah pula. Penyaksian ini kita dapatkan melalui peningkatan aktivitas intelektual.

² Murtadha Muthahhari, *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran*, (Jakarta: Sadra Press, 2011) hal 133

³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 228

Pengetahuan akan menghilangkan sebab-sebab atau jarak antara kita dengan penyaksian seperti kebodohan, ketergantungan terhadap raga dan materi-materi. Penyaksian akan terjadi ketika jiwa kita bersih. Kebahagiaan hakiki adalah kebahagiaan *aqliyah* yang dapat dicapai dengan fakultas akal. Mengapa fakultas akal? Hal ini didasarkan pada prinsip gerak trans-substansial dan tingkatan jiwa. Pada tingkatan terakhir atau aktualitas jiwa manusia ada pada fakultas akal dan tingkatan tertinggi adalah ketika bersatu dengan *aql fa'al*.

Pada dasarnya kebahagiaan hakiki dapat diraih dengan menyempurnakan persepsi manusia dan keterlepasannya dari materi. Semakin sempurna kualitas pengetahuan seseorang, semakin ia mendapatkan kebahagiaan yang berkualitas. Mulla Sadra begitu memberikan penghargaan yang luar biasa kepada intelek sehingga mungkin dapat menyatakan bagi Mulla Sadra kebahagiaan tertinggi hanya mampu dicapai oleh para filsuf karena pada filsuflah, aktivitas intelektual teraktualisasi secara maksimal.⁴ Penyucian diri harus berjalan beriringan dengan aktualitas intelektual, sehingga tercapai kebahagiaan yang sejati.

Kebahagiaan intelektual adalah kebahagiaan tertinggi karena ia murni dan permanen, tidak seperti kebahagiaan materi yang dangkal, tidak murni, bersifat sementara, satu dimensi dan bersifat jasmani/badan/duniawi. Oleh karena itu seseorang akan lebih makmur/sejahtera jika kebahagiaannya asli, intelektual daripada materi, aktif daripada pasif, murni dibanding tidak murni, dalam dibandingkan dangkal,

⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal 229

dan diatas semua itu Ilahi daripada badani. Mulla Sadra menjelaskan bahwa manusia dapat mencapai sebuah kebahagiaan abadi dan kesempurnaan mutlak melalui perjalanan aktualitas jiwa.⁵

Kebahagiaan sejati bagi Sadra akan terwujud ketika manusia mencapai kesempurnaan sejati dan tujuan utamanya yaitu dekat dengan Tuhan. Mulla Sadra menegaskan bahwa:

“Ketika keterikatan jiwa dan badan terputus, maka ketercampurannya berhenti. Akal menjadi objek-objek penyaksian, kesadaran akan objek-objek itu menjadi kehadiran, pengetahuan atas mereka menjadi nyata/tampak, dan persepsi menjadi penglihatan aqliyah. Sehingga kebahagiaan intelektual itu lebih sempurna dan mulia dibandingkan kebaikan dan kebahagiaan lainnya. Kebahagiaan yang nyata itu adalah wujud lebih khusus lagi adalah wujud aqli karena kemurniaannya dari non-wujud (*'adam*) terutama Kekasih Sejati yang paling sempurna dan merupakan eksistensi mutlak. Itu karena Dia adalah eksistensi yang sesungguhnya yang meliputi segala aspek/ sisi eksistensi, sehingga kebahagiaan denganNya adalah kenikmatan yang paling mulia dan kenyamanan yang paaling mulia, yang tidak ada lagi kesakitan/ kesensaraan di dalamnya.”⁶

M.T Misbah Yazdi juga mengatakan bahwa kebahagiaan terletak pada kedekatan dengan Tuhan. Ia mengatakan bahwa tidak diragukan bahwa

⁵ Sadr Al-Din Muhammad As-Syirazi, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, jilid 2 (Beirut: Dar Ihya al-Turast al-Arabi, 2002) hal 15 selanjutnya akan disebut sebagai Mulla Sadra, *Asfar*

⁶Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 108, atau Mulla Sadra Shirazi, *Spiritual Psychology* diterjemahkan oleh Latimah-Parvin Peerwani, (London: ICAS Press, 2008) hal 451, selanjutnya akan disebut sebagai Mulla Sadra, *Spiritual Psychology*

kesempurnaan akhir bagi manusia merupakan tingkatan dari tingkatan eksistensinya yang diisyaratkan dengan “*al-Qurb al-Allah*” tergambaran efeknya pada kenikmatan abadi dan keridhaan Ilahi yang akan ditampakkan pada alam akhirat.⁷ Pusat kesempurnaan yang tidak terbatas adalah Allah Ta’ala sebagai *Wajibul Wujud*, karenanya diisyaratkan *qurb al-Ilahi* dalam upaya manusia meraih kebahagiaan. Semakin dekat dengan *Wajibul Wujud* semakin tinggilah kualitas kebahagiaan dan sebaliknya semakin jauh dari-Nya maka akan semakin rendah kualitas kebahagiaannya.

Mulla Sadra juga menjelaskan pengetahuan yang seperti apa yang dapat mengantarkan manusia pada kebahagiaan yang hakiki:

“Tingkat paling sedikit dalam pencapaian pengetahuan adalah yang melalui manusia dapat merasakan kebahagiaan hakiki -dalam hubungannya dengan imajinasi dan kedekatan bukan berdasarkan makna tekstual dan definisi- adalah pengetahuan akan Prinsip dan Wujud tertinggi yang khusus bagi dirinya. Dia juga harus tahu bahwa Allah memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu tanpa harus menjadi pasif, tentang kekuasaanNya atas semua objek tanpa mensyaratkan/mengharuskan adanya perubahan atau keberbilangan/kejamakan pada DzatNya. Dia harus mengetahui manfaat ilahiah segala sesuatu, yang tanpaNya segala sesuatu itu akan kehilangan kemuliannya dan bahwa tujuan segala sesuatu adalah kembali pada DzatNya. Dia harus mengetahui keluasan kasih sayang Wujud Allah dan bahwa sifat-sifatnya tidaklah

⁷ Kholid Al-Walid, *Epistimologi Mulla Sadra Ittihad ‘Aqil wa al-Ma’qul*, (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 2004) hal 163 atau Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Durus fi al-Aqidah al-Islamiyat* (Qom: Rabithah al-Tsaqafah wa al-Alaqaq al-Islamiyat, 1417) hal 486

menambahkan sesuatu pada DzatNya kecuali hubungan(*idhofah*) saja. Sifat-sifat Allah itu adalah tambahan, tetapi setiap orang harus memahaminya dalam satu kondisi bahwa hubungan-hubungan ini seperti halnya Maha Pemberi Ketetapan, Maha Mengetahui, Maha Awal dan lain-lain, semuanya adalah satu hubungan sederhana kepada WujudNya meskipun penyebutannya berbeda-beda tergantung kepada ungkapan yang berbeda-beda pula. Sebagaimana semua sifat-sifatNya kembali pada WujudNya, demikian juga semua sifat-sifatNya kembali kepada kesempurnaan WujudNya, sebagaimana yang didiskusikan sebelumnya. Dia juga harus mengetahui bahwa Akal-akal aktif adalah kaliman Allah Yang Sempurna yang tidak akan pernah mengering, tidak juga habis, ia adalah malaikat-malaikat pengetahuanNya. Dia harus mengetahui bahwa Jiwa-jiwa Universal (*an-nufus alkulliyah*) adalah catatanNya dan malaikat-malaikat perbuatanNya. Dia harus mengetahui susunan hirarki wujud ari awal sampai akhir bahwa wujud adalah gradasi analogis yang bermula dari Wujud Pertama, lalu akal beremanasi darinya, lalu jiwa-jiwa juga muncul darinya, dan dari semua itulah beremanasi seluruh isi alam sampai berujung di materi dan badan fisik. Kemudian di dalam materi dan badan fisik, inilah bermula mineral, lalu tumbuhan, lalu hewan, sampai tingkatan akal capaian (*aql mustafad*). Ia berakhir darimana ia berasal.”⁸

Pengetahuan yang telah dijelaskan ini akan mengantarkan seseorang untuk mencapai kebahagiaan tertinggi dan tiada bandingannya yaitu pengetahuan tentang ketuhanan. Al-Kindi menyatakan bahwa filsafat

⁸ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 112-113 atau Mulla Sadra, *Spiritual Psychology* hal 456-457

tertinggi adalah *al-falsafah al-ula* filsafat pertama yakni filsafat ketuhanan, yaitu filsafat yang membahas tentang Kebenaran Pertama (*al-Haqq al-Awwal*) yang menjadi sebab bagi segala kebenaran.⁹ Sehingga pengetahuan tentang Tuhan adalah pangkal dari segala pengetahuan. Mulla Sadra mengatakan bahwa seseorang yang dapat mencapai pengetahuan ini maka akan mendapatkan kemenangan yang besar dan mendapatkan kebahagiaan hakiki juga terlepas dari kesensaraan. Semakin pengetahuan ini sempurna, semakin sempurna juga kualitas kebahagiaannya.¹⁰

Dengan penjelasan realitas kebahagiaan dalam pandangan Mulla Sadra ini dapat membuktikan bahwa kebahagiaan itu ada dan itulah tujuan kehidupan manusia. Wujud yang merupakan dasar dari segala sesuatu dan tiada sesuatu yang lain selain wujud itulah kebahagiaan. Seseorang yang tidak menemukan kebahagiaan, berarti wujud banyak bercampur dengan non-wujud sehingga kebahagiaan tertutupi darinya. Dan kebahagiaan hakiki itu sangat berkaitan erat dengan fakultas akal manusia, karena itulah kemampuan tertinggi manusia yaitu ketika akal bersatu dengan *aql fa'al*.

2. Tingkatan Kebahagiaan

Kebahagiaan memang sebuah kondisi yang sulit untuk didefinisikan. Seseorang yang sakit menganggap sehat sebagai kebahagiaannya, yang miskin mengatakan kaya adalah kebahagiaan. Banyaknya persepsi dan definisi kebahagiaan membuat kebahagiaan hakiki

⁹ Muhammad 'Abd al-Hadi Abu Raidah, *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyah*, (Kairo: Mathba'ah Hassan, 1978) hal 30

¹⁰ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 113

dilupakan. Masih saja banyak orang yang beranggapan bahwa materi adalah tujuan dan kebahagiaan yang sesungguhnya. Karena anggapan itu, banyak orang di dunia ini, yang semata-mata hanya mengejar materi. Dalam pandangan Mulla Sadra, banyaknya ragam definisi ini diselesaikan dengan adanya tingkatan kebahagiaan. Dalam menjelaskan kebahagiaan, Mulla Sadra menerapkan prinsip dasarnya yaitu gradasi wujud. Oleh karena itu, konsep kebahagiaan yang ia rumuskan tentulah bertingkat-tingkat atau bergradasi. Seperti pada definisi yang ia jelaskan kebahagiaan berada pada tingkat atas dan lebih berkualitas ketika wujudnya terbebas dari ketercampuran materi. Sehingga tingkatan kebahagiaan dapat kita katakan sama dengan tingkatan wujud.

Mulla Sadra tidak mengingkari adanya kebahagiaan indrawi atau materi, akan tetapi kebahagiaan tersebut berada pada tingkatan terbawah dalam hirarki wujud sehingga itu bukanlah kebahagiaan hakiki dan itu merupakan kebahagiaan yang tidak sempurna. Manusia tentu dengan akalny akan memilih kebahagiaan yang lebih tinggi dan abadi dan kebahagiaan itu bukanlah kebahagiaan materi. Aristoteles pernah mengatakan bahwa tanpa terpenuhinya kebutuhan dasar material manusia, maka tidak bisa terbayangkan terjadinya kebahagiaan lainnya.¹¹

Pada kebahagiaan indrawi ada sebagian dari kebahagiaan itu yang tidak sesuai dengan kebahagiaan, mengingat objek-objek indrawi memiliki beragam pertentangan dan kontradiksi karena objek-objek

¹¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002) hal 70

tersebut tidak lepas dari ketidaksempurnaan dan kekurangan dalam wujud.¹² Sedangkan pada intelek tidak terdapat lagi pertentangan dan kontradiksi. Kita tidak harus membatasi kebahagiaan di dunia ini dengan kebahagiaan materi, makan, minum, berpasangan, kita harus mengatakan bahwa ada kebahagiaan yang lebih tinggi daripada itu dan sesuatu yang transenden. Oleh karena itu, kebahagiaan yang menjadi tujuan manusia bukanlah kebahagiaan materi, melainkan kebahagiaan hakiki yang nonmateri.

Di dalam *Asfar* Mulla Sadra kembali menegaskan kebertingkatan kebahagiaan dengan mengatakan:

“Wujud itu bertingkat dan memiliki derajat keutamaannya sehingga kebahagiaan pun juga bertingkat-tingkat. Wujud daya intelek/*aqliyah* jauh lebih utama dari daya hewani, syahwati dan emosional yang kesemuanya adalah jiwa hewan buas dan berasal dari hewan sehingga kebahagiaannya lebih mulia dan kenikmatannya lebih sempurna.”¹³

Aktualitas daya-daya juga merupakan kebahagiaan, sehingga setiap daya dapat menghasilkan kebahagiaan. Teraktualnya fakultas tumbuhan dan hewani juga merupakan kebahagiaan, akan tetapi fakultas yang lebih utama yaitu akal, akan memberikan kebahagiaan yang lebih dalam dan mulia pula. Sehingga kebahagiaan fakultas intelektual akan lebih dalam dan mulia dibandingkan dengan fakultas hewani dan nabati. Murtadha Muthahhari mengatakan bahwa manusia diciptakan untuk mencari kebahagiaan dan ketenangan.

¹² Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 106 atau Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Mnuju Akhirat* hal 227

¹³ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 106

Pada hakikatnya manusia diciptakan dengan kehendak bebas, ia memiliki kuasa untuk memilih kebaikan maupun keburukan. Manusia diciptakan untuk untuk berpengetahuan dan berkemampuan. Semakin banyak yang diketahuinya, maka semakin banyak yang dapat dicapainya dengan pengetahuan itu. Dan ketika manusia semakin banyak mencapai tahapan-tahapan penyempurnaannya, maka dia semakin dekat pula pada tujuan kemanusiaannya yaitu kebahagiaan.¹⁴ Esensi manusia adalah kekuatan akalnya sendiri, serta kesempurnaan manusia adalah kesempurnaan akal itu juga, dan kebahagiaan manusia adalah terletak pada kesempurnaan kekuatan akalnya itu dan semua itu kembali pada esensi manusia, yaitu kekuatan akal manusia. Baik itu berupa akal konseptual (*al-aqlu an-nadhan*) atau berupa akal praktis (*al-aqlu amali*).¹⁵

Pada fakultas tumbuhan terdapat tiga daya, yaitu daya makan, daya tumbuh dan daya reproduksi, sehingga kebahagiaan pada fakultas ini pun bergantung pada terpenuhinya atau teraktualnya tiga daya tersebut. Kebahagiaan daya makan adalah terpenuhinya makanan atau asupan agar kemudian menciptakan kebahagiaan daya tumbuh yaitu dengan berkembangnya fisik dan sempurna dalam tinggi, dalam dan luas. Lalu yang terakhir adalah kebahagiaan daya reproduksi yaitu ketika dapat memiliki dan meneruskan jenis, ras atau keturunannya.

Sedangkan pada fakultas hewani, terdapat dua daya yaitu penggerak dan persepsi. Kebahagiaan pada daya penggerak terdapat *syahwat* yaitu mencari

¹⁴Murtadha Muthahhari, *Mengapa Kita Diciptakan?* (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013) hal 31-32

¹⁵ Murtadha Muthahhari, *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran*, (Jakarta: Sadra Press, 2011) hal 110

kenikmatan dan *ghodob* yaitu menolak sesuatu yang bahaya dan merusak untuk memperoleh kemenangan. Dan kebahagiaan penggerak lainnya yaitu melakukan gerak syaraf. Adapun kebahagiaan pada daya persepsi yaitu pada persepsi eksternal kebahagiaannya dengan mendapatkan pengetahuan atau mengetahui hal-hal yang partikular melalui lima indera, sedangkan kebahagiaan pada persepsi internal adalah dengan mengetahui sesuatu yang universal dan partikular yaitu makna-makna dari persepsi internal.

Pada fakultas insani, walupun bagi Mulla Sadra fakultas insani tidak terbagi-bagi ke dalam daya, akan tetapi kita dapat melihat atau membaginya ke dalam akal teoritis dan praktis. Kebahagiaan akan teoritis yaitu pada teraktualitasnya akal dan selalu terhubung pada *aql faal* yang akhirnya kembali pada *aql faal*. Adapun kebahagiaan akal praktis adalah aktualisasi akal dan mencapai keadilan dan puncak darinya adalah kebaikan. Keadilan adalah hasil dari harmonisasi diantara sifat yang paling (extrem) dan kurang. Dan himpunan dari hasil keberanian, kesederhanaan dan kebijaksanaan yang akan menghasilkan keadilan. Inilah tingkatan kebahagiaan sesuai tingkatan fakultas manusia, apabila manusia yang mengaggap kebahagiaan hanya materi, maka ia didominasi pada fakultas hewani dan kebahagiaannya berada pada fakultas itu.

Bukan hanya pada fakultas, jiwa yang tidak lagi terikat dengan badan akan lebih mulia dan memberikan kebahagiaan yang lebih tinggi dibandingkan dengan jiwa yang masih terikat dengan badan. Untuk mencapai alam yang lebih tinggi dari materi, jiwa kita harus menghentikan ketergantungannya kepada badan dan menghilangkan segala hijab atau penghalang apapun. Langkah manusia menuju kesempurnaan berbanding

lurus dengan langkah pembebasannya dari materi dan pendekatannya pada keimanan dan ideologi.¹⁶ Dalam hal ini Mulla Sadra menegaskan:

“Jika jiwa kita menjadi sempurna dan kuat serta keterikatannya dengan raga terputus, lalu ia kembali ke esensinya yang hakiki dan esensi asalnya, ia akan merasakan kenikmatan dan kebahagiaan yang tidak bisa dijelaskan dan tidak mungkin dibandingkan dengan kesenangan-kesenangan fisik. Hal itu karena sebab-sebab kenikmatan-kenikmatan itu lebih kuat, lebih sempurna dan melimpah serta lebih dibutuhkan oleh wujud tersebut untuk menjadi bahagia (dibandingkan dengan sebab-sebab kenikmatan inderawi)”¹⁷

Hal ini karena jiwa yang terikat dengan badan masih bercampur dengan materi dan materi memiliki sifat terbatas, sehingga ada sesuatu yang tidak dapat dicapainya dibandingkan dengan jiwa yang murni. Sebab-sebab non materi tentu lebih kuat daripada sebab-sebab materi. Mulla Sadra mengatakan bahwa kenikmatan atau kebahagiaan itu lebih kuat karena sebab-sebabnya persis sama dengan persepsi, yang mempersepsi, dan yang dipersepsi. Dan bahwa fakultas persepsi dalam hal ini adalah fakultas yang mempersepsi. Fakultas akal lebih kuat daripada fakultas indra sehingga objek persepsi akal juga lebih kuat. Dengan demikian ia menyaksikan relitas objek yang dipersepsi dan mencapai keindahan yang paling utuh dan kebaikan hakiki”¹⁸.

¹⁶ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra* (Bandung: Mizan, 2002) hal 100

¹⁷ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 106 atau Mulla Sadra, *Spiritual Psychology* hal 448

¹⁸ Mulla Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 106

Oleh karena itu, tingkatan kebahagiaan manusia dapat didasarkan pada fakultas jiwa dan tingkatan jiwa manusia. Hal itu juga dapat ditentukan dengan keterikatan jiwa dan badan, karena jiwa yang masih terikat dengan badan materi tentu memiliki kualitas kebahagiaan yang lebih rendah.

3. Upaya Meraih Kebahagiaan

Tak jauh berbeda dengan Ibn Sina dan Aristoteles, Mulla Sadra menaruh penekanan besar terhadap aktivitas intelektual dalam pencapaian kebahagiaan. Seperti yang telah diungkapkan pada realitas kebahagiaan bahwa kebahagiaan hakiki diraih dengan aktualitas akal. Pengetahuan ketuhanan yaitu sebagai sumber wujud dan kedekatan dengan-Nya adalah upaya atau cara dalam meraih kebahagiaan. Aktivitas intelektual akan mengantarkan manusia pada tingkatan jiwa dan akal tertinggi. Aktivitas intelektual bertujuan akhir pada kebersatuan dengan *aql fa'al*. Dan saat itulah kebahagiaan tertinggi dicapai.

Selain hal itu, terlebih dahulu manusia harus mensucikan jiwanya. Hal itu ditegaskan Mulla Sadra dalam kitabnya *Asfar*:

“Ketahuilah bahwa jiwa mencapai ketentraman dan kebahagiaan ini dengan perbuatan dan tindakan yang mensucikan jiwa, yang membuang kekeruhan dan membersihkan cermin hati dari kotoran dan noda, serta gerakan pemikiran dan pengetahuan tentang bentuk-bentuk sesuatu dan esensinya. Ketika pengetahuan tentang sesuatu di dalam esensinya sudah sempurna, maka esensinya akan bergerak dari akan material potensial menuju akal aktual yang kemudian kebutuhannya pada perbuatan indra dan

penggunaan tubuh dan fakultas-fakultasnya menjadi terputus.”¹⁹

Jiwa perlu untuk disucikan terlebih dahulu agar pengetahuan dapat diserap. Diumpamakan seperti cermin ketika ia kotor maka terhalang segala sesuatunya, ia tidak akan memunculkan gambaran didepannya. Dan apabila cermin itu bersih dan suci, maka apapun yang ada di depannya akan terlihat jernih tanpa hijab sama sekali. Banyak manusia yang tidak mendapatkan kebahagiaan karena mereka terhibab atau tertutupi dari kebahagiaan tersebut. Tidak dirasakannya kebahagiaan bukan berarti kebahagiaan itu tidak ada.

Dalam hal ini, upaya meraih kebahagiaan dapat kita katakan dengan aktivitas intelektual dan penyucian jiwa. Kebahagiaan yang akan dirasakan oleh manusia di akhirat adalah kebahagiaan yang berasal dari fakultas akal dan proses untuk mencapai kebahagiaan ini pada intinya adalah proses utama manusia untuk mencapai ma'rifat tertinggi dengan dua cara yaitu penyucian diri dan proses pencerapan ilmu, khususnya ilmu Ilahi sebagai tingkat tertinggi ilmu.²⁰ Hal lain sebagai upaya dalam meraih kebahagiaan adalah dengan menghilangkan atau terhindar dari apa-apa yang menghalangi tercapainya kebahagiaan. Sebab-sebab ini akan dijelaskan pada penjelasan setelah ini.

Dengan demikian, ketika kita melatih aktivitas intelektual, melakukan penyucian jiwa dan terhindar dari sebab-sebab terhalangnya kebahagiaan, maka saat itulah kebahagiaan hakiki kita dapatkan.

¹⁹ Mula Sadra, *Asfar* jilid 9 hal 109 atau Mulla Sadra, *Spiritual Psychology* hal 452

²⁰ Kholid Al-Walid, *Epistimologi Mulla Sadra Ittihad 'Aqil wa al-Ma'qul*, hal 166

4. Sebab-sebab Penghalang Tercapainya Kebahagiaan

Mulla sadra menjelaskan sebab-sebab keterhalangan itu dalam dua model. Pertama penghalang umum yang menyebabkan kebahagiaan tidak didapatkan manusia. Kedua penghalang yang menyebabkan pengetahuan tidak dapat diserap/ seseorang tidak mendapatkan pengetahuan. Mengapa terhalangnya pengetahuan dapat mencegah tercapainya kebahagiaan? Hal itu karena kebahagiaan hakiki tercapai pada fakultas akal yaitu pengetahuan, sehingga ketika pengetahuan terhalang pada diri seseorang, maka ia juga akan terhalang pada kebahagiaan.

Pada model penghalang pertama yang bersifat umum, Mulla Sadra menegaskan terdapat dua hijab/penutup bagi jiwa yaitu penutup internal (*ad-dakhili*) dan penutup eksternal (*al-khoriji*). Adapun hijab internal adalah jiwa yang terbatas dan tidak sempurna juga jiwa yang sangat bergantung pada badan. Dan hijab eksternal adalah badan dan indera.²¹

Hijab internal yaitu jiwa yang terbatas dan bergantung pada badan. Jiwa yang terbatas artinya jiwa yang masih terikat dengan badan dan berada di dunia materi. Kebahagiaan jiwa yang terbatas dan terikat dengan materi, tentu merupakan kebahagiaan yang lebih rendah dibandingkan jiwa yang non materi. Sama halnya dengan jiwa yang terikat dengan badan.

Hijab eksternal yaitu badan dan indera. Badan dan indera bagaikan pembungkus bagi cermin yang bening, walaupun sudah bersih, akan tetapi karena terbungkus, ia tidak akan bisa memantulkan cahaya.

²¹ Mulla Sadra, *Asfar* Jilid 9 hal 109

Masih adanya badan dan indera menandakan bahwa jiwa masih terikat dan belum terbebas dari badan dan materi. Meskipun demikian, tubuh dan indera tetap dibutuhkan pada tingkatan tertentu. Seperti pada pembahasan relasi jiwa dan raga dalam prinsip *jismaniyyah al-qudus ruhaniyyah al-baqa'* jiwa pada awal kemunculannya adalah materi, dan kemudian ia menjadi non-materi dan tidak lagi membutuhkan raga setelah melakukan gerakan trans-substansial. Raga tetap dibutuhkan agar jiwa dapat melakukan aktivitas dan mengaktualkan dirinya. Jiwa memerlukan tubuh dan indra pada fase awal karena melaluinyalah jiwa dapat menerima bentuk-bentuk khayali. Dari khayal kemudian jiwa bisa mendeduksi makna-makna abstrak, berpikir dan menyadari alam ini, asal usulnya dan tempat kembalinya. Pada bagian awal modalitas wujudnya, jiwa tidak mungkin bisa memikirkan pengetahuan tanpa melalui perantara indra.²²

Penghalang kedua yaitu penghalang yang lebih khusus, yang menyebabkan tidak dapatnya pengetahuan dicerap atau penghalang seseorang tidak bisa mendapatkan pengetahuan. Mulla Sadra membaginya kedalam lima kelompok orang yang tidak dapat mencerap pengetahuan yaitu:²³

- a. Kurang atau lemahnya wujudnya sebelum ia menjadi kuat. Contohnya seperti bayi karena untuk bayi ilmu-ilmu atau pengetahuan itu belum jelas dan ia belum bisa menjadi lokus bagi pengetahuan-pengetahuan. Hal ini juga seperti keadaan besi yang sebelumnya dilelehkan lalu dibentuk.

²² Mulla Sadra, *Asfar* Jilid 9 hal 109

²³ Mulla Sadra, *Asfar* Jilid 9 hal 118

- b. Kotor dan gelapnya wujud atau jiwanya, karena dipenuhi oleh kotaran-kotaran hasrat atau syahwat. Dan inilah yang membuat jiwa menjadi kotor sehingga ilmu tidak dapat masuk. Kotor dan gelap itu mencegah datangnya atau hadirnya *suroh*. Ketahuilah bahwa setiap gerakan atau perlakuan yang terjadi pada jiwa, kesemuanya itu memiliki pengaruh. Seperti syahwat, amarah menjadi rintangan bagi kesempurnaan dan pekerjaan aqliah menjadi bermanfaat bagi kesempurnaan yang layak.
- c. Tidak mengarah atau berbelok kepada ilmu. Seperti pada orang-orang sholeh, taat dan bersih, jika mereka bersih dan tidak melakukan maksiat dan keburukan lainnya, lalu mengapa ilmu tidak bisa masuk pada mereka dan mereka tidak dapat menyingkap *al-Haq*? Hal itu karena mereka tidak mengarahkannya pada garis yang tepat. Dia bergeser dari jalan yang mengarahkan dia kepada alam malakut. Mereka hanya sekedar memberikan perhatian yang intens atau mendalam pada amal-amal *badaniah* (hanya ritual) dan beribadah, wirid-wirid dan dzikir tanpa bertafakkur tentang pengetahuan yang hakiki dan merenungkan ayat-ayat *rububiyah*/ketuhanan, dan mencerap alam/kehadiran Tuhan berpikir dan merenungkan. Sehingga ia tidak bisa menyingkap atau mengetahui hakikatnya itu, kecuali apa yang ia pikirkan dan tuju (yaitu dzikir dll). Dia tidak mendapatkan ilmu jika mereka terikat dan sekedar memprioritaskan ketaatan dan mengutamakan kebaikan amalan. Hal itu akan menjadi penghalang untuk tersingkapnya kebenaran, apalagi orang yang perhatiannya hanya dunia.
- d. *Al-Hijab al-Mursal*, ini terjadi pada seseorang yang taat, yang memiliki kendali atas nafsunya dan

terlibat dalam perenungan untuk mendapatkan pengetahuan akan tetapi pengetahuan itu terselubung atau tertutup darinya. Hal itu karena kepercayaannya sebelumnya diterimanya dari melakukan taqlid buta atau mengikuti orang lain sepenuhnya. Dan hal itulah yang menjadi penghalang antara dia dan kebenaran. Hal itu mencegah pengungkapan dalam hatinya sesuatu yang bertentangan dengan apa yang telah diambil oleh orang yang diikutinya secara buta. Hal ini pula yang terjadi pada para mutakallimin yang terlalu fanatik pada kepercayaannya tanpa menerima dan terhubung dengan pengetahuan lain. Ia melakukan taqlid buta tanpa meneliti kembali atas apa yang ia ikuti, sehingga ketika seseorang yang ikuti salah, amka ia juga akan salah.

- e. Bodoh atau tidak mengetahui terhadap arah yang seharusnya ia mendapatkannya. Yaitu bahwa ia tidak mengetahui cara dan arah yang benar untuk mendapatkan pengetahuan yang ia inginkan. Tidak mungkin bagi ia untuk memperoleh pengetahuan dengan cara apapun, akan tetapi dengan pengenalan dan permulaan yang sesuai dengan objek pengetahuannya.

Untuk mencapai kebahagiaan, sebab-sebab penghalang atau hijab ini harus dihindari. Manusia yang merasa tidak mendapatkan kebahagiaannya mesti masih belum menghilangkan hijab-hijab kebahagiaan dalam dirinya. dengan menghilangkannya, maka manusia akan mendapatkan kebahagiaan hakiki.

B. Relasi Spiritualitas dan Kebahagiaan

1. Spiritualitas sebagai Faktor Kebahagiaan

Dalam kajian pada bab sebelumnya, terdapat beberapa definisi pada konsep spiritualitas. Spiritualitas menurut arti bahasa adalah *ruhaniyyah* yaitu yang bersifat ruhani atau aspek batin. Spiritualitas pada masa sekarang lebih diartikan pada sesuatu yang kekal, aspek non-fisik diri kita, yaitu kepercayaan pada dimensi non-materi, sebuah dimensi yang dipandang diluar dunia fisik/materi dan menciptakan tingkat yang lain untuk masuk pada pengalaman mistik dan akhirat. Esensi dari spiritualitas adalah hubungan antara makhluk hidup dengan sesuatu “yang transenden” dan suci.²⁴ Pada tradisi modern spiritualitas dianggap bebas dari agama. Lain halnya pada pendefinisiannya sebelum abad 19, bahwa spiritualitas merupakan istilah yang secara luas digunakan dalam konteks agama. Bahkan spiritualitas dan religiusitas tidak dibedakan, karena keduanya sangat terikat dengan agama.

Pada masa modern ini spiritualitas dianggap sebagai solusi bagi kebahagiaan. Tema spiritualitas sedang digemari karena kesadaran manusia yang meningkat akan kebutuhannya pada hal yang bersifat spiritual. Seseorang yang berada pada puncak kejayaan materi, ketenaran dan karirnya merasa kosong dan berbalik dari kesibukan materi menjadi kesibukan spiritual. Spiritualitas seolah menjadi jawaban atas kehampaan dan kesensaraan yang dirasakannya. Sehingga dapat kita pertanyaan ada relasikah antara

²⁴ Chandra Muzaffar, *What Is Spirituality* dalam jurnal *Islam and Civilisational Renewal* Vol 5 No 2 April (Malaysia: International Institute Of Advanced Islamic Studies (IAIS), 2014) hal 261

spiritualitas dan kebahagiaan? Dan spiritualitas seperti apa yang dapat mengantarkan manusia pada kebahagiaannya?

Haidar Bagir dalam bukunya *Risalah Cinta dan Kebahagiaan* menyebutkan bahwa kebahagiaan sepenuhnya bersifat spiritual yakni terkait dengan hati.²⁵ Dalam konteks ini spiritualitas diartikan sebagai *spirit*, ruh yaitu *ruhaniyyah*. Ditekankan bahwa kebahagiaan itu berhubungan dengan sesuatu yang tidak hanya materi, melainkan berhubungan dengan sesuatu yang lebih dari materi yaitu ruhani. Bahkan dalam filsafat Islam kebahagiaan hakiki akan didapatkan ketika kita telah berpisah dengan raga, sehingga hal itu bersifat non-materi seutuhnya. Mulla Sadra juga menegaskan hal itu dalam pendefinisianya, bahwa kebahagiaan itu bergantung pada kemurnian wujud dari sesuatu yang non-wujud, kemurnian jiwa (non-materi) dari sesuatu atau keterikatannya dengan badan (materi). Sehingga seperti yang telah dijelaskan pandangan kebahagiaan yang menganggap materi adalah kebahagiaan satu-satunya seperti kesenangan duniawi, kekayaan dan materi itu salah, karena yang lebih bernilai dalam diri manusia adalah jiwa bukan badannya.

Manusia terdiri dari dua unsur yaitu jiwa dan raga. Dalam relasi jiwa dan raga, semua efek dan pergerakan itu berasal dari jiwa, jiwa yang menjadi sebab kehidupan atau pergerakan raga. Saat kematian atau keterpisahan jiwa dan raga, raga hanya tinggal sebongkah daging tanpa efek. Mulla Sadra mengatakan raga itu hidup, bukan karena ia adalah raga sehingga ia dapat hidup. Sebaliknya kehidupan raga disebabkan oleh

²⁵ Haidar Bagir, *Islam Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2013) hal 9

sesuatu yang lain, dan sebab itu adalah jiwa. Jika keberadaan raga memiliki kehidupannya sendiri, maka eksistensi dari setiap raga akan memiliki kehidupan bagi dirinya sendiri, akan tetapi hal itu tidak terjadi.²⁶ Pada kebahagiaan pun, subjek yang merasakannya adalah jiwa, bukan badan. Badan berperan sebagai perantara dalam meraih kebahagiaan, sehingga karena itulah kebahagiaan erat kaitannya dengan spiritualitas, bahwa kebahagiaan bersifat spiritual yaitu ruhani, berhubungan dengan jiwa.

Jika kita ulik definisi spiritualitas dalam konteks saat ini, dapat disimpulkan sebagai hubungan makhluk hidup dengan “yang transenden” dan suci dengan kata lain yaitu sebagai hubungan vertikal. Perlu diingat bahwa spiritualitas pada definisi ini, walaupun mempercayai sesuatu “yang transenden”, ia tidak berhubungan dengan agama. Apabila kebahagiaan kita artikan sebagai tujuan hidup manusia, maka spiritualitas dengan definisi ini dapat menjadi salah satu sebab atas tercapainya kebahagiaan. Hal itu karena, kebahagiaan hakiki merupakan sesuatu yang transenden, sehingga pada langkah awal, perlu terlebih dahulu kita mempercayai sesuatu yang transenden pula. Akan tetapi, dalam korelasinya dengan konsep kebahagiaan Mulla Sadra, definisi spiritualitas tanpa agama tidak menunjang pada tercapainya kebahagiaan. Hal itu karena konsep kebahagiaan Mulla Sadra berkaitan erat dengan akhirat sebagai kepercayaan dalam agama. Dalam pandangannya kebahagiaan dan penderitaan akan muncul pada kemurniaannya di akhirat.²⁷ Dalam membahas suatu tema, Mulla Sadra sangat dikenal dengan sistematis dan saling berkaitan. Tema

²⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalan Jiwa Menuju Akhirat* hal 225

kebahagiaan dan penderitaan ia bahas dalam tema besar eskatologi yaitu *maad*, hari akhir. Hal itu menekankan pula bahwa kebahagiaan dan penderitaan yang murni akan tersingkap di akhirat. Doktrin akhirat memang dapat dibuktikan melalui argumentasi rasional, akan tetapi ajarannya secara utuh kita dapatkan melalui agama. Murtadha Muthahhari mengatakan bahwa mengetahui Allah dan iman kepadaNya serta iman kepada hari kebangkitan merupakan syarat utama untuk mendapatkan kebahagiaan.²⁸

Kebahagiaan memerlukan agama dalam realisasinya. Kebahagiaan manusia oleh Muthahhari terletak pada fungsi agama, artinya sejauh mana manusia berpegang teguh pada ajaran agama, sebab keyakinan agama menyebabkan pengaruh-pengaruh positif untuk menciptakan kebahagiaan.²⁹ Ia menegaskan kembali bahwa yang akan membawa kebahagiaan abadi bagi seseorang ialah suatu iman dan kepercayaan suci yang patut dan sesungguhnya, standar moral yang benar, kebebasan dari iri dan dengki, kebohongan, penipuan, benci dan kelicikan.³⁰ Sebaliknya yang membawa penderitaan adalah tidak beriman, kepercayaan-kepercayaan palsu, akhlak bejat, kezaliman, kemunafikan dll. Agama memberikan petunjuk dan langkah-langkah untuk mencapai kebahagiaan hakiki. Dengan tuntunan wahyu dan ajaran-ajaran utusan Tuhan, kita dapat menemukan nilai-nilai tindakan dan batasan-batasan, kita pun dapat memilah

²⁸ Murtadha Muthahhari, *Menelusuri Rahasia Hidup* terj Sa'du su'ud (solo: Ramadhani, 1989) hal 20

²⁹ Sri Asih Hartati, *Ahlak dan Kebahagiaan Manusia Studi Pemikiran Murtadha Muthahhari*, (Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga, 2006) hal 68

³⁰ Murtadha Muthahhari, *Kehidupan yang Kekal*, (Bandung: Pustaka, 1984) hal 26

mana tindakan positif dan negatif.³¹ Yaitu apa saja yang dapat mengantarkan pada kebahagiaan sejati dan apa yang tidak.

Pandangan ini, tidak serta merta menafikan kebahagiaan pada mereka yang hanya percaya pada “yang transenden” dan tidak percaya pada agama. Kelompok ini bisa saja mendapatkan kebahagiaan, akan tetapi kebahagiaan itu tidak hakiki atau tidak transenden. Kita telah membahas tingkatan kebahagiaan, pada tingkat kebahagiaan materi, manusia tidak perlu agama untuk memverifikasinya. Sejauh mana potensi fakultas hewani dan nabati kita terpenuhi, maka hal itu sudah menjadi kebahagiaan pada tingkat fakultas hewani dan nabati pula. Agama diperlukan untuk mendapatkan kebahagiaan yang transenden dan hakiki. Mulla Sadra mengatakan kebahagiaan hakiki sangat berkaitan dengan aktualisasi fakultas intelek manusia dan kedekatan dengan Tuhan. Yaitu pengetahuan seseorang tentang sifat-sifat Tuhan, Dzatnya, yang semuanya itu didapatkan dengan pendahuluan pada ajaran-ajaran agama. Orang yang tidak beriman tidak menginginkan Allah, maka Allah bukan miliknya. Mereka yang tidak meyakini akhirat, dan tidak menginginkan akhirat, maka tidak mungkin akhirat diberikan kepadanya. Sama sekali tidak benar jika ada seseorang yang tidak menginginkan sesuatu dan tidak ada tujuan untuk meraihnya, akan diberikan kepadanya.³² Sehingga dengan penjelasan ini, definisi spiritualitas sebagai hubungan vertikal dan terlepas pada agama, tidak akan mengantarkan manusia pada kebahagiaan hakiki.

³¹ MT Misbah Yazdi, *Meniru Tuhan Antara Yang Terjadi dan Mesti Terjadi*, terj Ammar Fauzi, (Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2006) hal 218

³² Murtadha Muthahhari, *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran* hal 140

Dalam kajian filsafat Islam, istilah spiritualitas masih tetap memiliki keterikatan dengan agama. Spiritualitas dijelaskan dengan *purification soul* yaitu penyucian jiwa. Spiritualitas sebagai penyucian jiwa sangat berelasi dengan kebahagiaan. Kebahagiaan merupakan sesuatu yang tidak didapatkan begitu saja, manusia perlu untuk mengusahakannya. Untuk bisa dekat dengan Tuhan, tentulah seseorang harus mensucikan dirinya. Kebahagiaan di dapat melalui perjalanan ruhani yang selalu menjaga fitrah keruhaiannya untuk memimpin jiwa insani, hewani dan nabati sehingga melahirkan tindakan dan karya-karya kemanusiaan sebagai partisipasi dan realisasi asma Allah yang rahman dan rahim.³³ Dan kebahagiaan hakiki adalah dekat dengan sumber Wujud. Upaya pencapaian kebahagiaan menurut Mulla Sadra adalah dengan aktivitas yang menyucikan beragam kekurangan, keburukan dan penyakit yang ada pada jiwa, dan beriringan dengan aktivitas intelek juga proses berpikir yang menghasilkan beragam pengetahuan terhadap segala sesuatu sehingga menjadi intelek aktual (*bi al-Fi'il*).³⁴ Jiwa perlu disucikan, agar tak ada penghalang antara pengetahuan dan dirinya. Ibarat cermin yang bersih akan memantulkan cahaya dan gambarannya dengan sempurna.

Keterkaitan hubungan antara spiritualitas sebagai penyucian jiwa dan kebahagiaan bersifat fundamental. Seperti yang telah dijelaskan bahwa untuk mencapai kebahagiaan hakiki, seseorang dapat melalui dua cara yaitu aktivitas intelektual dan penyucian jiwa. Keduanya harus saling berkaitan. Bahwa ketika seseorang melakukan aktivitas intelektual, ia juga melakukan itu

³³ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kebahagiaan* hal 107

³⁴ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* hal 226

sebagai langkah penyucian jiwa, dan penyucian jiwa adalah langkah agar pengetahuan tidak terhalang dari jiwa oleh kotoran-kotoran.

Sampai pada penjelasan ini, spiritualitas yang dimaksudkan sebagai faktor kebahagiaan adalah sebuah langkah penyucian jiwa. Penyucian jiwa merupakan produk atau suatu bagian dalam akan praktis. Yaitu sesuatu yang berhubungan dengan badan. Dengan penyucian jiwa, akan tercipta karakter yang baik dalam diri manusia. Langkah penyucian jiwa dan kebahagiaan berbanding lurus yaitu semakin seseorang menyucikan jiwanya maka akan semakin berkualitas kebahagiaan yang dirasakannya.

Sayangnya, spiritualitas yang menjadi solusi bagi kebahagiaan masyarakat modern saat ini, terlihat lebih memperhatikan kulit dibandingkan isi. Bahwa mereka meningkatkan dzikir-dzikir, penampilan “gaya islami”, ibadah menggebu-gebu. Seperti yang diungkapkan Hossen Nasr bahwa pada tahun-tahun yang terakhir ini semakin banyak orang-orang Barat yang tertarik untuk mempelajari sufisme, namun sangat disayangkan bahwa banyak diantara mereka telah terpedaya ke dalam ajaran-ajaran sufi yang palsu. Hal ini akibat dari kebutuhan spiritual yang semakin dirasakan umat manusia pada saat ini.³⁵ Begitu juga dengan masyarakat Islam saat ini, banyak dari mereka yang mengharapkan kebahagiaan akan tetapi hanya menonjolkan sisi kulit dari agama, tanpa melakukan perenungan dan aktivitas intelektual yang mendalam. Untuk kelompok ini, Mulla Sadra memasukkan mereka pada kelompok yang tidak dapat mencerap objek-objek pengetahuan. Mulla Sadra mengkritik kelompok orang yang terkecoh dengan

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983) hal 77

hanya memberikan perhatian besar pada ritual-ritual tanpa mengetahui makna dan perenungannya. Ia juga mengkritik mereka yang melakukan taqlid buta, mengikuti sepenuhnya orang lain tanpa memverifikasi terlebih dahulu kebenaran atas apa yang ia ikuti. Kelompok-kelompok ini tidak akan mendapatkan kebahagiaan hakiki, karena pengetahuan terhalang kepadanya.

Memang benar dzikir, ibadah merupakan bagian dari langkah-langkah penyucian jiwa yaitu spiritualitas, akan tetapi untuk mendapatkan kebahagiaan hakiki spiritualitas harus juga diiringan dengan intelektualitas. Kebahagiaan hakiki akan tercipta ketika keduanya dilakukan. Spiritualitas sebagai penyucian jiwa merupakan langkah pada akal praktis manusia, sedangkan aktivitas intelektual adalah bagian dari akal teoritis.

2. Kebahagiaan Spiritual

Kebahagiaan spiritual merupakan tingkat kebahagiaan tertinggi dalam tingkatan kebahagiaan. Komaruddin Hidayat dalam bukunya *Psikologi Kebahagiaan* menempatkan spiritual sebagai salah satu jenis atau hirarki tertinggi dalam tingkat kebahagiaan. Ia mengatakan bahwa *spiritual happiness* menjadi tingkat kebahagiaan tertinggi karena daya atau sumber kehidupan yang paling esensial dalam diri manusia bersifat ruhani atau nurani.³⁶ Mulla Sadra mengatakan bahwa manusia terdiri dari materi dan immateri, keduanya merupakan dua domain eksistensi individu

³⁶ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kebahagiaan*, (Jakarta: Noura Books, 2013) hal 104

yang memiliki relasi saling menyempurnakan di realitas.³⁷

Rudolf Steiner mengatakan bahwa spiritual adalah kekuatan transendental yang mendorong manusia untuk menyempurnakan dirinya di realitas.³⁸ Sehingga kebahagiaan spiritual adalah kebahagiaan yang dicapai setelah berada pada tingkat kesempurnaan. Kebahagiaan sejati bagi manusia bukanlah sesuatu yang bersifat inderawi dan duniawi, akan tetapi kebahagiaan yang bersifat Ilahiah dan spiritual yaitu *ruhaniyyah*.³⁹ Kebahagiaan ini disebutkan oleh Mulla Sadra akan terwujud ketika manusia mencapai kesempurnaan sejati dan tujuan utamanya yaitu dekat dengan Tuhan. Ibn Miskawaih juga mengatakan bahwa kebahagiaan tertinggi adalah kebahagiaan spiritual. Kebahagiaan spiritual hanya terjadi jika manusia berhasil mengadakan kontak dengan yang Ilahi. Kontak tersebut hanya bisa dicapai lewat pengabdian (*ibadah*).⁴⁰ Tuhan adalah tempat kembali, berada dekat atau mengadakan kontak dengan-Nya merupakan tujuan akhir dari setiap diri manusia.

Kedekatan dengan Tuhan dikatakan sebagai kebahagiaan tertinggi karena Tuhan adalah Wujud tertinggi dalam tingkatan gradasi wujud, Tuhan juga merupakan sumber dari segala wujud. Kedekatan

³⁷ Sheykh Rezaee Hossein dan Hashemi Mohammad Mansur, *Knowledge as a Mode Being: Mulla Sadra's Theory of Knowledge* dalam *The Journal of Sapiential Wisdom And Philosophy* Vol.6 No. 4 (Tehran: The Iranian Institute of Philosophy, 2009) hal 28

³⁸ Rudolf Steiner, *The Philosophy of Spiritual Activity* (Barrington: Anthroposophic Press, 1986) hal 12

³⁹ Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, diterjemakan oleh Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002) hal 38

⁴⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, hal 75

dengan kualitas tertinggi dalam wujud menandakan kita juga berada pada kualitas tertinggi, sehingga sejalan dengan definisi Mulla Sadra, kebahagiaan itu berbanding lurus dengan kualitas wujud. Ketika kualitas wujud kita tinggi, maka kebahagiaan yang kita rasakan juga memiliki kualitas yang tinggi.

Untuk meraih kebahagiaan spiritual ini yaitu kedekatan dengan Tuhan. Manusia harus mendapatkan terlebih dahulu kebahagiaan tertinggi yang menyusunnya yaitu kebahagiaan intelektual sebagai produk kebahagiaan akan teoritis dan kebahagiaan spiritualitas sebagai produk dari akal praktis. Telah dijelaskan pula sebelumnya untuk mencapai kebahagiaan intelektual perlu pada aktualitas fakultas manusia sampai akal berada pada tingkatan tertingginya yaitu bersatu dengan *aql fa'al*. Kebahagiaan spiritualitas atau praktis bersandar pada sesuatu yang berhubungan dengan aktivitas badan yaitu karakter dan perilaku yang baik, ibadah dan penyucian diri. Ibn sina mengatakan pada bukunya *al-Shifa 'Ilahiyat* langkah-langkah aktualitas akal praktis pada umumnya sudah ditulis dan dijelaskan dalam syari'at yang dibawa oleh Nabi Saw bagaimana cara berperilaku dan bertindak, memiliki perangai dan perilaku yang baik. Apa yang harus dilakukan manusia yaitu melalui ibadah, berdoa dan puasa.⁴¹

Seperti itulah kebahagiaan spiritual sebagai kebahagiaan tertinggi. Dalam hal ini keterkaitan spiritualitas dan kebahagiaan bersifat niscaya dan fundamental. Artinya bahwa tidak ada kebahagiaan hakiki yang dapat dicapai tanpa spiritualitas.

⁴¹ Rasid, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2013) hal 92

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan analisis yang telah peneliti lakukan dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Kebahagiaan memiliki makna yang beragam. Mayoritas filosof Islam memiliki kesamaan dalam mendefinisikan kebahagiaan sejati yaitu aktualitas fakultas manusia atau akal. Hikmah Mutaāliyah dalam hal ini Mulla Sadra mendefinisikan kebahagiaan sebagai wujud. Ia menyandarkan kebahagiaan pada wujud. Adapun spiritualitas didefinisikan sebagai *ruhaniyyah* yaitu sesuatu yang bersifat ruhani atau non-materi. Spiritualitas pada zaman modern saat ini didefinisikan sebagai hubungan vertikal makhluk dengan “Yang Transendental” tanpa terikat dengan agama. Adapun spiritualitas dalam filsafat Islam dapat dikatakan sebagai *purification of soul*.
2. Prinsip dasar dalam Hikmah Mutaāliyah yang berpengaruh pada kebahagiaan adalah kemendasaran wujud, gradasi wujud, gerak trans-substansial dan kaustalitas. Kesemuanya ini terlihat dalam definisi Sadra akan konsep kebahagiaan. Kebahagiaan adalah wujud, karena tidak ada sesuatu lain selain wujud. Kebahagiaan bergradasi selaras dengan gradasi wujud, dan kebahagiaan pun mengalami pergerakan sesuai dengan tingkatan jiwa. kaustalitas yaitu kebahagiaan *ma’lul* bersumber dari ‘*illah*-nya.
3. Prinsip dasar dalam filsafat jiwa yang mempengaruhi kebahagiaan adalah substansialitas jiwa, immaterialitas jiwa, relasi jiwa dan raga, fakultas-fakultas jiwa dan tingkatan jiwa. substansialitas dan immaterialitas membuktikan bahwa jiwa itu sebenarnya bukanlah materi sehingga kebahagiaan haakiki pun bukanlah sesuatu yang materi. Relasi jiwa dan raga, fakultas jiwa dan tingkatan jiwa membuktikan adanya kebahagiaan materi tapi ia berada pada tingkat terbawah.

Kebertingkatan kebahagiaan juga disesuaikan dengan fakultas dan tingkatan jiwa.

4. Keterhubungan kebahagiaan dan spiritualitas dapat diurai dengan dua hubungan yaitu spiritualitas sebagai faktor kebahagiaan dan spiritual sebagai bentuk kebahagiaan. Keterhubungan keduanya bersifat fundamental dalam mencapai kebahagiaan hakiki.

B. Saran

Pada penelitian ini, penulis merasa tema ini perlu pada penelitian yang lebih marak lagi, mengingat keadaan saat ini yang menimbulkan kekhawatiran pada anggapan akan kebahagiaan. Gagasan Hikmah Mutaāliyah perlu diperluas pada jangkauan masyarakat luas, bahkan tidak hanya dikalangan filsafat. Untuk peneliti lain, perlu lebih memperinci pada cara untuk meraih kebahagiaan teoritis dan praktis, hal itu kiranya dapat diterjemahkan dalam bahasa ringan berupa kiat-kiat agar dapat dikonsumsi pada masyarakat secara luas. Dapat pula diteliti lebih mendalam berkenaan dengan kebahagiaan absurditas Albert Camus dan kebahagiaan gradasi Mulla Sadra secara lebih utuh.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

Alfan, Muhammad *Filsafat Etika Islam* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011)

Al-Fārābī, *Risālatu Al-Tanbīhi ‘alā sabīli As-Sa’ādah* (‘Amman:al-Jāmiatu al-urduniyyatu, 1987)

Al-Miskawaih, Abu Ali Akhmad, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Buku Daras Pertama tentang Filsafat Etika*, diterjemahkan oleh Helmi Hidayat (Bandung: Mizan, 1994)

al-Saliba, Jamil *Al-Mu’jam al-Falsafi*, (Beirut: Dār Al-Kitāb Al-Lubnāni, 1982)

Al-Walid, Kholid *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, (Jakarta: Sadra Press, 2012)

Amoli, Hasan Zadeh *Sarh al-‘Uyun fi Syarh al-Uyun*, (Qom: Markaz Intesyarat-e Darftar-e Tablighat-eIslami, 1421 H)

Amstrong, Amatullah *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, diterjemahkan oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Penerbit Mizan, 2001)

Aristoteles, *Nikomachean Ethics* diterjemahkan oleh Kenyowati, (Jakarta: Teraju, 2004)

_____, *The Nichomachean Ethics*, translated by David Ross (New York: Oxford University Press, 2009)

Ar-Rifa’i, Abdul Jabar, *Durus fil Falsafati Islamiyah Syarah Tawdihi li Kitabi Bidayatil Hikmah*, (Teheran: Al-Huda, 1378)

As-Syirazi, Sadr Al-Din Muhammad, *al-Hikmah al-Muta'āliyah fi Al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turast al-Arabi, 2002)

_____, Mulla *Spiritual Psychology* diterjemahkan oleh Latimah-Parvin Peerwani, (London: ICAS Press, 2008)

Azhari, Akyas *Psikologi Umum dan Perkembangan*, (Jakarta: Teraju, 2004)

Bagir, Haidar *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2017)

_____, Haidar *Islam Tuhan Islam Manusia*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2017)

_____, Haidar *Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2012)

_____, Haidar *Tasawuf di Indonesia*, Seminar on Islamic Philosophy and Mysticism

Bagus, Lorens *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000)

Bertens, K *Etika* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001)

Bruinessen, Martin Van & Julia Day Howell, *Urban Sufism*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008)

Camus, Albert *The Myth of Sisyphus* (London: Penguins Books, 2000 (Jakarta: Gramedia, 1999)

Djatnika, Rachmat *Sistem Etika Islami (Akhlak)*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996)

Fontana, David *Psychology, religion and spirituality*, (USA: Blackwell Publishing, 2004)

Gama, Cipta Bakti , *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam dan Filsafat Barat Kontemporer*, (Malang: Pustaka Shopia, 2018)

Gharawiyani, Mohsen *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2012)

Hadiwijono, Harun *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005)

Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977)

Hendrawa, Sanerya *Spiritual Management*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2009)

Hidayat, Komaruddin *Psikologi Kebahagiaan*, (Jakarta: Noura Books, 2013)

Jones, Lindsay *Enchyclopedia Of Religion* (Amerika: Thomson Gale, 2005)

Kaelani, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Cet. I, (Yogyakarta; Paradigma. 2005)

Kamus Besar Bahasa Indonesia, ed. 3, cet.3, (Jakarta: Balai Pustaka, 2005)

Karim, Amrullah Abdul Malik (HAMKA), *Haji Tasawuf Modern*, (Jakarta: Republika Penerbit, 2015)

Krishna, Anand *Soul Awareness*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2006)

Kartanegara, Mulyadhi *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002)

Labib, Muhsin *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Mishbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2011)

Misbah, Mujtaba *Daur Ulang Jiwa* (Jakarta: Penerbit Al-Huda, 2008)

Munawwir, Ahmad Warson *Al Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Penerbit Pustaka Progresif, 1997)

Muthahhari, Murtadha *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra* (Bandung: Mizan, 2002)

_____, Murtadha *Kehidupan yang Kekal*, (Bandung: Pustaka, 1984)

_____, Murtadha *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran*, (Jakarta: Sadra Press, 2011)

_____, Murtadha *Menelusuri Rahasia Hidup* terj Sa'du su'ud (Solo: Ramadhani, 1989)

_____, Murtadha *Mengapa Kita Diciptakan?* (Yogyakarta: RausyanFikr Institute, 2013)

_____, Murtadha *Memahami Pelajaran Tematis al-Quran*, (Jakarta: Sadra Press, 2011)

Najati, Muhammad Utsman *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, diterjemahkan oleh Gazi Saloom (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002)

Nasr, Seyyed Hossein & Oliver Leaman, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2003)

_____, Seyyed Hossein (ed), *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam (Buku Pertama)* diterjemahkan oleh Rahmani Astuti (Bandung: Penerbit Mizan, 2002)

_____, Seyyed Hossein , *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983)

_____, Seyyed Hossein *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006)

Nur, Muhammad *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Makasar: Chamran Press, 2012)

Quasem, M Abul *Etika Al-Ghazali*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1975)

Rahkmat, Jalaluddin *Meraih Kabahagiaan* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2004)

Rahman, Fazlur *Filsafat Sadra* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000)

Raidah, Muhammad 'Abd al-Hadi Abu *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyah*, (Kairo: Mathba'ah Hassan, 1978)

Russel, Bertrand *Sejarah Filsafat Barat* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2013)

Sharif, M.M *A History of Muslem Philosophy*, (Jerman: Rutgers University, 1966)

Sinā, Ībn *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, (Tehran: Islamic Studies Institute, 1984)

Sina, Ibn *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009)

Sinā, Ībn *Rasail Ibn Sina*, (Qum: Intisharat Bidar, 1400)

Sina, Ibnu *As-Syifa; al-Tabi'iyat* (Kairo: Haian Misriyyah al-Ammah li al-Kitabah, 1975)

Sina, Ibnu *Kitab al-Najah fi al-Hikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilahiyyah* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982)

Steiner, Rudolf *The Philosophy of Spiritual Activity* (Barrington: Anthroposophic Press, 1986)

STFI Sadra, *Pedoman Penulisan Skripsi, Tesis, dan Disertasi Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra*, (Jakarta: STFI Sadra, 2012)

Suseno, Franz Magnis, *13 Tokoh Etika*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997)

Suseno, Franz Magnis, *Etika Dasar Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1987)

Syirazi, Nashir Makarim *Belajar Mudah tentang Allah SWT, Kenabian, Keadilan Ilahi, Kepemimpinan, Kebangkitan di Akhirat*, diterjemahkan oleh M.Hashem (Jakarta: PT Lentera Basritama, 2000)

Tamas, Andy *Spirituality and Development* (Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996)

Thabathaba'i, Muhammad Husen *Bidāyatul Hikmah*, (Qom: Muassasah Ma'arif Islamiyah, 1418)

Tim Redaksi KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ed. 3, cet.3, (Jakarta, Balai Pustaka, 2005)

Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2010)

_____, Muhammad Taqi Misbah *Durus fi al-Aqidah al-Islamiyat* (Qom: Rabithah al-Tsaqafah wa al-Alaqaq al-Islamiyat, 1417)

_____, Muhammad Taqi Misbah *Meniru Tuhan* terj. Ammar Fauzi, (Jakarta: Al-Huda, 2006)

_____, Muhammad Taqi Misbah *Philosophical Instruction: An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, (New York: Institute of Global Cultural Studies, 1999)

Jurnal, Tesis, Skripsi dan Link

Al-Walid, Kholid *Eskatologi dalam Pandangan Mulla Sadra* dalam jurnal Mulla Shadra Vol.1 no.3 (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2010)

_____, Kholid *Epistimologi Mulla Sadra Ittihad 'Aqil wa al-Ma'qul*, (Bandung: IAIN Sunan Gunung Djati, 2004)

Amir, Lesmawati & Yumaida Diah Rini, *Religiusitas dan Spiritualitas: Konsep Yang Sama atau Berbeda?* Dalam jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi: Kajian Empiris dan Non Empiris Vol 2, No.2, (Jakarta: Fakultas Psikologi Uhamka, 2016)

Anis, Muhammad *Spiritualitas di Tengah Modernitas Perkotaan* dalam Jurnal Bayan Vol.II No.4 (Jakarta: Islamic Culturer Center, 2013)

Awan, Ashar & Syed Nisar Hussain, *Achieving Job Satisfaction through Spirituality: A Case Study of Muslim Employees* dalam International Journal of Islamic Economics and Finance Studies, Year:1, Vol:1, Number:1 (Turkey: Sakarya University, 2015)

Fayyadl, Ghulam Reza *Sebuah Pengantar Ilmu Jiwa* dalam jurnal Mulla Shadra Vol II No.3 2012 (Yogyakarta: Rausyan Fikr, 2012)

Fikriyah, *Kebahagiaan Hakiki dalam Pandangan Mulla Sadra*, (Jakarta: ICAS, 2016)

Hanefar, Shamsiah Banu, Che Zarrina Sa'ari, & Saedah Siraj, *A Synthesis of Spiritual Intelligence Themes from Islamic and Western Philosophical Perspectives* dalam Journal of Religion & Helath Vol.55 No.3 June (New York: Springer, 2016)

Haq, Muhammad Abdul, *Mulla Sadra's Concept of Substansial Motion*, dalam Islamic Studies Vol. 11, No. 2 (Islamabad: Islamic Research Institute, 1972)

Hartati, Sri Asih, *Akhlaq dan Kebahagiaan Manusia Studi Pemikiran Murtadha Muthahhari*, (Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga, 2006)

Heriyanto, Husen *Spiritualitas, Transendensi Faktisitas, dan Integrasi Sosial* dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, vol. 16(2), (Banjarmasin: UIN Antasari, 2018)

<https://www.bbc.com/gaya-hidup/20180329074022-277-286709/studi-rangking-kebahagiaan-indonesia-di-dunia-jeblok> diakses tanggal 19 november 2018 jam 11:30

Hossein, Sheykh Rezaee dan Hashemi Mohammad Mansur, *Knowledge as a Mode Being: Mulla Sadra's Theory of Knowledge* dalam *The Journal of Sapiential Wisdom And Philosophy* Vol.6 No. 4 (Tehran:The Iranian Institute of Philosophy, 2009)

Kasturi, Taufik *Meningkatkan Kesejahteraan Psikologis Masyarakat Indonesia: Tinjauan Psikologi Islam* dalam *Prosiding Konferensi Nasional Peneliti Muda Psikologi Indonesia* Vol 1 No 1 (Jakarta: UHAMKA, 2016)

Labib, Muhsin *Hati-hati* di <https://muhsinlabib.com/hati-hati> di akses tanggal 15 Februari 2019 pada jam 21:47

Muzaffar, Chandra *What Is Spirituality* dalam *jurnal Islam and Civilisational Renewal* Vol 5 No 2 April (Malaysia: International Institute Of Advanced Islamic Studies (IAIS), 2014)

Ngafifi, Muhammad *Kemajuan Teknologi dan Pola Hidup Manusia dalam Perspektif Sosial Budaya*, dalam *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi*, Vol 2, No. 1 (Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2014)

Novalia, Rifyal, *Akhlaq sebagai Sarana Mencapai Kebahagiaan dalam Perspektif Psikologi Ibn Miskawaih*, (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatulla, 2014)

Raftari & Najaf Gholi Habibi, Hojratollah *Happiness According to The Viewpoint of Mulla Sadra and Aristotle* dalam *Journal of Applied Science and Agriculture*, 10(6) (Nort Carolina:Aensi Publications, 2015)

Rahardjo, Wahyu *Kebahagiaan Sebagai Suatu Proses Pembelajaran*, dalam *Jurnal Penelitian Psikologi*, No.2, Vol 12 Desember 2007(Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2007)

Rasid, *Concept of Happiness in the View of Ibn Sina*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2013)

Rozi, Syaikhu *Melacak Jejak Spiritualitas Manusia dalam Tradisi Islam dan Barat*, Dalam *jurnal Tarbiya Islamia* vol VII no.2, Agustus 2018 (Mojokerta:UNIM, 2018)

Saleh, *Konsep Jalaluddin Rakhmat tentang Kebahagiaan Tertinggi Manusia*, (Jakarta: Universitas Paramadina, 2015)

Snestha, *The Myth of Sisyphus: A Philosophical Jouney Through The Realms of The Absurd* dalam *Jurnal Labyrinth* Vol.4 No.3 (Gwalior: Autonomous Collage, 2013)

Toresano, Wa Ode Zainab Zilullah, *Persoalan Explanatory Gap dan Hard Problem of Consciousness: Sebuah Studi Kritis dalam Sudut Pandang Relasi Jiwa Raga Mulla Sadra*, (Jakarta: ICAS, 2015)

Yenuri, Ali Ahmad, *Jiwa Rasional dan Praktis sebagai Sarana Mencapai Kebahagiaan*, dalam *jurnal Studi Islam Miyah* Vol.XI No. 01 Januari tahun 2016, (Gresik: Institut Keislaman Abdullah Faqih, 2016)