



**Konsep Kebahagiaan Spiritual Perspektif Mullā Ṣadrā:
Respon Terhadap Thomas Hobbes**

Oleh:

Hidayatul Islamiyah

NIMKO: 6912030215005

Pembimbing:

Salman Nano Ph.D

Skripsi ditujukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat
memperoleh gelar sarjana

PROGRAM STUDI AQIDAH & FILSAFAT ISLAM

SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA

JAKARTA

2020

KATA PENGANTAR

*Bismillāhi Wabihamdihi
Assalāmu'alakum Wr. Wb.*

Alhamdulillah, puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah swt. Berkat segala limpahan rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penulis selalu diberikan kesehatan untuk menyelesaikan penelitian akhir ini. Shalawat serta salam senantiasa terlimpahkan kepada baginda Rasulullah saw, sebagai utusan Allah yang menyampaikan kabar bahagia kepada seluruh umat manusia.

Penulis merasa bahwa skripsi dengan judul “***Konsep Kebahagiaan Spiritual Perspektif Mullā Ṣadrā: Respon Terhadap Thomas Hobbes***”, ini bukan merupakan karya penulis seorang, melainkan hasil bimbingan dan dukungan dari berbagai pihak. Penulis juga merasa bahwa dalam skripsi ini terdapat banyak kekurangan, untuk itu saran dan kritik yang membangun sangat diharapkan. Selanjutnya, tidak lupa penulis ucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak atas segala bantuan dan bimbingannya, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan. Sebagai bentuk rasa syukur, penulis menyampaikan banyak terima kasih, kepada:

1. Dr. Kholid al-Walid, selaku Ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta yang telah memfasilitasi dan memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk mengikuti kegiatan ini.
2. Bernianti Lingga Sari, S.Psi selaku kepala Biro Akademik STFI Sadra yang senantiasa mengingatkan peneliti untuk menyelesaikan penelitian.
3. Salman Nano M.Ud, selaku dosen pembimbing yang dengan kesabarannya telah memberikan dorongan dan bimbingan kepada penulis hingga terselesaikannya skripsi ini.
4. Istikomah M.Hum, selaku dosen PAWA yang senantiasa memberi semangat kepada penulis dalam menyelesaikan skripsi ini.
5. Orang tua penulis yang selalu mengangkat kedua tangannya demi doa terbaik untuk peneliti dan selalu menyemangati untuk terus belajar dan menyelesaikan penelitian ini.

6. Kakak-kakakku yang telah memberikan perhatian, motivasi, perjuangan, dorongan moral dan doanya demi kelancaran skripsi ini.
7. Para penulis buku yang menjadi sumber referensi dalam penelitian ini, baik berupa buku, artikel, jurnal dan lain sebagainya.
8. Menghibur Diri Squad (Elinda Fauziyah, Fatimah Isyti Karimah dan Nova Mufarrokha) dan Bismillah Room, yang selalu saling menyemangati dan memotivasi.
9. Teman-teman seperjuangan Walhasil 2015, selaku sahabat sekaligus keluarga penulis selama kuliah di Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra.
10. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebut satu persatu yang telah memberikan support, motivasi dan membantu dalam penyelesaian penulisan skripsi ini.

Akhirnya penulis hanya bisa berharap dan berdoa, semoga kebaikan-kebaikan tersebut dapat menjadi sesuatu yang berharga di hadapan Allah SWT dan semoga penelitian ini dapat bermanfaat, khususnya bagi penulis pribadi dan kepada pembaca pada umumnya.

*Wallahulmuwafiqu walhadi ila Sabilirrasyyad
Wassalāmu' alaikum Wr.Wb*

Jakarta, 10 Januari 2020

Hidayatul Islamiyah

**LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI
PROGRAM STUDI AQIDAH & FILSAFAT ISLAM**

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Hidayatul Islamiyah

NIM : 15.4.1.211.005

Judul Skripsi : **Konsep Kebahagiaan Spiritual Perspektif Mullā
Ṣadrā: Respon Terhadap Thomas Hobbes**

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Hasyim Adnan MA Date _____ (.....)
(Ketua Sidang Skripsi)

Salman Nano, Ph.D Date _____ (.....)
(Pembimbing)

Hadi Kharisman, Ph.D Date _____ (.....)
(Penguji I)

Basrir Hamdani, Ph.D Date _____ (.....)
(Penguji II)

**Konsep Kebahagiaan Spiritual Perspektif Mullā Ṣadrā:
Respon terhadap Thomas Hobbes**

Disusun oleh:

Hidayatul Islamiyah

NIMKO: 6912030215005

Pembimbing: Salman Namu, Ph.D

Skripsi diajukan kepada STFI Sadra sebagai syarat memenuhi gelar
Sarjana Agama Srata 1 (S.Ag)

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penelitian ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam penelitian ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari, karya ini terbukti plagiat, menjiplak atau pernah dipublikasikan sebagai penelitian di tempat lain, maka penulis siap menerima sanksi akademik dari instansi terkait.

Jakarta, 10 Januari 2020

Hidayatul Islamiyah

ABSTRAK

Tema yang diangkat dalam skripsi ini ialah mengenai kebahagiaan manusia. Dalam skripsi ini bertujuan untuk mendeskripsikan makna kebahagiaan spiritual dan merespon kebahagiaan pandangan Materialisme modern khususnya Thomas Hobbes dalam filsafat Islam melalui pandangan Mullā Ṣadrā berdasarkan karya utamanya berjudul *Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-aqliyah al-Arba'ah*. Konsep kebahagiaan dalam pandangan Mullā Ṣadrā merespon Thomas Hobbes dipandang telah mengabaikan immateri yang memiliki aktualisasi dalam kebahagiaan manusia. Thomas Hobbes mengkaji kebahagiaan manusia melalui paradigma materi, sehingga individu memandang hakikat kebahagiaannya berasal dari materi. Kebergantungan kebahagiaan manusia terhadap materi atau benda-benda mendeskripsikan kebahagiaan yang diperoleh oleh individu bersifat parsial. Berdasarkan perspektif Mullā Ṣadrā dengan menggunakan analisa-deskriptif filosofis dapat disimpulkan bahwa Mullā Ṣadrā memandang bahwa materi bersifat lemah dan terbatas serta mengalami kehancuran yang menandakan tidak adanya kesempurnaan yang berimplikasi pada kebahagiaan. Oleh karena itu materialisme modern tidak memperoleh kebahagiaan secara abadi. Konsep kebahagiaan spiritual Mullā Ṣadrā dikaji melalui diskursus immateri. Immateri dalam pandangan Mullā Ṣadrā merupakan substansi inti manusia yang mengalami pergerakan menuju ke kesempurnaan dan kebahagiaan. Jiwa tersebut bergerak melalui gerak substansi (*harakah jawhariyah*) yang melintasi berbagai tingkatan wujud yang bermula dari wujud materi, kemudian maju dengan gerak substansi yang berpindah dari satu tingkatan ke tingkatan lainnya sehingga pada akhirnya menyempurna. Selain dari itu, Jiwa memiliki kemampuan untuk mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan yaitu melalui kemampuan akal teoritis (*nazarī*) dan praktis (*'amalī*).

Keyword: Kebahagiaan, Materi, Spiritual, Mullā Ṣadrā, Thomas Hobbes

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

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

B. Vokal

Pendek	: a = َ;	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َا;	i = ِي;	ū = ُو
Diftong	: ay = َاي;	aw = َاو	

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله *fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية *‘aqliyyah*, فعلية *fi’liyyah*, dan قوة *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدو *‘aduww*, maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *‘aduww*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis 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 ditulis sunnatullāh, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis ‘Abdurrahmān dan جلال الدين maka ditulis Jalāluddīn.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
LEMBAR PENGESAHAN	iii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iv
ABSTRAK	v
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	vi
DAFTAR ISI	viii

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Batasan dan Rumusan Masalah	8
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat dan Penelitian	9
F. Kajian Pustaka	9
G. Metodologi Penelitian	13
H. Sistemetika Penelitian	15

BAB II

DASAR-DASAR KONSEP KEBAHAGIAAN

A. Definisi Kebahagiaan	16
B. Kebahagiaan dalam Beberapa Perspektif	17
1. Filsafat	17
2. Psikologi	21
C. Faktor-faktor Kebahagiaan	27
D. Definisi Spiritual	27

BAB III

THOMAS HOBBS DAN PRINSIP KEBAHAGIAAN

A. Thomas Hobbes dan Latar Belakang Inetelektualnya	33
B. Definisi Kebahagiaan	35
C. Prinsip Kebahagiaan	37

BAB IV

MULLĀ ŞADRĀ DAN KONSEP KEBAHAGIAAN

- A. Mullā Şadrā dan Latar Belakang Intelektualnya 43
- B. Makna Kebahagiaan dalam Hikmah Muta’aliyah 44
- C. Prinsip Ontologi Mullā Şadrā 48
 - 1. Ashalatul Wujud 48
 - 2. Gradasi Wujud 55
 - 3. Gerak Substansi 57
- D. Ragam Kebahagiaan Insan 62
 - 1. Ragam Kebahagiaan Dalam Pandangan Filosof Muslim. 62
 - 2. Ragam Kebahagiaan Dalam Pandangan Mullā Şadrā 67

BAB V

RESPON KONSEP KEBAHAGIAAN THOMAS HOBBS BERDASARKAN FILSAFAT MULLĀ ŞADRĀ

- A. Respon Terhadap Kebahagiaan Materi71
- B. Kebahagiaan Spiritual Bersifat Dzati bukan Aksidental74

BAB VI

PENUTUP

- A. Kesimpulan 78
- B. Saran 79

DAFTAR PUSTAKA 80

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Wacana konsep kebahagiaan merupakan salah satu isu yang masih diperbincangkan dalam peradaban kehidupan manusia yang dilatarbelakangi oleh suatu keinginan dan tujuan hidup setiap manusia di realitas. Pola hidup masa kini, mengiring manusia meraih kebahagiaan secara materialis. Materi dapat dipahami sebagai bahan, benda, segala sesuatu yang tampak. Seperti *Rockdale Country* sebuah kota kecil di Amerika Serikat, dikategorikan sebagai daerah elit yang terkenal akan masyarakat yang memiliki jabatan tinggi, rumah mewah, dan infrastruktur yang lengkap. Dengan segala kemewahan yang dimiliki, petugas kesehatan masyarakat menemukan setidaknya 17 remaja positif sifilis, 200 remaja menderit penyakit kelamin menular (*sexually transmitted diseases*).¹

Dalam contoh lain, misalnya kasus Boris Berezovsky seorang miliader asal Rusia, dikenal juga sebagai orang terdekat Presiden Vladimir Putin, ditemukan gantung diri di Ascot, Berkshire. Rekan-rekannya menduka ia depresi, karena kalah dalam investasi klub bola yang dimiliki, hingga kehilangan banyak uang.²

Setiap orang dengan berbagai tingkatan usia dan latar belakang memiliki pandangan yang berbeda-beda tentang kebahagiaan. Misalnya, jika ada lima sepuluh orang ditanya tentang “apa itu kebahagiaan”, maka jawabannya bisa jadi akan berbeda-beda. Diantara mereka tersebut ada yang mengidentikkan otang bahagia dengan kemewahan seperti orang yang tinggal di rumah besar, mempunyai mobil, makanan yang lezat, memiliki tubih yang indah dan lain sebagainya. Ada pula yang menggambarkan kebahagiaan dengan foya-foya, sebagaimana ungkapan menarik yang cukup

¹ Jalaluddin Rahmat, *Meraih Kebahagiaan* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2004), hal. 40

² Choirul, “Miliader Rusia Tewas Karena Gantung Diri” *tempo.co*, diakses 16 Agustus 2019, 10.14 WIB

populer di kalangan kaum remaja dewasa ini, “selagi masih muda foya-foya, tua kaya raya, mati masuk surga”.

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa popularitas dan harta berlimpah tidak menjadi jaminan setiap individu untuk mendapatkan kebahagiaan yang hakiki. Sebab secara realitasnya, paradigma mengutamakan popularitas dan harta benda sekadar menghadirkan kebahagiaan relatif.

Permasalahan utama terhadap ragam penjelasan, ialah kesenjangan antara harapan dan realitas. Manusia ingin bahagia, namun lebih banyak yang mendapatkan penderitaan sampai-sampai memilih mati sebagai solusi, sehingga menyebabkan suatu problematika dalam konteks kehidupan masyarakat.

Dalam problematika kebahagiaan dalam konteks kehidupan masyarakat didasari oleh kekeliruan memaknai kebahagiaan dalam paradigmanya di realitas. Demi mengatasi kekeliruan konsep kebahagiaan, dibutuhkan cara meraih kebahagiaan yang hakiki sebagai solusi terhadap problematika manusia. Manusia harus mampu membedakan antara kesenangan dan kebahagiaan, sehingga menghadirkan dampak atau implikasi yang berbeda di realitas eksternal.

Thomas Hobbes merupakan salah satu filsuf termuka dan ia membahas kebahagiaan manusia dalam pendekatan materialisme.³ Ia menganalogikan manusia seperti jam tangan. Manusia, menurutnya merupakan makhluk yang ingin memuaskan kepentingannya sendiri, yaitu untuk memelihara dan mempertahankan dirinya sendiri dengan mencari kenikmatan.⁴ Manusia dapat bergerak dan bekerja karena perangkat mekanis

³ Kenneth Bruder, *Philosophy: The Power of Ideas* (California: Mayfield Publishing Company, 1999), hal. 103.

⁴ F. Budi hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 70.

yang menggerakkan dirinya.⁵ Kemudian Hobbes berpikir bahwa yang menggerakkan manusia adalah nafsunya.⁶

Thomas Hobbes berpandangan bahwa hakikat manusia sebagai serigala bagi manusia lainnya. Mereka tidak akan berhenti merampas bahkan membunuh manusia lainnya sehingga kebahagiaan mereka tercapai.⁷ Manusia hidup dengan kebahagiaan sampai mereka merasa memiliki sesuatu. Keinginan mereka untuk memiliki sesuatu tersebut, mereka saling merebut satu sama lain sehingga terjadilah konflik dan perang. Keadaan perang menuntut Hobbes menjadi jalan keluarnya.

Proses mencapai materi mengimplikasikan kehendak bebas dalam diri manusia yang berpikir dan berkehendak berdasarkan nafsu dan egonya, sebagaimana Thomas Hobbes menjelaskan syahwat merupakan substansi inti keberadaan manusia yang menggerakkan seluruh daya-daya dalam diri manusia menyebabkan perseteruan dan peperangan untuk mencapai kebahagiaan sebagai tujuan hidup di realitas.⁸

Nilai pokok manusia untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaan sebagai tujuan pokok kehidupan di dunia.⁹ Secara nyata, kebahagiaan dan kesempurnaan dapat dicapai melalui kesadaran materi.¹⁰ Manusia modern memandang kesempurnaan dan kebahagiaan dirinya dapat dicapai melalui kekuatan materi-materi di realitas, sehingga manusia modern menciptakan sistem persaingan bebas yang didasari oleh egoism menguasai segala

⁵ Syam, *Pemikiran Politik Barat: Sejarah, Filsafat, Ideologi dan Pengaruhnya Dunia Ke-3* (Jakarta: Bumi Aksara, 2007), hal. 117.

⁶ Fibriamayusi, *Thomas Hobbes: Rasionalitas dan Konsepnya Tentang Manusia dan Kekuasaan Negara* (Yogyakarta: Aditya Publishing, 2013), hal. 97.

⁷ Daya Negri Wijaya, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan Jhon Locke* dalam Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis (Malang: Universitas Malang, Vol 1, No 2, 2016), hal. 192.

⁸ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Hobbes to Hume*, vol. 5, hal. 33-34

⁹ Irzum Farihah, *Filsafat Materialisme Karl Marx: Epistemologi Dialectical and Historical Materialism* (Kudus: Firkah, 2015), hal. 438.

¹⁰ Irzum Farihah, *Filsafat Materialisme Karl Marx: Epistemologi Dialectical and Historical Materialism*, hal. 439.

sesuatu di realitas demi memenuhi kebahagiaan, kenikmatan dan kesempurnaan pada eksistensi materinya.

Filsafat modern di arahkan pada nilai-nilai materialis dengan menawarkan kebebasan berkehendak dan kesejatian diri manusia untuk mencapai kesempurnaan secara mandiri tanpa bergantung di luar eksistensi dirinya.¹¹ Friedrich Nietzsche (1844-1900) dalam karyanya berjudul *Human All too Human* menjelaskan kehendak bebas merupakan cita-cita bagi setiap manusia dalam hidupnya.¹² Secara eksistensi, manusia dapat menentukan arah hidupnya untuk mencapai sebuah kesempurnaan dan kebahagiaan di realitas, sebagaimana tujuan pokoknya.¹³ Ia juga berusaha mendeskripsikan kebebasan manusia merupakan tujuan utama kehidupan manusia dalam melibatkan kekuatan berpikir dan bertindak.

Penjelasan Thomas Hobbes mengenai kebahagiaan mengimplikasikan paradigma dan praktik materialis dalam diri manusia untuk mencapai tujuan hidupnya. Artinya, setiap individu akan memandang bahwa capaian hidupnya berlandaskan pada materi sebagai kebutuhan utama mencapai kebahagiaan.¹⁴ Jika materi tidak diperoleh, maka kebahagiaan tidak terealisasi dalam diri individu sehingga materi menjadi syarat utama mencapai tujuan hidup.¹⁵

Demi mengatasi kekeliruan para filsuf barat sebelumnya, Frithjof Schuon menjelaskan bahwa kebahagiaan abadi tidak terletak pada sesuatu diluar diri manusia, namun bersumber pada eksistensi manusia itu sendiri sehingga setiap individu harus memahami keberadaannya di realitas.¹⁶ Manusia modern melihat segala sesuatu hanya dari sudut pandang pinggiran eksistensinya,

¹¹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 163.

¹² Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human* (Edinburg: Morrison & GIBB Limited, 1997), hal. 15.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human*, hal. 15.

¹⁴ Setyo Wibowo, *Filsafat Eksistensialisme*, hal. 175

¹⁵ Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat* (Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2002), hal. 1024

¹⁶ Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy* (New York: World of Islam Festival Publishing Company, 1976), hal.44.

tidak pada “pusat spiritualitas dirinya”. Untuk bisa melihat realitas secara utuh manakala berada pada titik ketinggian dan titik pusat (*center*).¹⁷ Manusia bisa mengetahui dirinya sempurna manakala ia berada di pusat spiritualitas dirinya sehingga bisa melihat realitas di pinggir sekaligus ruji-ruji yang menghubungkannya.

Di sisi lain, dapat diamati bahwa manusia modern sekarang ini sedang dihadapkan pada problem global yaitu akibat ideologi sekuler yang mempengaruhi pemikiran manusia, makhluk yang mempunyai dimensi jasmani dan batin ini mengabaikan aspek spiritual yang merupakan landasan utama untuk meningkatkan kesempurnaan dan mendapatkan kebahagiaan substansi.¹⁸

Akibatnya, segala bentuk kehancuran, keterbatasan nilai-nilai kemanusiaan dan tidak tercapainya tujuan pokok manusia tersebut. Dengan mengabaikan spiritual tersebut manusia terperangkap dengan kenikmatan materi mempengaruhi kemerosotan aspek moralitas manusia, sehingga manusia tidak mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan sebagai nilai-nilai dalam kehidupannya yang berakar pada isu humanisme renaisans¹⁹ sebagai simbol modernitas telah memutuskan hubungan dengan yang Ilahi (Tuhan, malaikat dan dunia ruhani), kemudian berusaha membebaskan manusia keluar dari kungkungan primordial menjadi manusia yang independen dan bebas menentukan nasibnya sendiri di realitas.²⁰

Manusia modern memiliki keyakinan penuh bahwa segala persoalan kemanusiaan dapat di atasi oleh kemampuan yang di

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Lukman Hakim dari “*Traditional Islam in The Modern World*” (Bandung: Pustaka 1994), hal. 5.

¹⁸ Murtadha Muthahhari, *Bedah Tuntas Fitrah: Mengenal Jati Diri, Hakikat, dan Potensi Kita* (Jakarta: Citra, 2011), hal. 16.

¹⁹ Menurut paham ini manusia adalah makhluk yang memiliki kedudukan istimewa dan berkemampuan lebih dari makhluk-makhluk lain di dunia karena berifat rohani. Akan tetapi kelanjutan dari paham ini menjadi berat sebelah karena terlalu melihat segi positif manusia saja. Dengan pandangan berat sebelah tentang manusia itu, tawarannya untuk menjadikan manusia sebagai ukuran dan kriteria segal-galanya tidak dapat diterima. Lihat A. Mangunhardjana, *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hal. 93-95.

²⁰ A. Mangunhardjana, *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z*, hal. 95.

milikinya tanpa harus melibatkan pihak manapun. Akan tetapi jika diperhatikan lebih seksama akan kelihatan bahwa sesungguhnya modernitas telah melakukan dehumanisasi, yaitu mereduksi nilai-nilai luhur kemanusiaan itu sendiri, khususnya nilai-nilai spiritual yang telah dibina oleh tradisi-tradisi besar keagamaan sehingga berdampak pada pragmatisme semata.²¹ Pandangan modern tidak lagi memikirkan nasib manusia setelah kematiannya. Ia hanya berpikir sebatas kehidupan di dunia tanpa mau memiliki lebih jauh lagi kedepannya.

Pada dasarnya, manusia merupakan makhluk adikodrati. Artinya, ia memiliki substansi metafisik bersifat menyempurna. Kesempurnaan substansi metafisik tidak dapat diraih melalui kekuatan materi di realitas, akan tetapi kesempurnaan substansi metafisik dapat diaktualkan melalui kekuatan spiritual, sehingga manusia modern dapat meraih kesempurnaan eksistensi dan kebahagiaan dalam kehidupannya yang bersifat abadi.²²

Dalam peradaban Islam, diketahui bahwa filsafat merupakan salah satu tradisi pemikiran filosofis yang mengkaji pembahasan melalui pendekatan spiritual, khususnya tentang kebahagiaan. Salah satu tokoh filsafat Islam yang mengkaji tentang kebahagiaan berbasis spiritual yaitu Muhammad Sadruddin bin Ibrahim Yahya Qawwami Syirazi atau dipanggil dengan sebutan Sadra al-Din Syirazi atau Mullā Ṣadrā.²³ Selain itu, dia juga digelari dengan sebutan Sadra al-Muta'allihin (paling utama dari kalangan teosof), sebagian mengaitkan gelarnya ini dengan karyanya *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arbaah*.²⁴

Kebahagiaan bagi Mullā Ṣadrā merupakan kesempurnaan wujud, semakin berkualitas wujud manusia, dalam meningkatkan

²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Lukman Hakim dari "Traditional Islam in The Modern World", hal. 17.

²² Murtadha Muthahhari, *Kritik Islam Terhadap Materialisme* (Jakarta: Al-Huda, 2001), hal. 74.

²³ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2017), hal. 17

²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, hal. 17.

kesempurnaan dan kemuliaannya dari beragam kekurangan dan ketiadaan, maka tingkat kebahagiaan yang terjadi lebih sempurna dan lebih lengkap.²⁵ Mullā Ṣadrā menuturkan bahwa kebahagiaan itu sendiri tidak terlepas dari tingkatan-tingkatan wujud. Tingkatan-tingkatan ini merupakan fakultas-fakultas jiwa yang memiliki derajat abstraksi yang berbeda dan keutamaan didalam tingkatan kesempurnaan serta kekurangannya.

Dalam karyanya *Hikmah al-Muta'āliyyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah* berpandangan bahwa kodrat alami manusia ialah *maujud* qua-substansi potensi bergerak menuju kesempurnaan.²⁶ Manusia mencapai kesempurnaan melalui aktualitas jiwa. Pada dasarnya jiwa merupakan substantif immateri dan eksistensi manusia. Suatu kehendak atau segala tindakan yang dilakukan manusia tidak dapat terjadi tanpa keberadaan jiwa.²⁷ Namun, perlu diketahui bahwa jiwa dalam potensinya memiliki kebergantungan pada raga.²⁸

Jiwa manusia tidak dapat eksis sebagaimana mestinya sebelum menuju aktualitas, manusia membutuhkan berbagai tindakan untuk menyempurnakan dirinya, salah satunya adalah dengan penyucian diri.²⁹ Proses penyucian diri dapat diperoleh melalui aspek spiritual. Semakin tinggi aspek spiritual manusia maka semakin aktual jiwa manusia. Aktualitas jiwa mengantarkan manusia menuju pada kesempurnaan. Kesempurnaan jiwa mengarahkan manusia untuk bertindak secara logis dan positif bagi dirinya, sehingga perbuatan tersebut mendeskripsikan perbuatan *insān* di realitas.³⁰ Kebahagiaan dalam aktualitas jiwa bersifat transendental

²⁵ Khalid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 225.

²⁶ Mulla Sadra, *Hikmah al-Muta'āliyyah fi al-Asfār al-aqliyah al-Arba'ah* (Bairut: Dar Ehia al-tourath al-Arabi, 2002), jilid 3, hal. 66.

²⁷ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (New York: Oxford, University Press, 2010), hal. 118.

²⁸ Murtadha Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pemikiran Mulla Sadra* (Bandung: Mizan 2002), hal. 103.

²⁹ Sayyid Yahya Yatsribi, *Agama dan Irfan* (Jakarta: Sadra Press, 2012), hal. 92.

³⁰ Khalid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 77.

yang tidak sekadar dirasakan di dunia materi melainkan di alam immateri.

Maka penulis berpikir bahwa hal ini penting untuk dikaji secara lebih mendalam. Dalam hal ini, penulis akan menjelaskan lebih jauh mengenai “*Konsep Kebahagiaan Spiritual Perspektif Mullā Ṣadrā: Respon Terhadap Materialisme Barat.*”

B. Identifikasi Masalah

Tujuan dari kehidupan manusia ialah untuk mendapatkan kebahagiaan. Namun, manusia meragukan kebahagiaan yang abadi apakah yang bersifat materi atau immateri. Dalam pandangan Thomas Hobbes memandang bahwa kebahagiaan manusia di dapat dicapai melalui kekuatan materi-materi di realitas, sehingga manusia modern menciptakan sistem persaingan bebas yang didasari oleh ego yang menguasai segala sesuatu di realitas demi memenuhi kebahagiaan, kenikmatan dan kesempurnaan pada eksistensi materinya.

Thomas Hobbes juga mayakini kebahagiaan berhenti pada materi, sedangkan yang bersifat immateri tidak berpengaruh pada kebahagiaan. Dalam meraih kebahagiaan yang diinginkan tentu manusia memiliki rasam masing-masing. Karena setiap manusia memiliki paradigma tersendiri dalam pencapaiannya, namun di era modern masih banyak manusia yang belum mengerti bagaimana cara meraih kebahagiaan yang positif, ini terbukti dengan banyaknya kemerosotan moral yang terjadi di masyarakat karena sangat dipengaruhi oleh pandangan dunia materialistis, sehingga kebahagiaan diukur dengan banyaknya materi yang diraih dan diukur dengan kesenangan fisik yang bersifat sementara.

Dalam sejarah peradaban filsafat Islam, diketahui bahwa Mullā Ṣadrā merupakan salah satu filsuf yang memiliki daya fokus pembahasan tentang kebahagiaan secara mendasar. Mullā Ṣadrā memiliki pandangan terkait kebahagiaan bahwasanya kebahagiaan bersifat abadi sesuai fitrah manusia menginginkan kebahagiaan secara terus-menerus dan kemudian peneliti memandang bahwa

Mullā Ṣadrā membahas kebahagiaan secara komprehensif, sebab melibatkan kesempurnaan tubuh dan jiwa.

C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

Dari pembahasan yang telah diidentifikasi dan agar pembahasan yang ingin diteliti tidak meluas, maka permasalahan diatas perlu dibatasi, penulis ingin memfokuskan pada kebahagiaan dalam filsafat Barat, khususnya pandangan Thomas Hobbes dan Mullā Ṣadrā. Sumber primer yang digunakan yaitu *Hikmah al-Muta'āliyyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*. Berdasarkan sumber primer, peneliti membangun rumusan masalah sebagai basis penelitian kebahagiaan spiritual perspektif Mullā Ṣadrā;

1. Bagaimana konsep kebahagiaan spiritual perspektif Mullā Ṣadrā untuk merespon kebahagiaan pandangan Thomas Hobbes ?

Demi menjawab pertanyaan primer, peneliti menghadirkan pertanyaan skunder, sebagai berikut:

1. Apa itu kebahagiaan? Dan apakah kebahagiaan merupakan tujuan utama manusia?
2. Bagaimana kebahagiaan dalam pandangan Thomas Hobbes?
3. Bagaimana cara mencapai kebahagiaan spiritual?

D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan dengan rumusan masalah diatas, maka tujuan umum penelitian ini adalah

1. Merespon kebahagiaan Thomas Hobbes dalam perspektif Mullā Ṣadrā.

E. Manfaat Penelitian

1. Secara teoritis, memperkaya khazanah intelektual, memberikan wawasan mengenai studi tentang kebahagiaan spiritual dalam perspektif Mullā Ṣadrā, diharapkan memberi manfaat bagi kehidupan umat manusia terutama mereka

yang menghendaki adanya kualitas hidup yang lebih berarti dan bernilai.

2. Secara praktis, diharapkan dengan adanya penelitian ini bisa menjadi kontribusi pemikiran dalam wacana kebahagiaan dan mempermudah bagi siapa saja yang ingin mengkaji atau meneliti tentang pemikiran Mullā Ṣadrā tentang kebahagiaan spiritual.

F. Kajian Pustaka

Penelitian tentang konsep kebahagiaan sudah banyak dibahas dalam bentuk buku, jurnal, skripsi, tesis, ataupun disertasi. Namun dalam pandangan penelitian ini, peneliti akan menyebutkan beberapa penelitian dari jurnal, skripsi, tesis dan buku diantaranya adalah sebagai berikut:

1. Skripsi yang berjudul “*Kebahagiaan dalam Pandangan Thomas Aquinas*” yang ditulis oleh Rahmadon (Mahasiswa Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018), dalam penelitiannya Rahmadon menjelaskan, Thomas Aquinas memandang bahwa manusia tidak akan mendapatkan suatu kebahagiaan yang hakiki di dunia ini, karena dunia ini bersifat sementara dan tempat yang tepat untuk mendapatkan suatu kebahagiaan yang hakiki adalah ketika manusia memandang Allah sebagai sumber kebahagiaan yang hakiki. Didalam kitab *Summa Theologica* yang dikarang oleh Thomas Aquinas dijelaskan bahwa manusia akan mendapatkan kebahagiaan ketika manusia sudah bertemu dengan Tuhan, yaitu ketika manusia sudah beralih dari alam dunia menuju alam baqa yaitu setelah manusia mati,³¹ jadi dalam kehidupan jangan dijadikan sebagai tempat untuk memperoleh kebahagiaan yang hakiki, karena manusia kata Thomas Aquinas tidak akan menemukannya. Dan cara untuk mencapai kebahagiaan ini adalah menggunakan rasio dengan rahmat

³¹ Rahmadon, *Kebahagiaan dalam Pandangan Thomas Aquinas* (Jakarta: Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, 2018), hal.77.

Ilahi. Oleh karena itu kebahagiaan yang didasarkan pada intelek dan kehendak tidaklah menjamin untuk merasakan kebahagiaan bersama Allah.

Dalam penelitian ini, peneliti hanya mendeskripsikan tentang kebahagiaan dalam pandangan filsafat Yunani dan filsafat Islam. Dan penelitian ini belum menganalisis secara filosofis terkait konsep kebahagiaan tersebut. Penelitian ini juga tidak merujuk pada sumber primer karya Thomas Aquinas, melainkan peneliti menggunakan literatur terjemahan dan merujuk pada penelitian sebelumnya.

2. Sebuah skripsi yang berjudul “*Makna Kebahagiaan Menurut Aristoteles: Studi Atas Etika Nikomachea*” ditulis oleh Moh. Darwis Al-Mudzir (Mahasiswa Institut Agama Islam Negeri Tulungagung). Darwis menjelaskan bahwa kebahagiaan dalam pandangan Aristoteles adalah tindakan jiwa yang selaras dengan keutamaan sempurna.³² Artinya kita merasa bahagia ketika kita mencapai nikmat (prestasi) melalui sebuah proses yang menjadikan kita unuk menerima sesuatu dengan mengembangkan dirinya, sehingga membuat nyata pada diri sendiri. Dalam penelitian ini menyampaikan pembahasan etika untuk mencapai kebahagiaan dan memberikan persamaan dan perbandingan terkait permasalahan etika dalam perspektif Nikomachea. Penelitian ini tidak disebutkan sumber primer yang digunakan, meskipun di judul di cantumkan dengan studi atas etika Nikomachea.
3. Jurnal Psikovidya (Vol. 20 No. 2016) berjudul “*Jangan Terlalu Materialistik, Materialisme Sebagai Tolak Ukur Kepuasan Hidup*” ditulis oleh Lailatul Fitriyah (Mahasiswi Muhammadiyah Malang). Penelitian ini menjelaskan bahwa materialisme diartikan sebagai bentuk ciri karakter orang yang menunjukkan ketertarikan utama pada hal-hal

³² Moh. Darwis Al-Mudzir, *Makna Kebahagiaan Menurut Aristoteles: Studi Atas Etika Nikomachea* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004),hal. 81.

yang material sebagai pertanda kepemilikan dan sumber fundamental atas seluruh ukuran kepuasan atau ketidakpuasan hingga melebihi tujuan sosial.³³

Kepemilikan materi menandakan kebahagiaan, sebaliknya kebahagiaan ditandai dengan materi. Sifat materi yang konkrit membuatnya mudah untuk dikenali sebagai representasi kebahagiaan, tidak seperti pengalaman yang lebih bersifat internal dan individual. Materialisme sebagai tolak ukur kepuasan hidup mancaku tiga dimensi, dimana materi berfungsi sebagai tujuan dalam hidup, alat untuk mendapatkan kebahagiaan dan indikator pencapaian kesuksesan hidup. Sebagai tujuan materi menjadi target konkret yang jelas untuk diraih dan materi memungkinkan orang dengan mudah memenuhi kebutuhan.

Dalam penjelasan diatas, peneliti menggunakan metode deskriptif dalam mengkaji dan manelaah materialisme. Materialisme ini dikaji melalui isu-isu sosial yang berkembang di abad sekarang.

4. Jurnal Dirosat (Volume 1, no.1, 2015) memuat sebuah penelitian berjudul “*Eksistensi Kebahagiaan Menurut al-Ghazali*” yang ditulis oleh Habibi. Dalam tulisan ini dijelaskan tentang ilmu dan kebahagiaan, menurutnya kebahagiaan diperoleh melalui ilmu. Karena itu, jenis kebahagiaan yang dicapai juga bersesuaian dengan jenis ilmu yang diperoleh. Sementara jenis ilmu itu sendiri berhubungan dengan dua unsur dalam diri manusia, karena manusia terdiri dari dua unsur *jism* dan *nafs*, maka ilmu juga terbagi dua, yaitu sumber *insaniyyah* dan sumber *rabbaniyyah*. Sumber *insaniyyah* adalah sumber pengetahuan yang bisa diusahakan oleh manusia berdasarkan kekuatan rekayasa akal, sedangkan sumber *rabbaniyyah* tidak dihasilkan melalui kemampuan akal,

³³ Lailatul Fitriyah , *Jangan Terlalu Materialistik, Materialisme Sebagai Tolak Ukur Kepuasan Hidup* (Malang: Unversitas Muhammadiyah Malang , 2016), hal 17.

melainkan dengan informasi Allah, baik informasi langsung melalui ilham yang dibisikkan ke dalam hati manusia, maupun petunjuk yang datang lewat wahyu yang diturunkan kepada nabi dan rasul-Nya. Dua jenis eksistensi diri manusia dan dua jenis eksistensi ilmu berdasarkan sumber penggaliannya memberikan suatu kesimpulan bahwa kebahagiaan yang kekal dan kebahagiaan material akan dicapai dengan ilmu yang sesuai, yaitu ilmu yang didapatkan melalui sumber rasional (*insaniyyah*) dan sumber yang suprarasional (*rubbaniyah*).

5. Jurnal Ilmu Ushuluddin (Vol.2 No. 4, 2015) berjudul "*Konsep Jiwa Setelah Mati menurut Mulla Sadra*" ditulis oleh Siti Ikhwanul Mutmainnah (Mamasiswa Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015). Pada penelitian ini menggambarkan ide Mulla Sadra dalam menyelesaikan polemik dan perdebatan mengenai kebangkitan setelah mati dalam berbagai ranah seperti filsafat, kalam dan tasawuf. Dalam penelitian ini, peneliti menjelaskan bahwa Jiwa tidak mengalami kematian setelah kematian badan, bahkan tidak mengalami kehancuran sama sekali.³⁴ Kematian bukan berarti lenyap kehidupan. Kehidupan jiwa akan terus berlangsung karena kematian hanyalah proses alami pemisah antara kehidupan pada tingkat dunia kepada tingkat berikutnya. Jiwa akan dibangkitkan setelah kematian badan dan akan memasuki kehidupan selanjutnya, kehidupan yang lebih tinggi derajatnya dibandingkan kehidupan duniawi, yakni alam keabadian, Akhirat. kebangkitan akan terjadi dengan jiwa dan badannya di mana badan tersebut bukanlah sesuatu bentuk fisik eksternal, melainkan terbentuk dan berasal dari jiwanya. Setiap perbuatan atau tindakan manusia semasa di dunia, baik itu perbuatan baik atau perbuatan buruk, akan memberi warna tersendiri bagi jiwa.

³⁴ Siti Ikhwanul Mutmainnah, "*Konsep Jiwa setelah Mati Menurut Mullā Ṣadrā*", (Fakultas Ushuluddin, Aqidah Falsafat UIN Jakarta, 2015), hal. 409.

Dalam penelitian ini peneliti belum mendeskripsikan beberapa ajaran Mulla Sadra, seperti fakultas jiwa dan empat perjalanan aktualitas jiwa, dan penelitian ini tidak merujuk pada karya asli Mulla Sadra yaitu *Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*. Penelitian ini menggunakan beberapa penelitian sebelumnya.

Dari kelima kajian terdahulu di atas, peneliti belum menemukan secara spesifik membahas tentang kebahagiaan dalam pandangan Mulla Sadra. Oleh karena itu, peneliti mengangkat tema tentang “*Konsep Kebahagiaan Spiritual dalam Perspektif Mullā Ṣadrā: Respon terhadap Thomas Hobbes*”.

G. Metodologi Penelitian

Agar suatu penelitian lebih terarah dan sistematis, tentunya diperlukan suatu metode yang jelas, begitu juga dengan penelitian ini, tentunya metode yang penulis gunakan untuk memaparkan, mengkaji serta menganalisis data-data yang ada untuk di teliti.

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang dilakukan penulis termasuk jenis penelitian pustaka (*library research*). Penggunaan studi kepustakaan untuk memperoleh informasi secara lengkap dan menentukan tindakan yang diambil dalam kegiatan ilmiah.³⁵ Studi ini bertujuan untuk melakukan pencarian dan penelaan terhadap data atau informasi mengenai kebahagiaan, baik dari buku, skripsi, jurnal ilmu filsafat, tesis dan disertasi.³⁶ Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Metode kualitatif yang dimaksud yaitu melalui pendekatan untuk mengeksplorasi dan memahami suatu fenomena dengan hasil data yang nantinya diolah dan dianalisa untuk mendapatkan sebuah kesimpulan deskriptif.³⁷

³⁵ P. Joko Subagyo, *Metodologi Penelitian Teori dan Praktek* (Jakarta: Rhineka Cipta, 1991), hal. 109.

³⁶ Mohammad Ali, *Memahami Riseti* (Jakarta: Pustaka Cendikia Utama, 2011), hal. 239.

³⁷ Ahmad Tanzeh, *Metode Penelitian Praktis* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011), hal. 48.

2. Data dan Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data primer dan data sekunder. Sumber data primer adalah buku atau literatur yang menjadi rujukan utama dalam penelitian ini adalah *Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*. Sedangkan data sekunder ialah buku-buku, skripsi, tesis, jurnal yang berkaitan dengan objek penelitian yaitu kebahagiaan. Setelah data terkumpul, proses penyusunan penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analisis. Deskriptif yaitu menggambarkan gagasan atau ide tokoh yang akan diangkat yang berada dalam bentuk media cetak baik dalam bentuk naskah primer maupun sekunder. Adapun tujuan dari penelitian deskriptif ini adalah menggambarkan dan mengkaji gagasan primer mengenai suatu ruang lingkup permasalahan yang diperoleh dari gagasan sekunder yang relevan. Dalam analisis ini, penulis melakukan pendekatan historis-filosofis. Pendekatan ini bertujuan untuk menyelami pandangan para filsuf barat dan menganalisisnya secara filosofis untuk memperoleh makna inti konsep kebahagiaan secara universal.³⁸

H. Sistematika Penelitian

Pada sub bab ini, sistematika penulisan ini dapat memberikan gambaran secara singkat tentang tema-tema yang akan dibahas. Adapun secara singkat tema yang akan dibahas dalam skripsi ini diantaranya:

Bab I, bab ini memuat latar belakang yang membahas gambaran umum tentang penelitian ini, kemudian peneliti menjelaskan tentang identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penelitian.

Bab II, pada bab ini mendeskripsikan tentang makna kebahagiaan, kebahagiaan dalam beberapa perspektif diantaranya filsafat dan

³⁸ Conny R. Semiawan, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT. Grasindo, 2010), hal. 10.

psikologi, kemudian faktor-faktor kebahagiaan dan definisi spiritual.

Bab III, bab ini akan dijelaskan tentang biografi Thomas Hobbes, latar belakang pemikirannya, kemudian mendeskripsikan makna kebahagiaan pandangan Thomas Hobbes.

Bab IV, pada bab ini mendeskripsikan biografi Mullā Ṣadrā dan latar belakang intelektualnya, kemudian menguraikan kebahagiaan dalam pandangannya.

Bab V, pada bab ini akan merespon kebahagiaan dalam pandangan Thomas Hobbes. Kemudian Mullā Ṣadrā memberikan solusi untuk mengatasi problem kebahagiaan tersebut dalam wacana kebahagiaan spiritual dengan bertumpu pada sistem *Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*..

Bab VI, bab penutup ini akan menyimpulkan konsep kebahagiaan spiritual Mullā Ṣadrā dalam merespon kebahagiaan dalam pandangan Thomas Hobbes dan Saran-saran.

BAB II

DASAR-DASAR KONSEP KEBAHAGIAAN

A. Definisi Kebahagiaan

Secara etimologis, kata kebahagiaan berarti suatu keadaan yang tenang, tentram, terlepas dari keadaan yang menyusahkan. Dengan kata lain, kebahagiaan merupakan lawan dari penderitaan.

¹ Dalam kamus besar bahasa Indonesia (KBBI), kata bahagia diartikan dengan keadaan atau perasaan senang, tentram (bebas dari segala macam yang menyusahkan). Sehingga kata kebahagiaan yang mendapat awalan “ke” dan akhiran “an” diartikan dengan kesenangan dan ketentraman hidup (lahir batin), keberuntungan, kemujuran yang bersifat lahir batin.² Lebih rinci lagi, dalam kamus Tesaurus bahagia diartikan dengan aman, baik, beruntung, gembira, lega, makmur, mujur, puas, sejahtera, senang, suka cita dan tentram.³

Kata bahagia dapat dijumpai dalam berbagai bahasa, seperti Inggris (*Happiness*), Latin (*Felicitas*), Yunani (*Eutychia*, *Eudaimonia*), kata tersebut menunjukkan arti menunjukkan arti keberuntungan, baik atau kejadian yang baik.⁴

Dalam struktur gramatikal bahasa Arab terdapat beberapa kata yang bermakna kebahagiaan, yaitu *falah* (beruntung), *najat* (selamat), *najah* (berhasil) dan *sa'ādah* atau *sa'id* (bahagia), *as'adu* yang artinya membahagiakan, *tas'ada* yang artinya mengharapakan kebahagiaan, dan *istas'ada* yaitu menganggap sesuatu sebagai keberuntungan. Selain itu juga disebutkan bahwa

¹ W. Poespo Prodjo, *Filsafat Moral* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1986), hal. 30.

² Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hal. 75.

³ Arif Mansur makmur, *Tesaurus Plus Indonesia-Inggris* (Jakarta: Anggota IKAPI, 2009), hal. 32.

⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Merah Kebahagiaan* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2008), hal. 98.

al-sa'ādātu dliddu āl syaqāwatu, yaitu bahagia adalah lawan dari kesialan.⁵

Dari berbagai kata tersebut, *sa'ādah* merupakan terjemahan yang paling mendekati dengan bahagia. Kata *Falah*, *Najat*, dan *Najah* adalah kata-kata yang serumpun dengan makna bahagia. Karena pada saat seseorang mendapatkan kenikmatan, keberuntungan dan kesuksesan, maka perasaannya pasti bahagia.

Adapun dalam Kamus Filsafat, kebahagiaan memiliki makna suasana perasaan yang menyenangkan, yang dapat bervariasi dalam intensitas, bertalian dengan hidup seseorang atau dengan gembira, suka, puas, untung dan riang.⁶ Secara filosofis, kata bahagia diartikan dengan kenyamanan dan kenikmatan spiritual dengan sempurna dan rasa kepuasan, serta tanpa ada perasaan gelisah sedikitpun.⁷ Kebahagiaan bersifat abstrak dan tidak dapat disentuh atau diraba, dan kebahagiaan erat hubungan dengan kejiwaan dari yang bersangkutan.

Dari berbagai definisi tersebut, dapat dipahami bahwa kebahagiaan berarti kesenangan atau ketentraman itu sendiri. secara harfiah, bahagia atau kebahagiaan merupakan suatu keadaan. Sebagai sesuatu yang menggambarkan sesuatu keadaan, maka kebahagiaan adalah sesuatu yang menjadi tujuan, harapan yang ingin dicapai oleh setiap manusia. Ketika tujuan dan harapan tersebut tercapai, maka ia akan merasa puas dan bahagia.

B. Kebahagiaan Dalam Beberapa Perspektif

Dalam konsep kebahagiaan dilihat dari beberapa perspektif yaitu filsafat dan psikologi

1. Perspektif Filsafat

Jika membahas kebahagiaan dalam pandangan filsafat maka akan kembali merujuk pada pandangan filsuf barat.

⁵ Tim Penyusun Dar el-Machreq Sarl, *Kamus al-Munjid* (Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 2002), hal. 333.

⁶ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Umum, 2002), hal. 401-402.

⁷ Rusydi, *Analisis Faktor yang Mempengaruhi Kebahagiaan*, <http://www.af.uinsgd.ac.id>, diakses tanggal 02 Oktober 2019.

Menurut keyakinan filsafat Barat, kebahagiaan merupakan suatu tingkat pencapaian tertinggi seseorang. Kebahagiaan dalam bahasa Yunani dikenal dengan istilah *eudamimonia* (eUScauovia) yang memiliki arti kebahagiaan. Kata ini terdiri dari dua suku kata “*en*” (baik, bagus) dan “*daimon*” (roh, dewa, kekuatan batin). Secara harfiah, *eudamimonia* berarti “memiliki roh penjaga yang baik”.⁸ Bagi bangsa Yunani, *eudamimonia* berarti kesempurnaan atau lebih tepat lagi, *eudamimonia* berarti “mempunyai *diamond* (berlin) yang baik” dan yang dimaksudkan dengan *diamond* adalah jiwa. Sementara itu, terdapat sebuah pandangan yang berakar dari istilah ini yaitu *Eudaimonisme*.⁹

Eudaimonisme adalah pandangan hidup yang menganggap kebahagiaan sebagai tujuan segala tindakan manusia. Dalam *eudaimonisme*, pencarian kebahagiaan menjadi prinsip yang paling dasar. Kebahagiaan yang dimaksud bukan hanya terbatas kepada perasaan subjektif seperti senang atau gembira sebagai aspek emosional, melainkan lebih mendalam dan objektif menyangkut pengembangan seluruh aspek kemanusiaan suatu individu (aspek moral, sosial, emosional, dan rohani).¹⁰

Kebahagiaan merupakan tumpuan cita dan harapan dalam kehidupan, maka sebab itulah kebahagiaan menjadi sangat berharga sehingga menjadi tujuan kehidupan bagi manusia.¹¹ Maksudnya, dalam menjalani kehidupan manusia selalu mempunyai harapan agar dapat mencapai kesempurnaan, maka kebahagiaan ini menjadi tujuan manusia untuk dapat mencapai kesempurnaan. Kebahagiaan merupakan motif paling dasar dari segala sesuatu yang dikerjakan. Segala perbuatan manusia digerakkan oleh keinginan. Pemuasan keinginan tersebut yang

⁸ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: KANISIUS, 1999), hal. 108.

⁹ Frans Magnis Suseno, *Menjadi Manusia Belajar dari Aristoteles* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hal. 98.

¹⁰ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, hal. 110.

¹¹ Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1987), hal. 113.

merupakan sebagai salah satu unsur dalam keseluruhan kebahagiaan.¹²

Aristoteles memiliki pandangan tersendiri mengenai makna kebahagiaan. Kebahagiaan adalah tujuan akhir manusia.¹³ Menurutny, sangatlah tidak masuk akal jika sudah mencapai kebahagiaan, manusia masih mencari hal lain dalam hidupnya.¹⁴ Atau dalam bahasa Aristoteles “disatu pihak kebahagiaan selalu dicari demi dirinya sendiri, dan bukan demi sesuatu yang lain, dan dipihak satunya, kebahagiaan mencukupi dirinya sendiri”¹⁵ artinya jika kita sudah bahagia, tidak ada yang bisa ditambah.

Filsuf yang lain menjelaskan mengenai kebahagiaan ialah Epikuros. Ajaran Epikuros diarahkan kepada satu tujuan akhir, yakni menjamin kebahagiaan manusia dengan etika sebagai pemikirannya. Etika Epikuros hendak memberikan ketenangan hati (ataraxia) kepada manusia, sebab menurut Epikuros ketenangan hati terancam oleh rasa takut, seperti rasa takut terhadap kematian, nasib, dan lain sebagainya, yang sebenarnya tidak mendasar dan masuk akal.¹⁶

Epikuros mengambil banyak paham mengenai isu hedonisme dalam mencari kebahagiaan. Ia mengajarkan bahwa tugas filsafat adalah menemukan cara untuk meraih kebahagiaan. Dia berpendapat bahwa senua keadaan berusaha untuk menghindari penderitaan dan bahwa kesenangan yang sesungguhnya adalah hal spiritual.¹⁷ Epikuros menekankan bahwa tujuan hidup manusia adalah *hedone* (kenikmatan, kepuasan) yang dapat dimiliki bila hati tenang dan raga yang sehat.¹⁸ *Hedone* yang ditekankan oleh Epikuros bukan bebrari

¹² Poespoprojo, *Filsafat Moral dan Kesusilaan dalam Teori dan Praktek* (Bandung: Remaja Karya, 1998), hal.34.

¹³ Frans Magnis Suseno, *Menjadi Manusia Belajar dari Aristoteles*, 4.

¹⁴ Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, terj. Embun Kenyowati (Jakarta: Teraju Mizan, 2004), hal. 19

¹⁵ F.A. Copleston, *History of Philosophy Greece and Rome* (New York: Continuum, 2003) hal. 54.

¹⁶ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hal. 54.

¹⁷ A.M. Draculic, *Phenomenological Perspective on Subjective Well-being: From Myth to Science* (Psychiatria Danubina, 2012), hal. 31-37.

¹⁸ Bernard Delfgau, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hal. 38

bahwa harus secara membabi buta mengikuti hasrat atau nafsu. Bahkan sebaliknya, kesenangan yang sesungguhnya tidak tercapai dengan mencari pengalaman nikmat yang sebanyaknya, akan tetapi dengan menjaga kesehatan raga dan berusaha hidup dengan sedemikian rupa sehingga bebas dari keresahan.¹⁹

Pandangan Epikuros berlawanan dengan ajaran kaum Stoisisme yang berkembang pada abad ke-4 hingga 2 SM, yang mengembangkan sikap pada kebahagiaan manusiawi dan kesenangan dalam hidup. Konsep mereka tentang eudaimonisme pandangan stoisisme jauh lebih statis dibanding dengan Aristoteles.²⁰ Tujuan akhir yang ingin mereka raih adalah kedamaian. Maka penganut stoisisme adalah orang yang menguasai diri dan mengontrol pikiran atas emosi. Penomena efektif seperti kesenangan (*hedone*), kesedihan (*lupe*), ketakutan (*phobos*) adalah irasional yang tidak sesuai dengan alam manusiawi. Maka mereka memperjuangkan keutamaan sempurna tanpa perasaan emosional dan efektif.²¹

Setelah era filsuf Yunani, masuklah era renaisans dan kebangkitan kekristenan. Pada masa ini refleksi kebahagiaan hidup memperoleh pengaruh besar. “Berbahagia adalah orang yang dianiaya demi kebenaran” merupakan gagasan yang tertulis dalam Kitab Suci.²² Bagi orang Kristen, pada masa itu penderitaan dan kematian adalah mejadi dalam pintu untuk masuk menuju kehidupan yang lebih baik, sebuah perjalanan yang memnuncak pada kebahagiaan.

Augustinus, salah seorang filsuf abad pertengahan, ia menyebut istilah kebahagiaan dalam pengharapan. Akan tetapi dia menekankan bahwa harapan selalu membawa bayangan gelap yang mengingatkan seseorang bahwa tantangan bagi kehidupan dunia dapat dengan mudah menjadi sia-sia, dan bahwa manusia sebagai makhluk hidup ditakdirkan untuk

¹⁹ Bernard Delfgau, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, hal. 35.

²⁰ A.M. Draculic, *Phenomenological Perspective on Subjective Well-being: From Myth to Science*, hal. 31-37.

²¹ A.M. Draculic, *Phenomenological Perspective on Subjective Well-being: From Myth to Science*, hal. 31-37.

²² Bernard Delfgau, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, hal. 42.

menderita dan mengenal kebahagiaan.²³ Pada masa pencerahan gagasan bahwa keadaan manusia mempunyai hak untuk bahagia menjadi suatu pemikiran barat modern. Dalam masyarakat yang penuh kemiskinan dan kuat dengan gairah keagamaan, kebahagiaan sebagai konsep tidak lagi memiliki makna besar sebagai tujuan.²⁴

Pada akhir masa pencerahan ajaran etis baru muncul dalam filsafat yaitu Utilitarianisme, teori etis ini menganjurkan pentingnya kebahagiaan total dalam dunia dan mempromosikan ide kebaikan umum. Pendiri dari utilitarianisme adalah ahli hukum dan filsaf Inggris, Jeremy Bentham. Pada masa itu tokoh liberal radikal dengan ide yang masih bertahan dalam filsafat politik kontemporer.²⁵

Jeremy Bentham menganut prinsip fundamental bahwa “kebahagiaan paling besar demi sejumlah besar manusia” artinya, dia berpendapat hukum menjadi lebih baik jika individu hanya dapat memperoleh kebaikan, kesenangan dan kebahagiaan serta kesejahteraan umum.²⁶ Apa yang penting bagi kaum utilitarianisme adalah setiap orang memperoleh kebebasan, sebuah kebebasan yang menolong mereka menemukan apa yang menjadi tujuan hidup mereka dan membentuk hidup mereka sesuai dengan prioritas pribadi.

Menurut seorang pendukung utilitarianisme yaitu Jhon Stuart Mill,²⁷ memandang bahwa kebahagiaan tidak dapat diraih dengan mencari saja, tetapi dengan cara tidak langsung yakni mencari kebahagiaan untuk orang lain, bagi kemanusiaan yang lebih baik dan tatanan dunia yang lebih baik juga.²⁸

Bila dicermati beberapa pandangan para filsuf diatas, mereka sepakat bahwa tujuan yang ingin dicapai dalam kehidupan ini adalah kebahagiaan. Akan tetapi, sebagian dari

²³ I. David, Boniwell, dkk, *Oxford Handbook Of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 2013), hal. 201-2013.

²⁴ I. David, Boniwell, dkk, *Oxford Handbook Of Happiness*, hal. 205.

²⁵ Crips. R, *Well-Being: Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford: Stanford University, 2013), hal. 87.

²⁶ Bernard Delfgau, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, hal. 96

²⁷ Bernard Delfgau, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, hal.97

²⁸ Bernard Delfgau, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, hal 97.

dari mereka membahas tentang kebahagiaan dalam ranah yang bersifat materi atau kebahagiaan yang pada saat mereka berada di dunia saja.

2. Perspektif Psikologi

Pada dasarnya, bahagia adalah fitrah atau bawaan alami manusia. Artinya, ia merupakan suatu yang melekat dalam diri manusia²⁹, dan bahagia sudah seharusnya dimiliki oleh setiap manusia, karena menurut fitrahnya, manusia diciptakan dengan berbagai kelebihan dan kesempurnaan. Erich Fromm (seorang Psikoanalisis Jerman 1990), memandang kebahagiaan sebagai sesuatu prestasi yang dibawa oleh keproduktifan seseorang, bukan pemberuhan Tuhan. Kebahagiaan bukan suatu kepuasan dari fisiologik dan psikologik, bukan pula pembebasan dan ketegangan, melainkan iringan segenap aktivitas produktif dalam pikiran, perasaan dan tindakan lainnya.³⁰

Kebahagiaan merupakan indikasi bahwa manusia telah menemukan jawaban dari masalah eksistensinya. Realisasi produktif potensialitasnya, kemudian secara serentak menjadi satu dengan dunia dan memelihara integritas dirinya. Jadi kebahagiaan adalah kriteria dan keunggulan dalam seni hidup.³¹

Menurut Abraham Maslow, ia merupakan psikolog terkenal, menggambarkan kebahagiaan dalam sebuah piramida kebutuhan (*the hierarchy of needs*) sebagai dasar peningkatan kebahagiaan manusia. Asumsinya, untuk meraih kebahagiaan diperlukan adanya beberapa prasyarat yang harus dipenuhi. Prasyarat tersebut merupakan suatu kebutuhan asasi manusia, dimana ketika dipenuhi akan menciptakan kebahagiaan. Manusia dalam hidupnya selalu dikejar untuk memenuhi

²⁹ Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 2007), Lihat juga Murtadha Muthahhari, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jatidiri Manusia* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2008), hlm. 31.

³⁰ Erich Fromm, *Man For Him Self*, cet. 1 (Jakarta: Grasindo, 1988), hal. 97.

³¹ Erich Fromm, *Man For Him Self*, cet. , hal. 97.

kebutuhan dirinya, dimulai dari kebutuhan fisik, rasa nyaman, cinta dan rasa dimiliki, aktualisasi diri, dan lainnya.³² Ia menyimpulkan bahwa kebahagiaan adalah seperti mendaki gunung, seseorang menjadi bahagia bukan dengan bersantai-santai, akan tetapi ada usaha yang dilakukan.

Mihaly Csikszentmihalyi, seorang psikolog asal Hongaria, dalam studinya tentang “*flow*”³³ menjelaskan bahwa kebahagiaan bukanlah kondisi yang telah ditetapkan, tetapi ia dapat di kembangkan dengan belajar untuk mencapai *flow* dalam hidup. *Flow* dimaknai dengan suatu keterhanyutan, hobi, penyaluran bakat dan minat sehingga memberikan kesenangan bagi seseorang.³⁴ Seorang pelopor psikologi, Ed Diener menyatakan bahwa kebahagiaan dapat diukur secara empiris³⁵. Diener menyebutnya “kesejahteraan subyektif” (*subjective well-being*), yaitu konsep kasar yang mencakup pengalaman emosi yang menyenangkan, rendahnya perasaan negative serta tingginya kepuasan hidup.³⁶

Sigmund Freud (pendiri aliran psikoanalisis dalam bidang ilmu psikologi) mengajukan prinsip kesenangan (*pleasure principle*) sebagai prinsip dalam meraih kebahagiaan.³⁷ Dalam teorinya, Freud tanpa ragu tanpa ragu menyebut bahwa segala yang dirasakan oleh peristiwa mental secara otomatis diatur oleh prinsip kesenangan. Peristiwa-peristiwa mental selalu menimbulkan ketegangan yang tidak menyenangkan, tetapi kemudian menuju pada penurunan ketegangan itu dalam bentuk penghindaran atas ketidakseimbangan (*avoidance of displeasure*)

³² Tim wesfix, *Bahagia Itu Dipraktikkan* (Jakarta: Grasindo, 2014), hal. 2.

³³ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology Of Optimal Experience* (New York: Harper and Row, 1990), hal.4.

³⁴ Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology Of Optimal Experience*, hal.5

³⁵ C.R. Snyder, Shane J, dkk, *Handbook of Positive Psychology* (New York: Oxford Of University Press, 2002), hal. 63

³⁶ C.R. Snyder, Shane J, dkk, *Handbook of Positive Psychology*, hal. 63.

³⁷ Ernest Jones, *Dunia Freud: Sebuah Biografi Lengkap*, terj. Kardono (Yogyakarta: IRCiSOD), hal. 28.

dan selanjutnya menimbulkan kesenangan (*production of pleasure*).³⁸

Sigmund Freud mengakui kebahagiaan merupakan suatu yang sulit diwujudkan. Hal ini mengingat bahwa kehidupan dirasa terlalu berat karena banyaknya penderitaan, kecewaan dan kemustahilan. Ketika seorang merasakan kebahagiaan, sesungguhnya hal tersebut hanyalah pengalihan atas penderitaan-penderitaan yang dialami. Freud menganggapnya sebagai, (a) pembelakan sangat kuat yang menyebabkan seseorang menganggap ringan penderitaannya, (b) kepuasan pengganti, yang akan mengurangi penderitaan tersebut, (c) substansi-substansi yang memabukkan (seperti psikotropika) yang membuat seseorang tidak mengindahkan penderitaannya.³⁹ Sigmund Freud menawarkan dua metode untuk meraih kebahagiaan, yaitu hubungan emosional dengan orang lain dan kesenangan atas keindahan.⁴⁰

Martin Seligman merupakan psikolog masyur asal Amerika Serikat yang fokus pada psikologi, ia menyatakan bahwa manusia memiliki hak dasar untuk bahagia.⁴¹ Menurutnya, kebahagiaan adalah sumber motivasi yang mendasar manusia. Tiap gerak-gerik dan upaya manusia di dunia ini mengarah pada pencapaian kebahagiaan. Hanya saja pandangan manusia tentang hakekat kebahagiaan itu yang berbeda. Ia juga menyatakan kebahagiaan adalah kebutuhan mendasar bagi manusia, yang mana ia istilahkan dengan “*authentic happiness*” kebahagiaan otentik.⁴²

³⁸ Sigmund Freud, *Civilization and and Its Discontents* (England: Chrysona Associates, 2005), hal.7

³⁹ Sigmund Freud, *Civilization and and Its Discontents*, hal. 7

⁴⁰ Sigmund Freud, *Civilization and and Its Discontents*, hal. 11

⁴¹ Marin Seligman, *Authentic Happiness*, (New York: Press, 2002, hal. 8, dikutip dari Mike W. Martin, *Happines and Virtue in Positive Psychology*, Journal for Theory of Social Behavior, Blackwell Publishing, 2007.

⁴² Marin Seligman, *Authentic Happiness*, 9, dikutip dari Mike W. Martin, *Happines and Virtue in Positive Psychology*, 93.

Authentic happiness adalah kebahagiaan abadi dalam segala aspek, tidak bersifat temporal dan sementara, tidak pula bersifat parsial dalam waktu tertentu seperti yang dipersepsi oleh sebagian orang bahwa bersenang-senang dengan mabuk dan lainnya.⁴³ Kebahagiaan tersebut hanyalah kesenangan, walaupun disebut kebahagiaan tapi kebahagiaan semu atau sementara. Martin Seligman memandang kebahagiaan otentik (sejati) adalah perasaan baik yang ditimbulkan oleh kebaikan yang diperbuat manusia.⁴⁴

Dalam pandangan psikologi positif memiliki tiga konsep utama dalam isu kebahagiaan. *Pertama*, pengalaman subyektif yang positif, seperti kesejahteraan (*wellbeing*), kenyamanan hidup (*life satisfaction*), atau kehidupan yang baik (*good life*),⁴⁵ ini merupakan bentuk nyata dari kebahagiaan, dimana kebahagiaan tersebut merupakan suatu yang lebih dari suatu pencapaian tujuan, dikarenakan pada kenyataannya kebahagiaan selalu dihubungkan dengan kesehatan yang lebih baik, kreativitas yang lebih tinggi serta tempat kerja yang lebih baik.

Ketiga hal tersebut mengarahkan indikator utama pada sebuah kebahagiaan yang akan didapatkan seseorang jika telah memenuhinya.⁴⁶ Dengan kesejahteraan, kenyamanan hidup dan kehidupan yang baik, tentunya orang akan merasakan kebahagiaan. Namun kebahagiaan ini masih masih bermuara dari sebuah pernyataan yang subjektif. Hal ini dikarenakan setiap orang di dunia saling mempertanyakan dan melakukan pendapatnya mengenai bagaimana mereka dapat mencapai kebahagiaan.

⁴³ Martin Seligman, *Authentic Happiness*, hal. 8, dikutip dari Mike W. Martin, *Happiness and Virtue in Positive Psychology*, hal. 95.

⁴⁴ Martin Seligman, *Authentic Happiness*, hal. 8, dikutip dari Mike W. Martin, *Happiness and Virtue in Positive Psychology*, hal. 95.

⁴⁵ Baumgarden, Stave & Marie K. Grother, *Positif Psychology* (New Jersey: Person Education, 2010), hal. 13.

⁴⁶ Baumgarden, Stave & Marie K. Grother, *Positif Psychology*, hal. 13

C. Faktor-faktor Kebahagiaan

Kebahagiaan merupakan sesuatu yang baik, tidak ada satu pun manusia yang tidak sependapat bahwa tujuan hidup manusia dimuka bumi adalah mencapai kebahagiaan. Walaupun kebahagiaan dipahami dalam berbagai bentuk, ada yang melihatnya sebagai sifat psikologi, intelektual dan ada yang melihatnya sebagai spiritual. Bahagia tidak sama dengan kumpulan kenikmatan, karena mungkin saja hidup seseorang dipenuhi dengan kenikmatan, akan tetapi tidak bahagia. Kebahagiaan juga bukan berarti ketiadaan kesulitan atau penderitaan, karena boleh jadi penderitaan yang datang terus menerus akan tetapi tidak merusak kebahagiaan.⁴⁷

Kebahagiaan mencakup ketentraman dan ketenangan baik itu dirasakan oleh jiwa maupun dirasakan oleh di luar jiwa. Ketentraman dan ketenangan merupakan unsur mutlak dalam menciptakan kebahagiaan.⁴⁸ Jika dua unsur tersebut tidak melekat dalam kehidupan bisa jadi ada beberapa faktor yang menjadi penyebab, sehingga berpengaruh pada kebahagiaan.

Berdasarkan pandangan para ahli kejiwaan atau psikologi, faktor-faktor yang mempengaruhi kebahagiaan dapat diklarifikasikan menjadi dua yaitu faktor internal dan eksternal. Menurut esensi, manusia terdiri dari dua unsur yaitu rohaniah dan jasmaniah. Kedua unsur tersebut yang menjadi penentu eksistensi derajat kemanusiaannya. Dalam kajian psikologi Islam, kebahagiaan dikategorikan sebagai keadaan jiwa yang tenang dan tentram.⁴⁹ Pada pandangan ini, jiwa yang tenang disebut dengan jiwa *al-Mutma'innah* yaitu kepribadian atas sadar atau supra kesadaran manusia, dikatakan demikian, sebab kepribadian merasa tenang dalam menerima keyakinan fitrah.⁵⁰

⁴⁷ Haidar Bagir, *Risalah Cinta dan Kebahagiaan* (Jakarta: Mizan, 2012), hal. 7-8.

⁴⁸ Asmaran As, *Pengantar Studi Akhlak*, 45

⁴⁹ Ramayulis, *Psikologi Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 2011), hal. 42.

⁵⁰ Yusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 66.

Dalam kajian filsafat fakultas kognitif merupakan salah satu media untuk mendapatkan kebahagiaan internal ialah akal yang menjadi alat untuk berpikir. Kebahagiaan yang tertinggi ialah kebahagiaan yang sifatnya esensial, yang hanya bisa dicapai dengan akal, dimana akal bisa mencapai pengetahuan yang bersifat abstrak.⁵¹ Dengan kata lain, fakultas akal berupaya melimpahkan segenap pemikirannya untuk mencapai kebahagiaan tertinggi dengan mensublimasikan sifat-sifat kemanusiaannya pada perkara-perkara ilahi. Apabila akal telah mencapai tingkatan ilahi, maka akan membentuk kepribadian yang bertingkah laku positif, memiliki wawasan yang luas, pola pikir yang cerdas dan dampak positif bagi sistem kejiwaan akan terlihat pada ketentraman hati, jiwa sikap optimis dan energi spiritual semakin kuat.⁵²

Pada kebahagiaan eksternal, makhluk yang memiliki unsur jasmaniah (manusia) di beri nafsu. Nafsu tersebut memiliki kecenderungan terhadap pemenuhan yang bersifat abadi. Sebagai makhluk yang terdiri dari unsur jasmaniah yang menjalani hidup diatas dunia ini, secara otomatis unsur jasmaniah tersebut bersentuhan dengan benda-benda keduniawian atau yang bersifat materi. Dan ditunjang dengan indera yang dimiliki oleh jasmani, secara otomatis pula akan mengarahkan keinginan dan tujuan pada hal yang bersifat kebendaan, kenikmatan, kesenangan dan kepuasan fisik.⁵³

Dalam psikologi Islam, kecenderungan dan keinginan pada kenikmatan jasadi didorong oleh jiwa bernafsu (*an-nafs al-bahymiyyah*).⁵⁴ Jiwa bernafsu disebut dengan *al-nafs al-amarah*, yakni kepribadian yang cenderung pada tabiat tubuh yang mengejar pada prinsip-prinsip kenikmatan (*pleasure principle*).⁵⁵ Kajian psikologi umum, khususnya pada aliran positif lebih

⁵¹ Yusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 66.

⁵² Yatimin Abdullah, *Pengantar Studi Etika*, hal. 71.

⁵³ Abdillah, *Manusia dan Kebahagiaan*, Jurnal Aqidah & Filsafat, Vol. 1, No. 1 2013, hal. 53.

⁵⁴ Yusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, hal. 63.

⁵⁵ Yusuf Mudzakir, *Nuansa-Nuansa Psikologi Islam*, hal. 64.

menitikberatkan kebahagiaan dari sudut pandang kenikmatan dan kepuasan fisik. Salah satu paham yang mengembangkan kenikmatan dan kesenangan adalah *hedonism*. Prinsip yang dikekmukakan oleh paham ini bahwa hidup itu harus mempunyai harga, apa yang menyebabkan hidup mempunyai harga, yaitu kenikmatan. Kenikmatan yang dimaksud adalah kesenangan dan lingkungan indera. Pada pengindraan merupakan inti sari manusia.⁵⁶

Kelompok hedonis mengatakan tujuan kehidupan manusia adalah untuk mencapai kesenangan dan berusaha semampu mungkin untuk menghindari kesengsaraan.⁵⁷ Paham hedonism ini bahwa manusia bagaimanapun selalu mencari kesenangan, khususnya kesenangan materi dan menghindari perasaan yang tidak menyenangkan.

D. Definisi Spiritual

Secara etimologi, kata spiritual berasal dari bahasa Yunani yaitu *pneuma* yang berarti jiwa, roh, dan mental. Kata *pneuma* diserap dalam bahasa Latin yaitu *spiritus* yang berarti napas.⁵⁸ Secara pemaknaan napas yaitu yang dihirup melalui alat pernapasan untuk memberikan kehidupan bagi individu. Jika napas dikaitkan dengan *pneuma*, maka dapat diketahui bahwa suatu individu tidak dapat memperoleh kehidupan tanpa keberadaan jiwa direalitas.⁵⁹ Jiwa merupakan hal yang wajib untuk menghidupkan individu di realitas.

Kata *spiritus*, dalam bahasa Inggris, yaitu *spirit* yang bermakna jiwa, ruh dan mental. Spiritual adalah kekuatan

⁵⁶ N. Drijarkara, S.J, *Percikan Filsafat* (Jakarta: PT Pembangunan, 1987), hal. 38-39.

⁵⁷ Roger Crisp, *Hedonism Reconsidered: Philosophy and Fenomenological Ressearch*, Vol. 1, No. 3, 2006, hal. 621.

⁵⁸ Yulmaida Amir dan Diah Rini Lesmawati, *Religiusitas dan Spiritualitas: Konsep yang Satu atau Berbeda?* (Jakarta: Jurnal Ilmiah Penelitian Psikologi, 2016), hal. 70, Lihat juga Aliester E. McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction*, hal.2

⁵⁹ Yulmaida Amir dan Diah Rini Lesmawati, *Religiusitas dan Spiritualitas: Konsep yang Satu atau Berbeda?*, hal. 70, Lihat juga Aliester E. McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction*, hal. 2

transendental yang mendorong manusia untuk menyempurnakan dirinya di realitas. Proses kesempurnaan eksistensi manusia dapat dicapai melalui cara aktualitas pengetahuan manusia terhadap segala sesuatu di realitas.⁶⁰ Para filsuf mengkonotasikan “spirit” dengan (1) kekuatan yang menganimasi dan energi pada cosmos, (2) kesadaran yang berkaitan dengan kemampuan, keinginan dan intelegensi, (3) makhluk immateri, (4) wujud ideal akal pikiran (intelektualitas, rasionalitas, moralitas, kesucian dan keilahian).⁶¹

Sayyed Hossein Nasr salah seorang Spiritualis Islam mendefinisikan spiritual sebagai sesuatu yang mengacu pada apa yang terkait dengan dunia ruh, dekat dengan Ilahi, mengandung kebatinan dan interioritas yang disamakan dengan hakiki.⁶² Pandangan filsuf lain seperti Ibn Arabi, merupakan pencerahan segenap potensi rohaniyah dalam diri manusia yang harus tunduk pada ketentuan syar’i dalam melihat segala macam bentuk realitas di dunia empiris maupun dunia kebatinan.⁶³

Sementara itu, Allama Mirsa Al-Qudhi dikutip dalam bukunya M. Ruslan, mengatakan bahwa spiritualitas adalah tahapan perjalanan batin seorang manusia untuk mencari dunia yang lebih tinggi dengan bantuan *riyadhat* dan berbagai amalan pengekangan diri sehingga perhatiannya tidak berpaling dari Allah, semata-mata untuk mencapai puncak kebahagiaan yang abadi.⁶⁴ Konsep spiritual merupakan sebagai metode diskursus filsafat mendeskripsikan urgensinya sebagai suatu pendekatan untuk mengargumentasikan nilai-nilai transendental dalam pandangan filsuf barat dan Muslim.⁶⁵

⁶⁰ Rudolf Steiner, *The Philosophy of Spiritual Activity*, hal. 12; Lihat juga Archie J. Bahm, *Epistemology: Theory of Knowledge*, hal. 150

⁶¹ Andy Tamas, *Spirituality and Development* (Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996), hal. 6

⁶² Agus Hardjana, *Religiositas, Agama dan Spiritualitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009) hal. 64

⁶³ Ruslan, *Menyingkap Rahasia Spiritualitas Ibn ‘Arabi*, (Makassar: Al-Zikra, 2008) hal. 20.

⁶⁴ Ruslan, *Menyingkap Rahasia Spiritualitas Ibn ‘Arabi*, hal 16

⁶⁵ Aliester E. McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1999), hal. 2

Dari berbagai definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa spiritual ialah sesuatu yang bersifat kejiwaan memberikan refleksi bagi eksistensi manusia menuju proses kesempurnaan transendental untuk meraih kebahagiaan.

Kebahagiaan sangat erat kaitannya dengan jiwa terstruktur dari immateri, yang dapat merasakan kebahagiaan dan ketidakbahagiaan adalah jiwa.⁶⁶ Jiwa bahagia adalah jiwa yang merasakan suasana baik dan menyenangkan, serta menggembirakan, dimana segala hal yang diraih dalam kehidupan sesuai dengan keinginan.⁶⁷ Dapat dikatakan, bahwa kebahagiaan dimana jiwa telah merasakan ketenangan dan ketentraman. Dalam filsafat islam terdapat *spiritual Happiness*, kebahagiaan ini merupakan kebahagiaan yang paling tinggi. Mengingat daya dan sumberkehidupan yang paling esensial dalam diri manusia yang bersifat rohani.⁶⁸ Kebahagiaan yang sebenarnya yang dirasakan oleh seseorang atau masyarakat bukan terletak pada benda atau materi, melainkan kebahagiaan terjadi jika manusia memandang kemuliaan Tuhan.⁶⁹ Seseorang akan mendapatkan kebahagiaan ini apabila ia berhasil mengemban tugasnya dengan mengendalikan nafsu, pikiran dan tindakan seseorang untuk senantiasa merasakan kedekatan dengan Tuhan.

Salah satu filsuf yang mengkaji konsep kebahagiaan melalui pendekatan spiritual adalah Seyyed Hossein Nasr memandang bahwa kehidupan manusia harus dilandasi oleh prinsip keseimbangan, yaitu keseimbangan pemenuhan kebutuhan jasmani dan ruhani.⁷⁰ Kebahagiaan hakiki tidak pernah dirasakan jika yang dipenuhi hanya kebutuhan jasmani semata, sebaliknya kehidupan

⁶⁶ Richard Schoch, *The Secret Of Happiness*, terj. Hanif (Bandung: Hikmah, 2006), hal. 102

⁶⁷ Richard Schoch, *The Secret Of Happiness*, terj. Hanif, hal. 102. Lihat juga Rif'at Syauqy Nawawi, *Kepribadian Qur'ani* (Jakarta: Hamzah, 2011), hal. 171.

⁶⁸ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kebahagiann* (Jakarta: Mizan Publika, 2013), hal. 105.

⁶⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hal. 12.

⁷⁰ Ahmad Norma Permata, *Perenealisme Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1996), hal. 10

tidak dapat dikatakan layak jika manusia hanya mengutamakan kebutuhan ruhani seraya mengabaikan kebutuhan jasmani.⁷¹

Manusia modern memandang bahwa kebahagiaan diperoleh melalui materi-materi. Hal ini melahirkan kekeringan spiritual dan kehampaan makna hidup. Nasr sebagai seorang pemikir Muslim kontemporer melihat bahwa manusia modern mengalami kekeringan batin dan kehampaan hidup, oleh karena itu memerlukan penyembuhan mendesak dan ampuh.⁷² Manusia Barat modern sesungguhnya telah berpetualang mencari jawaban pada Kristen, Budha dan Hindu, namun memandang Islam selama berabad-abad dari segi *legalistic formalistic* dan tidak memiliki *dimensi esoteric*.⁷³ Untuk itu menurut Nasr sudah saatnya memperkenalkan spiritual sebagai alternatif.

Masyarakat Barat yang dikenal dengan kemampuan intelektualnya yang sangat tajam dan kreasinya yang sungguh kaya ternyata tidak membawa hasil yang diharapkan. Sementara mereka sebagai masyarakat yang dikenal dengan "*the post industrial society*" adalah masyarakat yang mencapai tingkat kemakmuran tinggi dari segi materi. Namun kemewahan dari materi tersebut bukan membawa kebahagiaan, tetapi sebaliknya justru membawa kecemasan.⁷⁴

Integritas kemanusiaannya tereduksi dan terperangkap dalam system rasionalitas yang mengabaikan kemanusiaan.⁷⁵ Nasr melihat bahwa masyarakat modern, disadari atau tidak, telah kehilangan visi keilahian sehingga tidak mampu lagi melihat hidup dan kehidupan secara realitas dan intellect.⁷⁶ Jadi hilangnya batasan-batasan yang dianggap dan diyakini sebagai sesuatu yang

⁷¹ Ahmad Norma Permata, *Perenealisme Melacak Jejak Filsafat Abadi*, hal. 11

⁷² Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chigaco: ABC International Group, 2001), hal. 6.

⁷³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, hal. 11.

⁷⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Plight of Modern Man*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, *Nestapa Manusia Modern*, (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 12.

⁷⁵ Seyyed Hossein Nasr, *The Plight of Modern Man*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, *Nestapa Manusia Modern*, hal. 15.

⁷⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Plight of Modern Man*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, *Nestapa Manusia Modern*, hal. 62.

sacral dan *absolute* menimbulkan manusia modern melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif, terutama system nilai dan moralitas.⁷⁷ Dalam karyanya berjudul *Islam and the Perennial Philosophy*, Hossein Nasr memiliki pandangan bahwa kebahagiaan yang abadi tidak terletak pada luar diri manusia, namun bersumber pada eksistensi manusia itu sendiri, sehingga setiap individu harus memahami keberadaannya di realitas.⁷⁸

⁷⁷ M. Rasjidi, *Humanisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hal. 79.

⁷⁸ Frithjof Schuon *Islam and the Perennial Philosophy*, (New York: World of Islam Festival Publishing Company, 1976), hal.44.

BAB III

THOMAS HOBBS DAN PRINSIP KEBAHAGIAAN

A. Thomas Hobbes dan Pemikirannya

Thomas Hobbes dilahirkan pada tahun 1588 di Malmesbury, sebuah kota kecil yang berjarak 25 kilometer dari London,¹ dan meninggal pada tanggal 4 Desember 1676 di Derbyshire, Inggris. Karena ia lahir di kota Malmesbury maka Thomas Hobbes sering kali disebut “Filosof dari Malmesbury”.² Ayah Thomas Hobbes adalah seorang pendeta di Westport, bagian dari Malmesbury.³ Ayahnya bermasalah dengan pihak gereja, sehingga ia melarikan diri dari kota tersebut dan meninggalkan Hobbes untuk diasuh oleh pamannya.⁴

Thomas Hobbes dikenal karena pandangannya tentang bagaimana manusia dapat berkembang dan ketakutan akan konflik sosial. pengalamannya selama pergolakan di Inggris memengaruhi pikirannya, yang ditulis dalam *The Element of Law* (1640), *De Cive (On the Citizen)* (1642) dan karyanya yang paling terkenal yaitu *Leviathan* (1651).⁵ Pandangannya yang terkenal adalah konsep manusia dari sudut pandang empirisme-materialisme, serta pandangan tentang hubungan manusia dengan sistem negara.⁶ Oleh karena itu, Thomas Hobbes dipandang penganut Materialisme-Empirisme. Ia memandang bahwa manusia bersifat material atau fisik, ciri utamanya adalah bahwa ia menempati ruang dan waktu, memiliki keluasan (*re extensa*) dan bersifat objektif, serta ia menyatakan bahwa persepsi dan operasi

¹ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hal. 227.

² David Thomason, *Pemikiran-pemikiran Politik* (Jakarta: Aksara Persada Indonesia, 1986), hal. 82.

³ R.S. Peters, *Thomas Hobbes: In The Encyclopedia of Philosophy*” vol. III, ed. Paul Edwards, (New York: Macmillan Publishing, 1972), hal. 30.

⁴ R.S. Peters, *Thomas Hobbes: In The Encyclopedia of Philosophy*” vol. III, ed. Paul Edwards, hal. 30-34.

⁵ R.S. Peters, *Thomas Hobbes: In The Encyclopedia of Philosophy*” vol. III, ed. Paul Edwards, hal. 30-34.

⁶ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 32.

mental bekerja dengan fantasi indra.⁷ Dan sama sekali bergantung pada materi.

Pemikiran Thomas Hobbes dalam karyanya terkenal yaitu *Leviathan*, yang di mulai dengan pembahasan psikologi manusia.⁸ Hobbes memandang manusia itu memiliki sifat yang sama dalam keadaan alamiahnya (state of nature). Dengan kata lain manusia dalam keadaan alamiah ingin mempertahankan kebebasan dengan cara berkompetisi yang bertujuan memaksimalkan kebahagiaan dan meminimalisasi penderitaan diri dalam kehidupan. Thomas Hobbes membahas kebahagiaan melalui dengan ajaran etikanya yang memusatkan perhatiannya pada kecendrungan kesenangan fisik. Ia menekankan kebahagiaan manusia hanya terletak pada kesenangan dan kenikmatan lahiriah semata.⁹

Dalam membangun psikologi umumnya, Hobbes mendeskripsikan keinginan manusia dan etika dari segi gerakan. Berpegang pada pandangannya bahwa yang riil hanyalah tubuh dan gerakannya, ia menyatakan bahwa perasaan harus mencakup gerakan partikel-partikel.¹⁰ Obyek-obyek eksternal menekan organ-organ indra dan menimbulkan gerakan yang terus bergerak kedalam sampai ia mencapai pusat organ otak.

Disini terjadi reaksi terhadap gerakan yang menimbulkan upaya atau tindakan yang keluar pada subyek yang sadar menuju obyek yang ditangkap Hobbes juga berasumsi bahwa manusia secara alamiah bergerak menuju obyek-obyek tertentu dan menjuhkan dari obyek-obyek lain.¹¹ Pertama adalah obyek keinginan, dan kedua adalah obyek yang tidak diinginkan. Obyek-obyek yang diinginkan adalah baik, sedangkan obyek yang tidak diinginkan adalah tidak baik.

⁷ Marlyn Smith, Ricrdh T. Nolan, *Living Issuesin Philosophy*, terj. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 296.

⁸ Marlyn Smith, Ricrdh T. Nolan, *Living Issuesin Philosophy*, terj. Rasjidi, hal. 298.

⁹ Burhanuddin Salam, *Etika Individual Pola Dasar Filsafat Moral* (Jakarta: PT. Reneka Cipta, 2000), hal. 214.

¹⁰ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hal. 229.

¹¹ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hal. 230.

Demikian pula, menurut Hobbes bahwa kemampuan manusia relatif sama untuk mencapai tujuan-tujuan mereka. Alam menakdirkan manusia sama, dalam kemampuan tubuh dan akal, meskipun terdapat orang yang mempunyai tubuh yang lebih kuat atau pikiran yang lebih cerdas dibandingkan dengan yang lain¹². Akan tetapi jika itu dinilai secara keseluruhan, perbedaan tersebut tidak nampak begitu besar, sehingga orang biasa mengambil keuntungan bagi dirinya.

Thomas Hobbes memandang bahwa manusia secara alamiah dan pada dasarnya mementingkan diri sendiri, suka bertengakar, haus kekuasaan dan kejam. Karakter ini adalah hasil upaya manusia yang ingin menambah kebutuhannya, karena dengan memenuhi kebutuhannya manusia akan bahagia.¹³ Akan tetapi obyek keinginan manusia tidak hanya untuk dinikmati sekali saja, tetapi juga menjamin keinginan untuk masa depan selamanya, oleh karena itu manusia memerlukan kekuasaan untuk mencapai tujuan hidupnya.¹⁴

Teori tentang keadaan alamiah (state of nature), Thomas Hobbes menyimpulkan bahwa keadaan normal manusia adalah keadaan konflik yang terus-menerus, perasaan yang brutal untuk meraih kebahagiaan, melalui kedudukan dan kekuasaan. Keadaan alamiah pra-politik ini, individu mementingkan diri sendiri, menemukan dirinya dalam suatu dunia bersama orang lain yang memiliki motivasi yang sama dan berusaha mengejar kepuasan mereka.¹⁵

Dengan demikian, jika ada orang yang memiliki keinginan yang sama, maka mereka menjadi musuh. Dan dalam mencapai keinginan mereka, usaha yang dilakukan adalah mencegah setiap

¹² Magnis-Suseno, *Kuasa dan Moral*.(Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), hal.10

¹³ Magnis-Suseno, *Kuasa dan Moral*, hal. 10.

¹⁴ Fibriamayusi, *Thomas Hobbes: Rasionalitas dan Konsepnya tentang Manusia dan Kekuasaan Negara*, (Ed) B. Suyanto, *Filsafat Sosial* (Yogyakarta: Aditya Media Publishing, 2013), hal. 43.

¹⁵ Fibriamayusi, *Thomas Hobbes: Rasionalitas dan Konsepnya tentang Manusia dan Kekuasaan Negara*, (Ed) B. Suyanto, *Filsafat Sosial*. 43

orang dan mengalahkan satu sama lainnya. Akibatnya terjadilah konflik yang terus menerus, karena kesamaan dasar manusia untuk mencegah setiap orang dari mendapat kedudukan lebih tinggi yang bersifat tetap terhadap orang lain.

Dalam keadaan alamiah ini, Thomas Hobbes menjadikan gambaran dari hubungan antara manusia ketika tidak ada kekuasaan politik yang berdaulat, tidak ada hukum moral yang mengatur tindakan manusia.¹⁶ Tidak ada prinsip benar atau salah, adil atau ketidakadilan yang berlaku, karena tidak ada standar tingkah laku yang obyektif. Dengan memahami watak manusia yang dideskripsikan Thomas Hobbes tersebut, maka dapat dikatakan bahwa kondisi masyarakat yang tidak toleran tanpa kedaulatan politik serta kekuasaan penekanannya. Kehidupan manusia berdasarkan keadaan alamiahnya bersifat miskin, terpencil, penuh bahaya dan brutal.

Teori memerintah Thomas Hobbes dikenal dengan *Hobbisme*, dalam *Webster's New Collegiate Dictionary* didefinisikan: teori Hobbesian mengatakan bahwa absolutisme dalam pemerintahan adalah perlu untuk menjegah terjadinya perang semua lawan semu, dimana umat manusia sudah pasti akan diarahkan oleh rasa mementingkan diri sendiri yang alamiah tersebut.¹⁷ Logika Hobbesian yang membawa dari mekanisme pada suatu keyakinan terhadap sebuah dunia tanpa tujuan moral, dimana mencari pemuasan materi adalah satu-satunya sumber kehidupan.

B. Definisi Kebahagiaan

Pada pembahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa Thomas Hobbes merupakan penganut paham Hedonisme. Dalam bahasa Yunani *hedonia* berarti kesenangan.¹⁸ Para tokoh hedonisme memandang bahwa tujuan hidup adalah mengalami sebanyak mungkin kesenangan, dan kebahagiaan adalah totalitas

¹⁶ Mouritz, T. *Comparing the Social Contracts of Hobbes and Locke*. The Western Australian Jurist Vol. 1, 2010, hal. 123-127.

¹⁷ *Webster's New Collegiate Dictionary* (1973)hal. 544

¹⁸ K. Bertens, *Etika* (Jakarta: Gramedia Pustaka, 1993), hal. 235.

dari peristiwa menyenangkan yang dialami seseorang. Kesenangan merupakan satu-satunya kebaikan, sedangkan derita dan rasa sakit adalah kejahatan.¹⁹

Filsuf penganut hedonisme ini secara umum memandang hedonia sebagai keadaan baik yang berhubungan dengan perasaan positif yang nyata dalam kepuasan akan keinginan. Oleh karena itu pengalaman seperti kesenangan dan kenikmatan merupakan perwujudan dari hedonia. Para filsuf hedonia percaya bahwa manusia pada dasarnya berkeinginan untuk memaksimalkan pengalaman mereka akan kenikmatan dan berusaha meminimalisir derita dan rasa sakit.²⁰

Thomas Hobbes memandang kebahagiaan didapatkan dari materi-materi. Kebahagiaan manusia dapat tercapai melalui ilmu pengetahuan yang terdiri dari tiga corak yaitu terindrawi, terstruktur, dan sistematis.²¹ Setiap ilmu pengetahuan merupakan suatu proses untuk mencapai kebahagiaan harus melalui materi dengan melibatkan indrawi.

Perolehan materi sebagai cara pencarian kebahagiaan. Perolehan diartikan sebagai pencapaian kebahagiaan, dengan ini individu melihat perolehan dan harta sebagai esensi kehidupan yang nyaman dan sejahtera.²² Kepemilikan materi menandakan kebahagiaan, sebaliknya kebahagiaan ditandai adanya materi.

Sifat materi yang konkret membuatnya mudah untuk dikenali sebagai representasi kebahagiaan. Materi lebih mudah diindrawi, dirasakan dan diidentifikasi keberadaannya. Indrawi merupakan media utama bagi manusia untuk mengetahui segala objek pengetahuan dan kebahagiaan di realitas. Perasaan memiliki atas

¹⁹ K. Bertens, *Etika*, hal. 236.

²⁰ Henderson, Knight, *Integrating the hedonic and eudaimonic*, International Journal of Wellbeing, 2012, hal. 196.

²¹ Jeremy Waldron, *Hobbes and the Principle of Publicity* (Oxford: Blackwell, 2001), hal. 449.

²² Ferdian Utama, *Teori Empirisme Thomas Hobbes dan Relevansinya dengan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014), hal. 12

materi konkret akan lebih jelas dan mudah dirasakan daripada perasaan memiliki atas hal abstrak seperti pengalaman.

Thomas Hobbes memandang kebahagiaan adalah suatu kenikmatan dan merupakan tujuan dari tindakan manusia.²³ Ia menyerukan kepada kesenangan indrawi dengan anggapan bahwa itu adalah kebaikan tertinggi yang wajib direalisasikan oleh perbuatan moral.²⁴

C. Prinsip Kebahagiaan

Thomas Hobbes merupakan penganut hedonisme egoistis yang berpendapat bahwa kehidupan yang baik adalah memaksimalkan kesenangan pribadi dan meminimalkan perasaan sakit. Dalam ajarannya mengenai etika, Hobbes berpendapat bahwa konsep baik bisa dikenakan pada objek nafsu.²⁵ Sementara konsep buruk pada objek pengelakan.

Pemikiran Hobbes dalam karyanya yang terkenal *Leviathan* dimulai dengan judul *Of Man* berisi tentang psikologi manusia.²⁶ Thomas Hobbes memandang bahwa manusia bukanlah makhluk rasional, tetapi manusia adalah makhluk mekanik. Manusia tidak lebih pada suatu bagian alam bendawi yang mengelilinginya, oleh karena itu segala sesuatu yang terjadi padanya dapat diterangkan dengan cara yang sama dan dengan cara menerangkan kejadian-kejadian alamiah, yaitu secara mekanis.

Dalam membangun psikologinya, Hobbes mendeskripsikan keinginan manusia dan etika dari segi gerakan. Pandangan Hobbes tentang manusia dimulai dengan pertanyaan: apa yang menggerakkan manusia? (*what makes him tick?*).²⁷ Hobbes berpikir bahwa yang menggerakkan manusia adalah psikis yaitu

²³Ferdian Utama, *Teori Empirisme Thomas Hobbes dan Relevansinya dengan Pendidikan Islam*, hal. 18.

²⁴Ferdian Utama, *Teori Empirisme Thomas Hobbes dan Relevansinya dengan Pendidikan Islam*, 18.

²⁵Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, hal. 72

²⁶Haroln Titus, dkk, *Living Issuesin Philosophy*, terj. M Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 296.

²⁷Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, hal. 75.

nafsunya.²⁸ Nafsu merupakan sumber gerak manusia dalam berpikir dan berkehendak untuk memenuhi kebutuhan materinya dengan melibatkan indrawi sebagai alat pengetahuan manusia untuk mengetahui seluruh entitas materi di realitas.²⁹ Hasil persepsi indrawi tersebut akan menghasilkan sebuah pengetahuan manusia untuk mengetahui materi-materi di realitas sebagai kepuasan dirinya.³⁰ Melalui persepsi indrawi, mendeskripsikan bahwa materi merupakan sebab utama bagi kebahagiaan manusia, sehingga setiap individu akan menggantungkan kepuasannya pada materi yang mendeskripsikan kebahagiaannya terletak pada materi-materi di realitas.³¹ Di sini, Hobbes membandingkan manusia dengan sebuah jam tangan yang bergerak secara teratur karena ada onderdil-nderdil di dalamnya.³²

Hobbes memandang manusia secara mekanis belaka. Manusia adalah setumpuk material yang bekerja dan bergerak menurut hukum-hukum alam, untuk itu ia menyingkirkan segala macam anggapan moral-metafisik tentang manusia.³³ Misalkan, pandangan bahwa manusia memiliki kodrat sosial, kebebasan, keabadian jiwa dan sebagainya. Jiwa dan akal budi hanya dianggap sebagai bagian dari proses mekanis di dalam tubuh.³⁴ Kebebasan yang dimaksud adalah manusia dapat berkreasi secara bebas berdasarkan fungsi untuk mencapai sesuatu yang diinginkan di dunia.³⁵

Bertrand Russell, seorang filsuf dan pengembang kebebasan moral personal termuka abad ke-18. Ia merumuskan teori

²⁸ Fibriamayusi, *Thomas Hobbes: Rasionalitas dan Konsepnya Tentang Manusia dan Kekuasaan Negara* (Yogyakarta: Aditya Publishing, 2013), hal. 97.

²⁹ Daya Negri Wijaya, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan Jhon Locke*, hal. 187, Lihat juga, Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Hobbes to Hume*, vol. 5, hal. 17.

³⁰ Frederick Copleston, *A History of Philosophy: Hobbes to Hume*, vol. 5, hal. 18.

³¹ Daya Negri Wijaya, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan Jhon Locke*, hal. 188.

³² Franz Magnis Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, hal. 72.

³³ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hal 227

³⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal.32.

³⁵ Copleston Frederick, *A History of Philosophy*, Vol. 5, hal. 14.

kebahagiaan menjadi dua bagian: *Pertama*, kebahagiaan tanpa ada ikatan moral dipandang akan mengekang jiwa setiap individu untuk bisa bebas mendapatkan kebahagiaan. *Kedua*, puncak kebahagiaan terdapat pada kenikmatan seksual.³⁶ Dengan demikian teori yang dikemukakan oleh Bertrand Russell mengarah pada pemuasan kenikmatan (*pleasure*) khususnya pada masalah kebebasan seksual.

Pandangan Thomas Hobbes tentang tujuan hidup manusia adalah mencapai kebahagiaan dengan cara berlomba. Dan pada dasarnya, manusia menurut Thomas Hobbes, merupakan makhluk yang ingin memuaskan kepentingan sendiri dengan mencari kenikmatan dan mengelakkan rasa sakit. Oleh sebab itu manusia yang bijaksan adalah manusia yang sanggup memaksimalkan pemenuhan keinginan-keinginannya untuk mensejahterakan individualnya.³⁷

Adapun alat yang digunakan untuk mendapatkan kebahagiaan tersebut adalah kekuasaan, kekayaan, nama baik, keagungan pribadi dan kawan. Dalam mencapai tujuan ini perlu didasari bahwa manusia memiliki karakter egoistik, penuh persaingan, membela diri dan mencari kehormatan serta bebas berkehendak.

Kebebasan merupakan sesuatu yang harus diterapkan pada diri manusia sebagai proses untuk menemukan kebahagiaan.³⁸ Ketika individu mempunyai kebebasan, berarti ia dengan bebas melakukan pilihannya, dia memilih berdasarkan dengan kesadarannya.³⁹

Kapitalis Barat tak luput ikit serta dalam memandang sebuah kebebasan, menurutnya kebebasan itu mengandung konotasi positif, ia memandang bahwa manusia sebagai pemilik dirinya

³⁶ Bertrand Russell, *The Conquest of Happiness* (London: George Allen Unwin LTD Museum Street, 1932) hal. 38.

³⁷ F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hal. 68.

³⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hal. 34.

³⁹ Dian Nur Anna, *Manusia yang Bebas: Perspektif Islam terhadap Pemikiran Sartre*, Jurnal Religi Vol. IX, No. 2 (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013), hal. 236.

sendiri, memperlakukan dirinya menurut kehendak atau tindakannya sendiri, tanpa menyerah kepada sesuatu kekuasaan apapun di luar dirinya.⁴⁰

Para filosof Yunani Kuno dan abad pertengahan menempatkan kehendak sebagai pelayan rasio atau disamakan dengan rasio, menurut Schopenhauer menempatkan kehendak di atas rasio. Menurutnya, hakekat manusia tidak terletak pada pemikiran atau rasionya, akan tetapi hakikat manusia terletak pada kehendaknya, jadi pada hakekatnya manusia adalah kehendak.⁴¹

Kebebasan dalam kebahagiaan manusia merefleksikan tindakannya di realitas, sebab setiap individu berkendak secara bebas tanpa memandang status baik dan buruk, sehingga di antara individu tersebut dapat menciptakan pemberontakan untuk mendapatkan kebahagiaan yang bersifat materi di realitas.⁴²

Menurut Hobbes, keegoisan seseorang merupakan hal yang alamiah dalam rangka mempertahankan dirinya. Demi mempertahankan dirinya, manusia akan melawan apapun yang mengancamnya termasuk melihat manusia lain sebagai sosok yang dapat mengancam pertahanannya. Dengan hal ini, maka Hobbes berpandangan bahwa sesungguhnya manusia menyimpan watak *homo homino lupus* yaitu hakikat manusia sebagai serigala bagi manusia lainnya,⁴³ maksudnya manusia yang satu merupakan pemangsa bagi manusia yang lain. Ketika sama-sama lapar, manusia akan saling terkam antara yang satu dengan yang lain demi memperebutkan makanan. Bedanya jika harimau setelah terpenuhi laparnya akan berhenti, tetapi manusia semakin merasa kaya akan semakin merasa dahaga, merasa miskin, dan merasa belum tercukupi kebutuhannya.⁴⁴

⁴⁰ Muhammad Baqir ash-Shadr, *Contemporary Man and the Social Problem*, diterjemahkan M. Hashem (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), hal. 119.

⁴¹ Harun Hadiwijono, *Sejarah Filsafat Barat II*, hal. 30.

⁴² Budi Hardiman, *Filsafat Modern dari Machiavelli sampai Nietzsche*, hal. 240

⁴³ Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hal. 235.

⁴⁴ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kebahagiaan* (Jakarta: Mizan Publika, 2015), hal.37.

Mereka tidak akan berhenti merampas bahkan membunuh manusia lainnya sehingga kebahagiaan mereka tercapai.⁴⁵ Hewan akan berhenti jika kebutuhannya (*need*) telah terpenuhi, sedangkan manusia selalu didorong oleh nafsu dan keinginan (*want and wish*) yang tidak kenal cukup.⁴⁶ Manusia hidup dengan kebahagiaan sampai mereka merasa memiliki sesuatu yang bersifat materi.

⁴⁵ Daya Negri Wijaya, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan Jhon Locke* dalam Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis, Vol 1, No 2, (Malang: Universitas Malang, 2016), hal. 192.

⁴⁶ Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kebahagiaan*, hal. 37.

BAB IV

MULLĀ ṢADRĀ DAN KONSEP KEBAHAGIAAN

A. Biografi Mullā Ṣadrā

Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Ibrāhīm bin Yahyā al-Qawāmī ash-Shīrāzī, yang dijuluki sebagai *Ṣadr al-Muta'allihīn* yang berarti yang paling utama dari kalangan teosof. Atau lebih dikenal dengan panggilan Mullā Ṣadrā.¹ Ia lahir di Shiraz, Persia selatan pada 979 H/1572 M dari sebuah keluarga yang berada. Ayahnya konon adalah menteri dalam istana Shafawiyyah, sekaligus seorang ulama. Shadr al-Din, menurut suatu riwayat, telah berhaji ke Makkah sebanyak enam kali, dan dalam perjalanan ketujuh pada 1050H/1640 M ia meninggal dan di makamkan di Basrah.²

Kehidupan Mullā Ṣadrā secara singkat dapat diperiodesasikan ke dalam tiga tahap. *Pertama*, periode belajar di Syiraz dan Isfahan. *Kedua*, periode pensucian diri (*riyāḍah*) di Kahak dan *ketiga*, periode kembali ke Shiraz untuk menulis dan mengajar.³ Pada periode pertama, Mullā Ṣadrā menimba ilmu di kota kelahirannya yaitu Shiraz yang merupakan pusat filsafat Islam dan ilmu-ilmu keislaman tradisional lainnya. Di kota inilah Mullā Ṣadrā memulai perja;anan ilmiahnya, ia mempelajari dan mendalami berbagai ilmu seperti dalam bidang bahasa, Al-Qur'an dan Hadist, Filsafat serta pendidikan dasar bagi ilmu-ilmu keislaman lainnya.⁴

Setelah menggali ilmu dengan guru-gurunya di Shiraz, Mullā Ṣadrā melanjutkan pendidikannya ke Isfahan. Mullā Ṣadrā di

¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hal. 133.

² Hossein Ziai, "Mulla Sadra:Kehidupandan Karyanya", *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hal. 902.

³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 45.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Ḥikmah Al-Muta'aliyah Mullā Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Mustamin al-Mandary, hal. 18.

Isfahan belajar kepada seorang tokoh yang dikenal dengan pendiri “Madzhab Isfahan”, yaitu Sayyid Muḥammad Bāqir Astrābadī atau lebih dikenal dengan Mir Damad. Dengan Mir Damad. Ṣadrā mendalami ilmu-ilmu intelektual (*al-‘ulūm al-‘aqliyyah*).⁵

Setelah menggali ilmu di Isfahan, kemudian Mullā Ṣadrā memutuskan pergi ke kota Kahak untuk melakukan pensucian diri dan pelatihan spiritual. Sebagaimana yang disebutkan dalam *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah* pada bagian pendahuluannya, Mullā Ṣadrā menggambarkan keluhannya terhadap orang-orang semasanya yang sudah kehilangan sifat terpuji dan kehilangan semangat intelektual. Sehingga mendorongnya untuk menarik diri dari masyarakat dalam keadaan galau dan patah hati.⁶ Oleh karena itu, Mullā Ṣadrā berpandangan bahwa jalan ini merupakan cara yang ditempuh bagi siapapun yang bercita-cita untuk mencapai misteri ilahi dan memperoleh pengetahuan hakiki tentang ilmu pengetahuan. Namun, pengasingan Mullā Ṣadrā bukan hanya semata-mata alasan negatif, tetapi ia juga berkeinginan untuk menarik diri dari hiruk pikuk kehidupan sosial agar mencapai kesucian batin memperoleh ilmu-ilmu ilahi.⁷

Setelah beberapa lama melakukan pengasingan di Kahak, nampaknya Mullā Ṣadrā mendapat penyingkapan spiritual melalui disiplin meditasi atau perenungan, sehingga Mullā Ṣadrā keluar dari ritual tersebut sebagai orang yang tercerahkan baginya gagasan-gagasan metafisika telah diubah dari sekadar pemahaman intelektual menjadi penyaksian secara langsung.⁸

⁵ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal. 46

⁶ Muḥammad bin Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, (Beirut: Dār ihyā’ al Turāth al-‘Arabī, 1423 H), Jil. 1, hal 8

⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Ḥikmah Al-Muta’āliyah Mullā Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Mustamin al-Mandary, hal. 23.

⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Ḥikmah Al-Muta’āliyah Mullā Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Mustamin al-Mandary, hal. 26.

Secara ringkas, dapat diamati perjalanan intelektual Mullā Ṣadrā melalui tiga periode tersebut. dari perjalanannya itu terlihat bahwa sebagai ilmu yang telah dikuasainya dalam periode pertama menguatkannya pada periode kedua di masa pengasingannya. Begitu juga, pada periode pertama dan kedua telah membuktikan membuahkan hasil pada periode kehidupannya yang ketiga sebagai gabungan dai pemahaman intelektual yang mendalam pada periode pertama dengan penglihatan mata batin pada periode kedua. Sehingga, hampir semua karya Mullā Ṣadrā pada periode ketiga dai hasilakan dari gagasan-gagasan fundamental pada dua periode sebelumnya. Atas dasar tersebut Mullā Ṣadrā diberi gelar dengan *al-Muta'allihīn*, yaitu pemuka dari kaum teosof.⁹

B. Makna Kebahagiaan dalam Hikmah Muta'aliyah

Kebahagiaan secara umum dipandang sebagai suatu fase ketenangan batin yang dirasakan oleh jiwa manusia ketika terlepas dari persoalan-persoalan hidup yang menggelutinya. Kebahagiaan seperti ini tidak memiliki orientasi pandangan dunia serta hanya berkaitan dengan ketenangan batin semata. Dalam filsafat Islam, kebahagiaan merupakan proses kesempurnaan diri manusia yang berhubungan secara langsung dengan persepsi akal.¹⁰

Dalam buku *Risalah Tanbih al-Sabil al-Sa'adah*, Al-Farabi mengatakan bahwa kebahagiaan adalah kebaikan yang diinginkan untuk kebaikan itu sendiri.¹¹ Seseorang yang melakukan kebaikan adalah dengan motif, karena suka melakukan kebaikan tersebut, dan melakukan kebaikan atau aktifitas apapun, tujuannya adalah untuk merasakan kebahagiaan.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mullā Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, diterjemahkan oleh Mustamin al-Mandary, hal. 28.

¹⁰ Olive Leaman, *Pengantar Filsafat Islam (Abad Pertengahan)*, terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), hal. 135.

¹¹ Abu Nasr Al-Farabi, *Risalah Tanbih 'ala Sabil as-Sa'adah* (Amman: Universitas Yordania, 1987), hal. 15.

Ibn Sina memandang kebahagiaan merupakan kualitas jiwa.¹² Bahkan dalam penjelasannya ia menjelaskan tentang kebahagiaan dan penderitaan, penderitaan merupakan lawan dari kebahagiaan dan keduanya adalah kualitas yang bisa diperoleh jiwa.¹³ Kebahagiaan adalah ketika manusia dapat membuat dirinya dekat dengan Tuhan.¹⁴ Ibn Sina menganggap kebahagiaan sebagai sesuatu yang dituntut dan ditujukan untuk dirinya sendiri.¹⁵ Ibn Maskawaih dalam buku *Tartīb al-Sa'ādāt*, kebahagiaan merupakan kebaikan dalam kaitannya dengan seseorang atau orang lain, kebahagiaan itu relatif dan esensinya tidak pasti.¹⁶

Menurut Ibn Miskawaih, kebahagiaan merupakan puncak dari kesempurnaan dan kebaikan.¹⁷ Untuk memperoleh kebahagiaan hanya dapat melalui saran yang membawa kepada kearifan abadi atau aktifitas rohani yang sesuai dengan kebijakan terhadap masalah-masalah yang menjadi objek pikiran.¹⁸

Dalam konteks ini, kebahagiaan yang hakiki hanyalah dinikmati orang-orang tertentu. Kebahagiaan tersebut menurut Oliver Leaman¹⁹ ialah kebahagiaan yang terwujud dari hubungan mistik antara jiwa yang bebas dan realitas Ilahi. Dari berbagai penjelasan para pemikir Muslim, dapat disimpulkan bahwa kebahagiaan ialah perasaan dan keadaan tentram lahir dan batin, serta tidak adanya cacat dalam pikiran sehingga merasa tenang serta damai.

¹² Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 176.

¹³ Shams Inati, "Ibn Sina" dalam *History Of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London: Routledge, 2001), hal- 430.

¹⁴ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna with Translator of The Book Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949), hal. 423.

¹⁵ Shams Inati, "Ibn Sina" dalam *History Of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, hal- 430.

¹⁶ Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat Etika: Tanggapan Islam* (Solo: PT. Serambi Ilmu Semesta, 1992), hal. 310

¹⁷ Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Filsafat Etika*, terj. Helmi Hidayat dari *Tahdzib al-Akhlak*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 55.

¹⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hal. 65.

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Pertama)*, (Bandung: Mizan, 2003), hal. 114-115.

Dalam pandangan *Hikmah Muta'aliyah*, kebahagiaan adalah kesempurnaan dan kebaikan.²⁰ Hal ini dapat terwujud seiring diperolehnya kesempurnaan wujud. Wujud dipandang sebagai landasan pencapaian kebahagiaan manusia. Untuk mencapai kesempurnaan wujud tersebut dengan melalui persepsi jiwa dan kesadaran diri. Upaya untuk mencapai kesempurnaan jiwa haruslah dilaksanakan penyucian beragam kekurangan dan penyakit yang ada di jiwa.²¹

Mullā Ṣadrā menekankan aktivitas intelektual sebagai jalan penyucian dan penyempurnaan jiwa.²² Mullā Ṣadrā menyatakan “ketahuilah bahwa wujud itu kebahagiaan, kebaikan dan kesadaran. Dikarenakan *wujūdāt* itu bertingkat-tingkat dalam kesempurnaan dan kekurangannya, tentu akan niscaya, jika suatu wujud itu lebih sempurna pelepasannya dari ketiadaan, maka lebih banyak pula kebahagiaan yang terkandung di dalamnya. Dan sebaliknya jika lebih kurang keterlepasannya dari ketiadaan, maka ketercampurannya dengan derita semakin banyak pula.”²³

Semakin berkualitas wujud manusia dalam meningkatkan kesempurnaan dan kemuliaannya dari beragam kekurangan dan ketiadaan, maka tingkat kebahagiaan tersebut lebih sempurna.²⁴ Semakin sempurna manusia, maka semakin bebas dari hal-hal material dan semakin bertumpu pada kekuatan kemanusiaannya. Dengan kata lain, kesempurnaan manusia ditentukan oleh ciri khasnya sebagai manusia, yaitu kesempurnaan daya-daya intelektual dan spiritualnya.

Para pemikir Muslim seperti Al-Farabi dan Ibn Sina memandang bahwa kesempurnaan transendental manusia melalui

²⁰ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid 9, hal 121.

²¹ Sayyid Kamal Haidari, *Buhusul fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafah*, hal. 148-149: Lihat juga Mashad al-Allaf, *The Essential Ideas of Islamic Philosophy*, hal. 321 , Lihat juga Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, hal. 227.

²² Muhammad Abdul Haq, “Mulla Sadra Concept of Substantial Motion”, hal. 80; Lihat juga Mohammad Khamenei, *Mulla Sadra's: Transcendent Philosophy*, hal. 66

²³ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid 9, hal 121.

²⁴ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 225.

eksistensi jiwa. Dalam pandangan Al-Farabi, fisik manusia tidak dapat berpikir dan bertindak tanpa pengaruh dari jiwa.²⁵ Kesempurnaan jiwa dalam diri manusia merupakan substansi inti manusia memiliki ragam tingkatan. Mullā Ṣadrā membagi tingkatan jiwa mengikuti para pemikir Muslim sebelumnya seperti Ibn Sina.

Fakultas atau daya jiwa menjadi tiga tingkatan²⁶, yaitu *pertama*, jiwa tumbuh-tumbuhan (*al-nafs al-nabāṭiyyah*), tingkatan paling rendah dalam diri manusia. Jiwa tumbuh-tumbuhan ini merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh yang bersifat alamiah dan mekanistik, baik dari aspek generatif atau reproduktif, nutrisi dan penumbuh.²⁷

Kedua, *an-nās hayawānīyah* (jiwa hewaniah), Ibn Sina mendefinisikan jiwa hewani ini sebagai sebuah kesempurnaan awal bagi tubuh alamiah yang bersifat mekanistik dari satu sisi, serta menangkap berbagai parsilitas dan bergerak karena keinginannya.²⁸ Jiwa hewaniah ini memiliki dua daya yaitu daya penggerak dan daya persepsi.

Daya penggerak terdiri dari dua bagian yaitu *pertama*, sebagai pemicu dan penggerak pelaku. *Kedua*, daya tarik (hasrat) merupakan daya yang terbentuk di dalam khayalan suatu bentuk yang diinginkan, maka hal tersebut akan mendorongnya untuk menggerakkan.²⁹ Pada daya persepsi terbagi menjadi dua bagian,³⁰ yaitu daya yang mempersepsi dari luar yaitu pancaindera eksternal, seperti mata (melihat), hidung (pencium), lidah (pengecap), dan kulit (peraba). Dan daya yang mempersepsi dari dalam yaitu indera batin, seperti daya konsepsi, imajinasi (*wahm*) dan memori.

²⁵ Sayyid Kamal Haidari, *Buḥsul fi 'Ilmi al-Nafs al-Falsafah*, hal 22.

²⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hal. 57. Lihat juga Majid Fakhri, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah* (Beirut, Dar al-Masyriq, 1986), hal. 225.

²⁷ Ibn Sina, *Aḥwal an-nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā*, terj. *Psikologi Ibn Sina*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), hal. 63.

²⁸ Ibn Sina, *Aḥwal an-nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'ihā wa Ma'adihā*, terj. *Psikologi Ibn Sina*, hal. 68

²⁹ Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology* (London, Oxford University, 1952), hal. 196.

³⁰ Fazlur Rahman, *Avecenna's Psychology*, hal. 197.

Ketiga, nafs insāni (jiwa manusia) atau akal. Jiwa rasional mencakup daya-daya yang khusus pada manusia. Jiwa rasional melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal.³¹ Tingkatan akal merupakan jiwa tertinggi yang mempengaruhi kesempurnaan manusia. Pada jiwa akal terdapat dua daya, yaitu daya akal praktis dan teoritis.³² Secara teoritis, akal mempengaruhi paradigma manusia untuk menganalisa segala sesuatu secara kritis, sehingga setiap individu dapat memahami kebenaran eksistensi berdasarkan benar dan salah.³³

Pada dasarnya, Mullā Ṣadrā meyakini bahwa jiwa manusia memiliki tingkatan, sebagaimana pandangan para pemikir Muslim sebelumnya. Namun Mullā Ṣadrā memandang bahwa setiap daya dalam jiwa saling bekerja sama dan saling membutuhkan untuk menyempurnakan eksistensi jiwa manusia, oleh karena Mullā Ṣadrā memandang bahwa setiap fakultas memiliki kesempurnaan dan kebahagiaan.

C. Prinsip Ontologi Mullā Ṣadrā

Prinsip ontologi Mullā Ṣadrā merupakan sebagai basis untuk mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan manusia. Adapun konsep-konsep inti dari pemikiran Mullā Ṣadrā seperti konsep *Al-Ashlah al-Wujud*, *Tasykik al-Wujud* dan *Harakah al-Jawhariyah*

1. Kemendasaran Wujud (*al-Ashlah al-Wujud*)

Pembahasan *al-ashlah al-wujud* dilatarbelakangi oleh pemahaman manusia terhadap dua eksistensi (pola perwujudan), yaitu eksistensi (wujud) dan kuintas (mahiyah).³⁴ Dan manakah diantara keduanya yang menjadi efek? Pemahaman manusia mengenai eksistensi dan kuintas diperoleh melalui hasil persepsi pancaindra terhadap objek-objek pengetahuan

³¹ Ibn Sina, *Ahwal an-nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'ih wa Ma'adiha*, terj. *Psikologi Ibn Sina*, hal. 68-72.

³² Ibn Sina, *al-Mabdā wa al-ma'ād*, hal. 141, Lihat juga Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 226.

³³ juga Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 226

³⁴ Syaifan Nur, *Mulla Sadra Pendiri Mazhab Al-hikmah Al-muta'aliyah* (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 65.

direalitas.³⁵ Para filsuf Muslim memiliki pandangan yang berbeda-beda mengenai persepsi manusia terhadap realitas. Sebagian filsuf Muslim memandang bahwa persepsi manusia dipengaruhi oleh eksistensi dan sebagiannya lagi memandang persepsi manusia dipengaruhi oleh kuiditas.³⁶

Para filosof sebelum Mullā Ṣadrā telah membahas persoalan ini, seperti filsuf yang berasal dari aliran Paripatetik yaitu Al-Farabi, Ibn Sina dan aliran Iluminasi, seperti Suhrawardi dan Mir Damad. Aliran Iluminasi meyakini persepsi manusia dipengaruhi oleh kuiditas, ini dikategorikan sebagai penganut *Ashalatul Mahiyah*.³⁷

Para pendukung *Ashalatul Mahiyah* berpandangan bahwa mahiyah merupakan sumber dari segala efek dan hakikat nyata dari realitas. Sebaliknya pandangan tersebut ditolak oleh para pendukung *Ashalatul Wujud* yang melihat wujud sebagai sumber efek dan merupakan hakikat dari realitas.³⁸ Adapun argumentasinya ialah mahiyah (kuiditas) dari suatu entitas jelas berbeda dengan wujudnya.³⁹

Ketika seseorang berpikir tentang suatu entitas maka seketika terbentuk dua konsep di dalam pikirannya. Pertama, kuiditasnya yang diketahui melalui pertanyaan: apa itu? (mahiyah).⁴⁰ Kedua adalah eksistensinya (wujud) yaitu melalui pertanyaan: adakah itu?⁴¹ Ketika seseorang berpikir tentang kucing, maka ia dapat membedakan di dalam pikirannya ide tentang kucing atau kuiditasnya yang meliputi bentuk, warna,

³⁵ Kholid al-Walid, *Epistemologi Mulla Shadra: Ittihād al-āqil wa al-mā'qul* (Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 2004), hal. 102

³⁶ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah Taqi Mizbah Yazdi*, hal. 197

³⁷ Fauzan Adhim, *Filsafat Islam: Sebuah Wacana Kefilsafatan Klasik Hingga Kontemporer* (Malang: Literasi Nusantara Abadi, 2018), hal. 35.

³⁸ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hal. 82.

³⁹ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 83.

⁴⁰ Haris Riadi, *Hikmah al-Isra'iyah: Mentelaah Sisi Eksistensialisme Teosofi Transenden Mulla Shadra*, *Jurnal Buletin Mitsal*, vol. 2 (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), hal. 121.

⁴¹ Haris Riadi, *Hikmah al-Isra'iyah: Mentelaah Sisi Eksistensialisme Teosofi Transenden Mulla Shadra*, hal. 121.

berat, tinggi, dan kategori-kategori lain yang tercakup dalam esensi. Di samping itu, konsep lainnya yaitu keberadaan atau eksistensi kucing tersebut. Di dalam pikiran, kuitas terpisah dari eksistensinya, artinya seseorang berpikir tentang kuitas suatu entitas tanpa mempertimbangkan apakah eksistensinya ada atau tiada.⁴²

Pada realitas eksternal, kuitas dan eksistensi itu menyatu. Keduanya bukanlah dua komponen yang terpisah.⁴³ Setelah dilihat adanya perbedaan antara entitas pada realitas eksternal yang memberikan efek dan kuitas entitas dalam alam mental yang tidak memberikan efek. Perbedaan efek itu muncul karena eksistensi (wujud) dan entitas itu tidak dapat masuk kedalam alam mental. Alam mental hanya menangkap alam kuitas eksistensi. Suatu pandangan yang dinisbahkan yaitu Suhrawardi menyatakan bahwa esensi atau kuitaslah yang merupakan sumber efek.⁴⁴

Argumentasinya yang benar-benar tampak pada realitas eksternal adalah kesesuatuan dari realitas itu yang tidak lain adalah esensinya.⁴⁵ Sedangkan eksistensinya ada setelah adanya esensi tersebut. Dari sini Suhrawardi meyakini bahwa wujud hanya ada dalam mental yang tidak memiliki realitasnya di luar.

Berbeda dengan Suhrawardi, menurut Mullā Ṣadrā, prediksi wujud atas mahiyah tidak dapat dilakukan, karena wujud memiliki pengandaian yang lebih primer ketimbang mahiyah. Maksudnya, sebelum kesesuatuan (mahiyah) diidentifikasi, tentu yang lebih dahulu untuk dipastikan adalah apakah sesuatu itu ada (wujudnya). Oleh karena itu, wujud lebih prior ketimbang mahiyah. Dalam *Kitāb al-Masyā'ir*, Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa “wujud adalah sesuatu yang fundamental pada setia yang ada, ia merupakan realitas

⁴² Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Mutāīyah fī as-fāral-aqliyah al-arba'ah*, jilid 1, hal. 67.

⁴³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal. 181.

⁴⁴ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 85.

⁴⁵ Farah Ramin, *Mulla Sadra and Transcendent: The Principles of Mulla Sadra's Philosophy*, vol. 1 hal. 119

(hakikah) dan segala sesuatu selainnya hanyalah refleksi, bayangan, atau penyerupaan”.⁴⁶

Sebagaimana dijelaskan di atas, Suhrawardi yang disebut sebagai pendukung *ashalatul mahiyah*, lawan dari *ashalatul wujud*, berdasarkan keyakinannya pada argument berikut: “Jika yang utama dan real tersebut adalah wujud, maka yang mewujud di luar adalah wujud. Wujud tersebut pastilah memiliki atribut kewujudan dan sesuatu yang mewujud pastilah terdapat pada dirinya wujud sehingga terjadi regresi (*tasalsul*), dan regresi adalah tidak mungkin terjadi. Selain alasan yang dikemukakan Syaikh Isyraq, penolakan terhadap wujud sebagai realitas yang utama didasarkan bahwa karena wujud merupakan konsep yang paling umum dibandingkan dengan sesuatu, wujud sebenarnya tidak lebih sebagai konsep sekunder (*ma'qul al-tsani*).⁴⁷

Pandangan tersebut ditolak oleh Mullā Ṣadrā. Mengamini pendapat Mullā Ṣadrā, Thabataba'i mengemukakan argument bahwa wujud mewujud (secara eksternal), tetapi wujudnya wujud dengan zatnya sendiri, sehingga tidak menyebabkan regresi.⁴⁸ Disamping merupakan sesuatu yang nyata, wujud adalah sesuatu yang positif, jelas dan tertentu, sedangkan mahiyah adalah bersifat sama-samar, gelap, tidak tertentu, negatif dan tidak rill. Karena mahiyah tidak ada pada diri mereka sendiri, maka apapun yang mereka miliki adalah berkat kesamaan mereka dengan wujud. Sedangkan wujud adalah nyata dengan sendirinya, karena mereka merupakan manifestasi dari hubungan mereka dengan realitas absolut.⁴⁹

Tentang hal ini Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa: “mahiyah-mahiyah, selama mereka tidak disinari oleh cahaya wujud,

⁴⁶ Mullā Ṣadrā, *Kitāb al-Masyāir*, dalam Henry Corbin, *Le Livre Des Penetration Metaphysiques*, hal. 4.

⁴⁷ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla*, hal. 35. Lihat juga, Rahman, *Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 35.

⁴⁸ Thabatabai, *Bidayah al-Hikmah: Buku Panduan Peneliti Muda*, Ibn Arabi & Mulla Sadra (Jakarta: Corner, 2011), hal. 4.

⁴⁹ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (New York: State University of New York Press, 1975) hal. 30

bukan merupakan sesuatu yang bisa menyatakan oleh pikiran sebagai ada atau tidak ada. Mereka tetap berada didalam persembunyian mereka yang asli dan ketidakberadaan mereka yang orisinal secara abadi. Tidak bisa dikatakan bahwa mereka adalah mereka sebagaimana adanya, dan bukan selain mereka. Di pihak yang lain, wujud-wujud adalah hubungan-hubungan yang murni, pikiran tidak bisa memahami mereka, sekalipun mereka dipandang sebagai hasil dari hubungan dengan Pencipta mereka, karena mereka tidak memiliki wujud yang terpisah. Akan tetapi, berbeda dari mahiyah-mahiyah, wujud yang mungkin ini adalah realitas-realitas yang konkrit, yang tidak dipengaruhi oleh ketidakpastian, dan merupakan wujud yang murni, tanpa campuran mahiyah-mahiyah dan cahaya-cahaya yang sederhana, tanpa kegelapan apapun.⁵⁰

Dalam *Hikmah al-Muta'aliyah* dikutip oleh Mullā Ṣadrā, Suhawardi mengemukakan bahwa jika wujud dianggap sebagai sifat yang riil daripada mahiyah, maka keberadaan wujud harus didahului oleh mahiyah dalam proses kebersatuan.⁵¹ Mullā Ṣadrā membantah argumen tersebut, menurutnya mahiyah pada dirinya sendiri bukanlah merupakan suatu yang positif, dalam realitas eksternal, mahiyah bersifat netral yang berarti bisa ada maupun tidak ada, dan yang ada adalah suatu bentuk dari wujud.⁵²

Ketika bentuk wujud ini dihadirkan pada pikiran, pikiranlah yang mangabstraksikannya sebagai mahiyah, sedangkan wujud terlepas darinya. Pikiranlah yang menganggap mahiyah sebagai realitas dan wujud hanyalah suatu aksiden. Hal ini disebabkan oleh dasar dari seluruh keputusan mental adalah mahiyah, bukan wujud.⁵³

Mullā Ṣadrā tidak pernah meragukan segala sesuatu yang nyata, terutama yang ada dihadapan kita. Semuanya bukanlah

⁵⁰ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hal 87.

⁵¹ Mullā Ṣadrā, *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, jilid 1, hal 54-55.

⁵² Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 32.

⁵³ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, hal. 33.

ilusi melainkan memiliki properti yang riil. Disamping itu, kita juga tidak bisa menolak kenyataan bahwa apa yang tampak bagi kita tersebut pada dasarnya satu di realitas eksternal. Sedangkan adanya pemisahan antara wujud dan mahiyah hanya terjadi pada alam mental.⁵⁴ Misalkan api, pada realitas eksternal memiliki efek membakar sedangkan api yang ada dalam alam mental tidak membakar.

Pertanyaannya, apakah yang menyebabkan perbedaan efek diantara keduanya? Jawabannya ialah jika bukan mahiyah api berarti wujud api. Jika mahiyah yang menjadi sumber efek membakar pada api di alam eksternal, lantas mengapa tidak terjadi efek api di alam mental? Hal itu karena mahiyah sebagaimana mahiyah tanpa melibatkan wujudnya tidak memiliki perbedaan diantara kedua alam tersebut.⁵⁵

Berbeda halnya dengan wujud, wujud hanya benar-benar eksis pada realitas eksternal sementara wujud pada alam mental bukan lagi sejatinya wujud. Wujud pada alam mental telah menjadi konsep wujud yang tidak lain mahiyah juga.⁵⁶ Kesimpulannya, karena api yang memberi efek itu ada pada realitas eksternal dan wujud sejatinya hanya pada realitas eksternal maka wujudlah yang menjadi sumber efek membakar pada api. Itu juga berarti wujud pada realitas eksternal itulah yang muncul mahiyah, yang hakikatnya manyatu dengan wujud pada realitas eksternal tersebut. Dengan demikian, wujudlah yang *ashil* sementara mahiyah bersifat *'itibar* (relatif).⁵⁷

Argumentasi lain yang diajukan oleh Mullā Ṣadrā ialah *pertama*, mahiyah dalam posisi *mumkin* (*mahiyah mumkinah*) pada esensinya dari sisi ia sebagaimana ia, bukan wujud bukan ketiadaan (*fi haddi dzatī ha min haitsu hiya illa hiya la*

⁵⁴ Muhammad Husein Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah, Ibn Arabi and Mulla Sadra*, hal. 3.

⁵⁵ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), hal. 66.

⁵⁶ Muhammad Husein Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah, Ibn Arabi and Mulla Sadra*, hal. 17.

⁵⁷ Muhammad Husein Tabātabāī, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 16.

mawjûdah wa la ma'dûmah). Maksudnya adalah mahiyah *mumkinah* berada pada penisbatan yang setara antara wujud dan ketiadaan.⁵⁸ penisbatan yang setara ini merupakan *haml al-awwalî* yang *tsubûtnya* ada pada alam mental.

Namun ketika mahiyah ingin mewujudkan pada realitas eksternal, ia memerlukan sebab untuk merealisasikan dari *mumkin* menuju *wajib*. Dengan kata lain ketika kita ingin melihat *misdaq* mahiyah maka mahiyah memerlukan sebab untuk mewujudkan. Itu karena mahiyah pada realitas eksternal memerlukan *al-hamlu al-syâi'* yaitu mahiyah memerlukan syarat wujud untuk terealisasi pada relitas eksternal.⁵⁹ Oleh karena itu, keberadaannya bergantung pada sebab *wujud*. Ketiadaan pada dasarnya dibatasi oleh ketiadaan wujud sebab. Dengan demikian, karena wujud yang menjadi sebab akan keberadaan mahiyah maka wujudlah yang menjadi sumber efek sedangkan mahiyah bersifat *'itibari*.

Kedua, sebagaimana yang dijelaskan diatas bahwa yang setara (*mutasawi al-nisbah*) antara wujud dan ketiadaan (*'adam*). Ketika mahiyah masih berada pada batas antara ketiadaan dan wujud dan belum ditegaskan pengangkatannya menuju posisi wujud maka keberadaan mahiyah bertentangan dengan prinsip hukum identitas.⁶⁰ Maksudnya, mahiyah tidak akan pernah memiliki properti karena ketiadaan wujud. Dengan demikian, wujudlah pada dasarnya yang memberi prinsip identitas pada mahiyah dengan mengeluarkannya dari batas ketiadaan (*hadd al-Istiwa'*) menuju posisi (*marhalah*) wujud sehingga mahiyah nyata.⁶¹ Oleh karena itu meski pada alam

⁵⁸ Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyah: Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah* (Tehran: Muassasah al-Hadiy li al-Nasyri wa al-Tauzi, 2000) hal. 524.

⁵⁹ Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyah: Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah*, hal. 526

⁶⁰ Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyah: Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah*, hal 527.

⁶¹ Abdul Jabbar Rifa'i, *Durus fi al-Falsafah al-Islamiyah: Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah*, hal 527

mental mahiyah tetap menampati batas antara ketiadaan dan wujud, pada realitas eksternal dapat dipastikan bahwa wujud lebih fundamental dari mahiyah karena mahiyah menjadi ilusi tanpa dinisbahkan kepada wujud.⁶²

Menurut Mullā Ṣadrā, wujud itu satu dan bergradasi berdasarkan tingkat intensitasnya. Tingkat intensitas itu terjadi berdasarkan derajat manifestasinya. Seperti halnya dengan cahaya yang memiliki satu esensi yaitu esensi cahaya namun berbeda intensitasnya. Analogi ini kemudian di berlakukan atas konsep wujud yang berposisi sebagai subjek yang fundamental (*ashil*) yang diberikan predikat dengan berbagai mahiyah hasil dari respektif akal (*'itibari*).⁶³ Dengan demikian, sebagaimana telah dinyatakan diatas, mahiyah hanyalah respektif akal (*'itibari*) wujudlah yang menjadi hakikat dan sumber efek karenanya wujud bersifat *ashil*.⁶⁴

2. Gradasi Wujud (*Tasykik al-Wujud*)

Prinsip *tasykik al-wujud* atau gradasi wujud merupakan sebuah lanjutan dari tema *al-ashlah al-wujud*. Prinsip ini menjelaskan hubungan antara ketunggalan dan pluralitas wujud.⁶⁵

Dalam perspektif *al-Hikmah al-Muta'aliyah*, wujud merupakan suatu realitas tunggal yang dalam ketunggalannya memiliki tingkatan dan bergradasi. Gagasan ini berlawanan dengan filsafat paripatetik yang beranggapan bahwa wujud-wujud di alam secara esensial berbeda satu dengan lainnya dan tidak memiliki unsur kesamaan. Yang ada di alam adalah kejamakan maujud bukan kesatuan wujud.⁶⁶ Dalam hal ini di pertegaskan bahwa wujud tidak hanya satu atau tunggal, tetapi

⁶² Muhammad Husein Tabataba'i, *Bidayah al-Hikmah*, hal.16.

⁶³ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia* (Great Britain, TJ Press Limited, 1996), hal. 279.

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, hal. 281.

⁶⁵ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M. T. Misbah Yazdi: Studi atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud dan Filsafat Ketuhanan*, hal. 215

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra* (Bandung: Pustaka, 2000), hal. 45

juga beragam atau plural, merentang dalam suatu gradasi atau hirarki, dari wujud Tuhan hingga eksistensi pasir di pantai. Setiap tingkatan wujud yang lebih tinggi mengandung semua realitas yang termanifestasi pada tingkat dibawahnya.⁶⁷

Bagi Mullā Ṣadrā, wujud adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi atau tahap yang berbeda.⁶⁸ Misalnya, mahiyah al-Nur, dapat dibandingkan bahwa semuanya adalah cahaya, terdiri dari cahaya matahari, lilin, lampu, semuanya adalah cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda, muncul dalam manifestasi dengan kondisi yang berbeda. Konsep kesejatian wujud bersifat plural perspektif Ibnu Sina memiliki perbedaan dengan pandangan Mullā Ṣadrā bahwa kesejatian wujud bermakna satu yang bertingkat-tingkat.

Menurut Mullā Ṣadrā, wujud merupakan sumber efek bagi setiap keberadaan entitas di realitas.⁶⁹ Prinsip gradasi Mullā Ṣadrā tidak berlaku pada mahiyah (kuiditas). Tetapi pada wujud (eksistensi), bukan pada esensi.⁷⁰ Hal ini dikarenakan kuiditas memiliki karakter berbeda secara totalitas sehingga tidak memiliki aspek kesamaan.⁷¹ Misalkan: dengan melihat wujud (eksistensi), kuiditas batu dengan ke-batu-annya secara totalitas berbeda dengan kuiditas kayu dengan ke-kayu-annya. Pada realitas eksternal terdapat perbedaan intensitas wujud. Ada wujud yang lebih kuat dan ada wujud yang lebih lemah.⁷² Misalnya, pada intensitas cahaya. Ada wujud yang lebih dahulu dan ada wujud yang lebih akhir. Misalnya, dalam kausalitas wujud sebab lebih awal dari pada wujud akibat. Ini semua bersifat hudhuri karena argument gradasi wujud didasarkan

⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hal. 916

⁶⁸ Haidar Bagir, *Filsafat Islam: Prinsip-prinsip Filsafat Hikmah* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), hal. 177.

⁶⁹ Sayyid Husain Thabāthabāi, *Bidāyah al-Hikmah*, hal. 13.

⁷⁰ Jalaluddin Rahmat, *Hikmah Muta'aliyah: Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd*, jurnal Al-Hikmah, no. 10, hal 72.

⁷¹ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal. 56.

⁷² Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal. 67.

pada persepsi yang bersifat hudhuri terhadap pluralitas realitas eksternal.⁷³

Sebagaimana teori kemendasaran wujud sebelumnya, bahwa segala realitas adalah wujud itu sendiri. wujud pada hakikatnya satu namun bergradasi. Dalam teori gradasi terdapat kaidah yang dinamakan dengan kaidah *al-imbkân al-ashrāf*, sesuatu yang lemah tidak mungkin berada pada sesuatu yang lebih kuat.⁷⁴ Oleh karena itu wujud yang kurang diadakan oleh pengada yang tingkat gradasi kewujudannya lebih tinggi dari yang bawahannya. Dimana sisi kekurangannya dilengkapi oleh yang lebih, tapi ia juga tidak berada di atas yang lebih. Jadi, status ontologisnya jelas, bahwa yang lebih sempurna tidak mungkin berada di bawah tidak sempurna.

Dalam filsafat jiwa Mullā Ṣadrā, sesuai dengan prinsip *tasykik al-wujud*, terdapat tingkatan-tingkatan kebahagiaan berdasarkan tingkatan kesempurnaan eksistensi jiwa dari setiap entitas (*maujudat*). Mullā Ṣadrā menyatakan⁷⁵: “Ketahuilah bahwa wujud itu kebahagiaan, kebaikan dan kesadaran. Dikarenakan wujudat itu bertingkat-tingkat dalam kesempurnaan dan kekurangannya, tentu akan niscaya, jika suatu wujud itu lebih sempurna pelepasannya dari ketiadaan, maka lebih banyak pula kebahagiaan yang terkandung di dalamnya. Dan sebaliknya jika lebih kurang keterlepasannya dari ketiadaan, maka ketercampurannya dengan derita semakin banyak pula. Puncak sempurnanya wujudat adalah *al-haqq al-awwal*, selanjutnya diikuti oleh *al-mufariqat al-aqliyah* dan setelahnya jiwa-jiwa. Paling rendahnya wujudat adalah materi pertama (*al-hayūla al-ūla*), waktu (*al-zamān*), dan gerak (*al-harakah*)...”

Sebagaimana diisyaratkan dari pernyataan di atas, tingkatan wujudat meniscayakan tingkatan kebahagiaan, yakni pada

⁷³ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), hal. 101.

⁷⁴ Zahroh Akiedh, *Landasan Filosofis Gerak (al-Harakah) dalam Pemikiran Muhammad Husayn Tabātabā'ī*, (Jakarta: STFI Sadra, 2016), hal. 32.

⁷⁵ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid 9, hal 121.

tingkatan wujud jiwa, karena wujud daya-daya intelektual jiwa lebih mulia dibandingkan dengan daya jiwa-jiwa lainnya, seperti hewaniah, syahwat dan amarah yang merupakan daya jiwa binatang.⁷⁶ Mullā Ṣadrā menjelaskan kesempurnaan jiwa melalui gerak substansi atau *al-Harakah al-Jawhariyah* yang akan dibahas pada pembahasan selanjutnya

3. Gerak Substansi (*al-ḥarakah al-jawhariyah*)

Teori gerak substansi atau *al-harakah al-jawhariyah*, adalah sumbangan orisinal Mullā Ṣadrā. Ajaran ini merupakan uraian lebih lanjut dari pandangan Mulla Sadra bahwa gradasi wujud tidak bersifat statis tetapi dinamis, bergerak dari eksistensi tingkat rendah menuju eksistensi tingkat tinggi.⁷⁷ Mullā Ṣadrā memperlihatkan bahwa berdasarkan prinsip-prinsip Aristotelian tentang materi dan bentuk, harus diterima bahwa substansi alam semesta senantiasa bergerak, tidak pernah terdapat kekonstanan sesaat dan keseragaman bentuk dalam substansi alam.⁷⁸ Aksiden-aksiden terdiri dari 9 kategori, sebagai fungsi dan 1 substansi, juga berada dalam gerak. Menurut Mullā Ṣadrā, alam sama dengan gerak, dan gerak sama dengan penciptaan dan pemusnahan yang tidak henti-henti untuk berjalan secara terus menerus.⁷⁹

Kontribusi Mullā Ṣadrā dalam gerakan substansi melengkapi para filosof sebelumnya terutama Ibn Sina, dimana berpendapat bahwa gerakan hanya terjadi pada empat kategori aksiden yaitu kuantitas (*kammiya*), kualitas (*kaiḥiyat*), posisi (*wadh'*), dan tempat (*'ayn*).⁸⁰ Dengan kata lain, substansi tidak

⁷⁶ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, hal. 122.

⁷⁷ Syaifan Nur, *Mulla Sadra Pendiri Mazhab al-Hikmah Al-Muta'aliyah*, hal. 87.

⁷⁸ Syaifan Nur, *Mulla Sadra Pendiri Mazhab al-Hikmah Al-Muta'aliyah*, hal. 88

⁷⁹ Janis Esots, *Mullā Ṣadrā's Teaching on Wujūd: A Synthesis of Mysticism and Philosophy* (Tallinn: Tallinn University, 2007), hal. 79

⁸⁰ Janis Esots, *Mullā Ṣadrā's Teaching on Wujūd: A Synthesis of Mysticism and Philosophy*, hal. 80.

berubah, akan tetapi hanya empat kategori aksiden yang berubah. Berdasarkan empat kategori tersebut, dapat diketahui bahwa tempat paling jelas bergerak dan berubah dari satu posisi ke posisi lain, misalnya mobil x dari posisi a ke posisi b.⁸¹ Substansi (*jauhar*) dalam pandangan ini bersifat tetap, karena hanya terjadi perubahan dan gerakan pada empat kategori tersebut, keberadaan utama jika terjadi perubahan pada substansi adalah ketidakmungkinan melakukan penempatan terhadap sesuatu.

Menurut Mullā Ṣadrā, tidak mungkin gerakan hanya terjadi pada aksiden (*‘ardh*) karena aksiden selalu bergantung pada substansi, sehingga jika terjadi gerakan pada aksiden tersebut, jelas menunjukkan gerakan yang terjadi pada substansi.⁸² Yang dimaksud dengan Mullā Ṣadrā dalam gerakan trans-substansial (*harakah Jawhariyah*) adalah perjalanan atau perpindahan dari dari sebuah substansi ke substansi lainnya, sehingga substansi mejadi rute perpindahan substansi tersebut.⁸³ Misalnya, gerak yang dialami oleh makanan yang kemudian dikonsumsi oleh manusia, kemudian dikeluarkan dan menyatu menjadi tanaman, setelah itu dimakan oleh hewan, demikian seterusnya, sehingga menyempurna sampai pada tingkatan yang paling utama yaitu kualitas manusia. Yang menjadi dalih penjelasan terjadinya gerak substansial (*harakah al-jawhariyah*) adalah perjalanan substansi dalam substansi.⁸⁴ Substansi menjadi tempat bagi

⁸¹ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005), hal. 75

⁸² Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2005), hal. 81.

⁸³ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi (Filsafat Iran Kontemporer) Studi Atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud, dan Filsafat Ketuhanan* (Jakarta, Sadra Internasional Institute, 2011), hal. 238

⁸⁴ Para filsuf memiliki perbedaan pandangan terhadap kategori (*maqūlah*). Bagi peripatetic meyakini bahwa kategori ada 10, yakni substansi (*jawhar*), kuantitas (*kam*), kualitas (*kaif*), posisi (*wad'*), tempat (*ain*), waktu (*matā*), kemampuan (*jidah*), relasi (*idāfah*), aktif (*af'al*), pasif (*infi'al*). Sebagian mengatakan ada empat, yakni substansi (*jawhar*), kuantitas (*kam*), kualitas (*kaif*), dan hubungan (*nisbah*). Kemudian Suhrawardi meyakini ada lima kategori, yaitu substansi (*jawhar*), kuantitas (*kam*), kualitas (*kaif*), dan hubungan (*nisba*). Lihat Thabātabā'ī, *Nihāyah al Hikmah* dan

dirinya dan menjadi tempat bagi substansi, karena yang sesungguhnya yang digerakkan pada seluruh jenis gerakan adalah substansinya, bukan selainnya.⁸⁵

Salah satu bentuk nyata terjadi pada gerak trans-substansial (*al-harakah al-jawhariyah*) dapat dilihat di seputaran kehidupan, misalnya terjadi gerakan pada makanan. Sebagaimana yang dijelaskan Ridā al-Sadr:

“Kita mengasumsikan bahwa substansi yang dimakan (*gadhā*) manusia adalah substansi padat (*jawhar jamadi*). Maka jika manusia makan, ia telah berjalan kepada perjalanan kesempurnaan serta manjadi tanaman (*nabāt*), hingga mencapai tingkatan tertinggi darinya yakni masuk pada tingkatan hewan, hingga substansinya manjadi substansi hewani, itu merupakan gerakan pada kategori substansi (*maqūlat jawhar*). Kemudian berlanjut pada tingkatan hewan hingga tingkatan manusia, sehingga substansinya manjadi manusia, kemudian berjalan pada manusia. Maka penggerak pada gerakan sempurna (*harakah kamaliyah*) adalah substansi padat yang dimakan (*jawhar al-jamādī al-gudhā’i*). sesungguhnya ia benar-benar malakukan perjalanan yang melintasinya (*qat*) penyempurnaan, yakni tumbuhan dengan derajatnya, kemudian hewan dengan tingkatannya, kemudian manusia, hingga seluruh *jawhar*. Dengan kata lain, perpindahan makanan (*gidhā’*) kepada sperma (*nutfah*) melalui perjalanan penyempurnaan, termasuk juga sperma (*nutfah*) hewan, merupakan gerak trans-substansial yang dengan perjalanan tersebut manjadikan makanan (*gidhā’*) substansi sempurna (*jawhar kamāli*), yakni manusia.”⁸⁶

Ta’līq Sabzawari, (Qum: Muassisah al-Nashr al-Islāmi, 1428 H.Q) Jil. 1, hal. 150-152.

⁸⁵ Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi (Filsafat Iran Kontemporer) Studi Atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud, dan Filsafat Ketuhanan*, hal. 238.

⁸⁶ Reza Sadr, *al-Falsafah al-‘Ulyā* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Libānānī, 1986), hal. 240-241. Lihat juga Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah*

Agumentasi Mullā Ṣadrā tentang membuktikan gerak juga terjadi pada substansi, jika substansi dan aksiden (kualitas, kuantitas, waktu dan tempat) tidak mengalami gerak atau suatu perpindahan, maka mustahil terjadi perubahan status, keadaan dan atribut keduanya. Substansi sebagai penggerak bagi aksiden diarealitas. Substansi senantiasa merefleksikan aksiden untuk mengalami suatu perpindahan dan perubahan.⁸⁷ Gerak substansi dan aksiden disebabkan oleh hubungan keduanya untuk mencapai kesempurnaan.

Argumentasi lainnya bahwa gerak yang terjadi pada aksiden bisa menjadi pembuktian atas gerak substansi. Berdasarkan prinsip kausalitas, bahwa setiap yang bergerak membutuhkan sebab. Jika gerak terjadi pada aksiden, sedangkan keberadaan aksiden bergantung pada substansi, maka substansi yang menjadi sebab atas aksiden pun akan ikut bergerak.⁸⁸ Mullā Ṣadrā memandang bahwa mustahil aksiden berubah tanpa gerak dari substansi. Individu melihat bahwa dalam dunia eksternal perubahan benda material dan keadaan yang satu kepada keadaan yang lain.⁸⁹ Seperti, buah apel kembali dari hijau tua ke hijau muda, kemudian kuning, lalu menjadi merah. Ukuran rasa, berat juga mengalami perubahan. Karena eksistensi aksiden bergantung pada eksistensi substansi, maka perubahan aksiden akan menyebabkan perubahan pada substansi juga. Semua benda material bergerak, gerakan ini berasal dari penggerak pertama yang immaterial, menuju kesempurnaan yang non-material dan berkembang menjadi suatu non-materil.⁹⁰

Yazdi (*Filsafat Iran Kontemporer*) *Studi Atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud, dan Filsafat Ketuhanan*, hal. 238.

⁸⁷ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's*, hal. 75.

⁸⁸ Gharawiyani, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 212.

⁸⁹ Yanis Eshots, *Substantial Motion and New Creation in Comparative Context* (United State: Journal of Islamic Philosophy, 2010), hal. 81

⁹⁰ Yanis Eshots, *Substantial Motion and New Creation in Comparative Context*, hal.82

Dengan teori *al-harakah al-jauhariyah*, Mullā Ṣadrā menunjukkan bahwa manusia memiliki substansi yang bersifat immaterial yang dipahami sebagai jiwa. Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa tingkatan perkembangan jiwa tersebut bergerak, melalui gerakan substansi, melintasi beragam level dan tingkatan wujud hingga akhirnya menyempurna, terbebas dari materi dan menikmati kehidupan abadi.⁹¹ Berdasarkan pada teori ini, maka jiwa bermula dari wujud materi kemudian maju dengan gerak substansi menuju beberapa tingkatan wujud. Jiwa merupakan entitas atau maujud yang memiliki tingkatan-tingkatan yang berbeda-beda, dan dengan gerakan substansi berpindah dari satu tingkatan ke tingkatan lainnya.⁹²

Pembahasan gerak akan mempengaruhi kesempurnaan jiwa. Jiwa dengan gerak substansi menyempurnakan diri sehingga menjadi entitas immaterial (*mujarrad*) dalam tingkatan esensi dan dari potensialitas menyempurnakan diri menuju tingkatan aktualitas.⁹³ Atau dimana kesempurnaan merupakan gerakan yang mengeluarkan sesuatu dari potensial ke aktual. Itulah yang disebut dengan kesempurnaan pertama.

Gerakan pada dirinya merupakan kesempurnaan. Karena kesempurnaan ada pada sesuatu secara potensial yang kemudian mengeluarkannya ke aktualitas.⁹⁴ Secara sederhana, jiwa pada hakikatnya satu, akan tetapi memiliki berbagai tingkatan. Pada setiap tingkatan jiwa memerankan tindakannya dengan dirinya sendiri secara harmonis. Kesempurnaan jiwa bersifat bertahap yang memungkinkan manusia untuk mengaktualkan kesempurnaan jiwanya setelah alam materi.

⁹¹ Kerwanto, *Manusia dan Kesempurnaannya: Telaah Psikologi Transendental Mulla Shadra*, Jurnal vol. 5 (Jakarta: PTIQ, 2015), hal. 138.

⁹² Syaifan Nur, *Mulla Sadra Pendiri Mazhab al-Hikmah Al-Muta'aliyah*, hal.92.

⁹³ Kerwanto, *Manusia dan Kesempurnaannya: Telaah Psikologi Transendental Mulla Shadra*, hal. 138.

⁹⁴ Hasan Zādeh Amūli, *Uyūn Masā'il Al-Nafs wa Sharh al 'Uyūn fī Sharh al 'Uyūn* (Tehran: Mussisah Intishārāt Amīr Kabīr, 1385), hal. 97.

Hubungan harakah juga erat hubungannya dengan gradasi. Dimana dalam gradasi terdapat perbedaan tingkatan, begitupun dengan harakah. Kemudian dalam gradasi maujud bergerak secara gradual (*tadrīj*), begitu juga dengan harakah. Sehingga kesempurnaan jiwa tidak akan terjadi jika tidak bisa menerima ketiga prinsip yang fundamental ini. Mulai dari kemendasaran wujud (*al-Ashâlah al-Wujud*), gradasi wujud (*Tasykik al-Wujud*), dan gerak trans-subtansial (*al-ḥarakah al-Jawhariyah*).

D. Ragam Kebahagiaan Insan

Kebahagiaan merupakan suatu yang baik, artinya mencakup ketentraman dan ketenangan, baik itu diketahui secara internal maupun eksternal. Ketenangan dan ketentraman merupakan unsur mutlak dalam menciptakan kebahagiaan. Berikut ini penjelasan tema berbagai kebahagiaan insan:

1. Ragam Kebahagiaan

a. Ragam Kebahagiaan Pandangan Para Filosof Muslim

Ada beberapa komponen atau instrument kebahagiaan dapat diidentifikasi secara objektif ke dalam beberapa hal berikut, yaitu:⁹⁵ terpenuhinya kebutuhan fisiologis (material), terpenuhinya kebutuhan psikologis (emosional), terpenuhinya kebutuhan sosial dan terpenuhinya kebutuhan spiritual. Apabila keempat kebutuhan tersebut dapat dipenuhi secara seimbang, dapat dipastikan bahwa seseorang merasakan kebahagiaan hidup. Jadi kata kunci adalah terdapatnya keseimbangan hidup seseorang.

Para filosof muslim membedakan adanya tiga tingkatan kebahagiaan, yaitu⁹⁶: *Pertama*, kebahagiaan yang bersifat jasmani. *Kedua*, yang lebih tinggi dan lebih memuaskan, ialah kebahagiaan yang bersifat intelektual, yakni

⁹⁵ Jalaluddin Rakhmat *Meraih Kebahagiaan* (Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2008), hal. 99, Lihat juga, Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan* (Bandung: Serambi, 2010), hal. 100

⁹⁶ Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 203.

penguasaan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, yang merupakan kebahagiaan puncak (hakiki), adalah kebahagiaan yang bersifat spiritual. Kebahagiaan ini sering disebut kebahagiaan yang bersifat Ilahi, atau sebagaimana sebagian filosof menyebutnya kebahagiaan puncak ini dengan peraihan cinta Ilahi. Akan tetapi hal ini kemudian di pahami bahwa tingkat kebahagiaan yang satu menegaskan pentingnya kebahagiaan yang lain.⁹⁷

Mulyadhi Kartanegara dalam bukunya *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*⁹⁸, mengkategorikan kebahagiaan dalam pemikiran Ibn Miskawaih dalam lima bagian atau jenjang kebahagiaan yang diperoleh dan dirasakan manusia. Jenjang *pertama*, kebahagiaan fisik atau sensual, yang biasa juga dikenal dengan kesenangan (*pleasure*). Kebahagiaan ini sering dipandang oleh manusia satu-satunya kebahagiaan, misalnya ada yang beranggapan kalau kaya pasti akan bahagia.

Jenjang *kedua*, kebahagiaan mental, kebahagiaan yang mungkin masih berkaitan dengan indra lahir, tetapi utamanya dengan indra batin. Kesenangan mental yang sesungguhnya bisa ditemukan dalam kebahagiaannya imajiner, yaitu kebahagiaan pada tingkat imajinasi, oleh filsuf Muslim dipandang sebagai salah satu indra batin.⁹⁹ Misalnya, imajinasi yang dilakukan oleh pelukis untuk menghasilkan suatu karya seni, menimbulkan kebahagiaan tersendiri, terutama bagi dirinya dan pecinta seni.

Ketiga, kebahagiaan intelektual atau kebahagiaan yang diperoleh manusia dari pengetahuan.¹⁰⁰ *Keempat*, kebahagiaan moral, salah satu bentuk kebahagiaan moral

⁹⁷ Ibn Miskawaih, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Tathīr al-A'rāq*, hal. 93.

⁹⁸ Mulyadhi Kartanegara, bukunya *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2005), hal. 70-75

⁹⁹ Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Filsafat Etika*, terj. Helmi Hidayat dari *Tahdzib al-Akhlak*, hal. 65.

¹⁰⁰ Mulyadhi Kartanegara, bukunya *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, hal. 73.

dalam konteks ilmu adalah rasa bahagia yang dicapai ketika telah mampu menerapkan ilmu (teoritis) dalam kehidupan sehari-hari.¹⁰¹

Dari aspek moral, orang baik adalah ia yang telah memiliki perilaku baik, dan bukan hanya mengetahui bahwa perilaku yang terpuji itu baik. Kebahagiaan dan ketenangan akan dirasakan oleh orang yang mengetahui jalan hidup yang baik sekaligus menjalani hidup yang baik. Jenjang *kelima*, kebahagiaan spiritual. Bagi Ibn Miskawaih, kebahagiaan moral memang tingkatan kebahagiaan yang tinggi, tetapi masih ada kebahagiaan yang tertinggi, yakni kebahagiaan spiritual.

Ibnu Miskawaih berpandangan bahwa kebahagiaan setiap eksistensi ada pada inti perilakunya yang ia lakukan atas dasar kesempurnaan dan keutuhan. Berdasarkan hal itu, maka kebahagiaan manusia ada pada perilaku kemanusiaan yang ia lakukan dan wujudkan kesempurnaannya, yaitu kemampuan membedakan, berpikir dan mengambil hikmah.¹⁰²

Ibn Sina melekatkan kebahagiaan pada jiwa di dalam kehidupan akhirat, ketika kebahagiaan berkaitan dengan badan di dalam kehidupan duniawi, maka ia menyebutnya kenikmatan. Setiap jiwa memiliki kenikmatan yang khusus.¹⁰³ Misalkan, kenikmatan daya syahwat adalah mengalirnya daya inderawi yang sesuai dengan panca indera eksternal, lalu kenikmatan daya kemarahan adalah keberuntungan, kenikmatan daya *waham* adalah harapan, dan kenikmatan daya hapalan adalah mengingat perkara-perkara masa lalu yang benar. Setiap daya jiwa ikut

¹⁰¹ Mulyadhi Kartanegara, bukunya *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, hal. 74.

¹⁰² Maskawaih, Abu Ali Ahmad bin Muhammad, *Tahdzīb al-Akhlāq* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1985), hal. 33-35.

¹⁰³ ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* diterjemahkan dari buku *Al-Dirāsāt an-Nafsāniyyah ‘inda al-‘Ulamā al-Muslīmīn* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal. 175

merasakan apa yang sesuai dan yang tidak sesuai dengannya yang merupakan kenikmatan dan kebaikan yang khusus.¹⁰⁴

Ibn Sina membagi kebahagiaan menjadi tiga, yaitu: 1. Kebahagiaan syahwat, 2. Kebahagiaan batin dan 3. Kebahagiaan intelektual. Dan Ibn Sina sangat memberi perhatian kepada jenis kebahagiaan yang menjadi kualitas jiwa.¹⁰⁵ Pembagian ini menjadi ragam tingkatan yang dicapai manusia. Dan Ibn Sina menyatakan bahwa kebahagiaan intelektuallah yang paling utama.¹⁰⁶

Kebahagiaan syahwat adalah kenikmatan yang lebih bersifat pada materi, seperti harta benda, kedudukan dan lain sebagainya. Kemudian kebahagiaan batin, seperti kemenangan, kemuliaan dan penghormatan. Kedua jenis kebahagiaan ini masih berhubungan dengan badan, sehingga ia bisa jadi menghilang dan juga manusia tidak akan berhenti mencari kebahagiaan ini, karena ketika ia menghilang maka yang timbul adalah kebutuhan atau keinginan, dalam hal itu maka manusia merasa menderita jika hal itu tidak ada pada dirinya. Bukan berarti sesuatu yang dimiliki manusia itu menjadi buruk pada dan ketika itu menjadi suatu utama pada dirinya.

Kebahagiaan intelektual menjadi yang lebih utama dibandingkan dengan kedua kebahagiaan tersebut, karena kebahagiaan kedua tersebut lebih bersandar pada indra dan terkadang menjadi sesuai dan tidak sesuai dengan kebahagiaan, dikarenakan masih adanya kontradiksi dalam objek-objek tersebut, sedangkan pada intelektual tidak ada kekurangan dan kontradiksi dalam dirinya karena

¹⁰⁴ Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* diterjemahkan dari buku *Al-Dirāsāt an-Nafsāniyyah ‘inda al ‘Ulamā al-Muslīmīn*, hal.176

¹⁰⁵ Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat*, vol. 4 (Qum: Nashr al-Balaghah, 1996), hal.7.

¹⁰⁶ Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat*, vol. 4, hal. 9.

kesempurnaan merupakan substansi pada dirinya.¹⁰⁷ Dalam kebahagiaan intelektual, Ibn Sina menyebutkan tentang orang yang berpengetahuan (arab: ‘*arifun*, inggris: grostic).¹⁰⁸ Hubungan keduanya ialah bahwa orang yang berpengetahuanlah yang dapat mencapai kebahagiaan intelektual ini, mereka mendapatkan pengetahuan dengan menggunakan potensi-potensi jiwa untuk mencapai kebahagiaan dalam tingkatan ini.¹⁰⁹

Ide Al-Ghazali tentang kebahagiaan selaras dengan pandangan Ibn Sina. Sebab al-Ghazali menukil konsep kebahagiaan perseptif Ibn Sina melalui *an-Najāt*¹¹⁰ dan *Ahwāl an-Nafs an-Nāthiqah*.¹¹¹ Al-Ghazali mengatakan bahwa setiap daya jiwa memiliki suatu kenikmatan atau kebaikan tertentu serta penderitaan dan keburukan tertentu. Sebagai contoh, kenikmtan syahwat mempengaruhi cara menyesuaikan indera terhadap simulasi inderawi, kenikmatan emosi berupa keberuntungan, kenikmatan *waham* berupa harapan, kenikmatan menghafal berupa proses mengingat hal-hal yang telah berlalu, sementara penderitaan masing-masing berupa lawan-lawannya. Semuanya itu melibatkan semacam kesamaan, bahwa perasaan menyesuaikan dan menyamakan adalah kebaikan.

Kenikmatan yang diperoleh melalui semua itu serta kesesuaian masing-masing dengan substansi dan hakikat merupakan tercapainya kesempurnaan yang bila dikiaskan adalah kesempurnaan aktual.¹¹² Walaupun daya-daya itu terlibat dalam makna tersebut, tetapi sebenarnya tigtakan-

¹⁰⁷ Khalid al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, hal. 227.

¹⁰⁸ Khademi Eyn Elah, *Avicenna On The Ways For Getting Happiness*, vol. 5, no. 9, hal. 42

¹⁰⁹ Ibn Sina, *al-Isharat wa al-Tanbihat*, vol. 4, hal. 34.

¹¹⁰ Ibn Sina, *an-Najāt*, Kairo (Matba’ah Sa’adah, 1952), hal.148.

¹¹¹ Ibn Sina, *Ahwāl an-Nafs an-Nafs an-Nāthiqah*, ditahkikkan oleh Edward Ben Corneolus Fendik (Beirut: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1952), hal. 133.

¹¹² Abu Hamid al-Ghazali, *Ma’arij al-Quds Fi Madarij Ma’rifat an-Nafs*, terj. Ahmad Amin, Cetakan II (Beirut: Dar al-Aflaq al-Jadidah, 1975),148.

tingkatnya beragam. Maka, yang kesempurnaannya lebih utama, lebih lengkap, lebih abadi, lebih menghasilkan dan lebih mengerti di dalam dirinya adalah kenikmatan yang lebih sempurna dan lebih utuh.¹¹³

Sebagaimana Ibn Sina sebelumnya, Al-Ghazali berpendapat bahwa kebahagiaan manusia di akhirat bergantung pada tingkat pencapaian jiwa rasional terhadap kesempurnaannya yang khusus di dalam kehidupan dunia, maka jika berpisah dengan badan, ia dapat melengkapinya dengan kesempurnaan yang harus dicapai.¹¹⁴ Pada saat itu, ia merasakan kenikmatan luar biasa yang tidak sama dengan kenikmatan inderawi dan hewani. Bahkan, lebih nikmat dan lebih mulia dari semua kenikmatan, dan itulah dikatakan dengan kebahagiaan.¹¹⁵ Sebagaimana Ibn Maskawaih dan Ibnu Sina sebelumnya, Al-Ghazali berpendapat bahwa kebahagiaan sejati terjadi melalui perbaikan bagian praktis dari akal.

b. Ragam Kebahagiaan Pandangan Mullā Ṣadrā

Penjelasan keragaman kebahagiaan dalam Mullā Ṣadrā tidak jauh berbeda dengan penjelasan Ibn Miskawaih, Ibn Sina dan Al-Ghazali. Mullā Ṣadrā membagi kebahagiaan menjadi dua bagian, yaitu kebahagiaan dunia dan ukhrawi.¹¹⁶ Kebahagiaan dunia terbagi menjadi dua yaitu kebahagiaan jasmaniah¹¹⁷, seperti kesehatan, keselamatan, energi yang kuat dan sejenisnya, serta kebahagiaan luar

¹¹³ Abu Hamid al-Ghazali, *Ma'arij al-Quds Fi Madarij Ma'rifat an-Nafs*, terj. Ahmad Amin, Cetakan II, hal.148.

¹¹⁴ Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* diterjemahkan dari buku *Al-Dirāsāt an-Nafsāniyyah 'inda al 'Ulamā al-Muslīmīn*, hal. 237.

¹¹⁵ Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* diterjemahkan dari buku *Al-Dirāsāt an-Nafsāniyyah 'inda al 'Ulamā al-Muslīmīn*, hal. 237.

¹¹⁶ William C. Chittick, *Eschatology*: Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundatin*, jilid 1 (New York: Crossroad, 1987), hal. 393.

¹¹⁷ Mullā Ṣadrā, *al-Syawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah*, (Beirut: Dār al-Ehia al-Tourath al-Arabi, 1417) jilid 1, hal. 146.

(luar jasmani), seperti terpenuhinya fasilitas hidup atau terpenuhinya fasilitas materi manusia.

Mengikuti kedua bagian kebahagiaan dunia tersebut, kebahagiaan ukhrawipun dibagi menjadi dua, yaitu kebahagiaan Ilmiah seperti meraih pengetahuan dan hakikat,¹¹⁸ serta kebahagiaan amaliah¹¹⁹ seperti bisa menjalankan kewajiban Ilahi. Kebahagiaan ukhrawi mempunyai empat ciri khas, yakni berkelanjutan tanpa akhir, kegembiraan tanpa duka cita, pengetahuan tanpa kebodohan dan kecukupan (*ghina*) yang tak membutuhkan apa-apa lagi guna kepuasan yang sempurna.¹²⁰

Kebahagiaan amaliah didapatkan dengan menghindari hal-hal yang mengotori jiwa, agar dapat mempersepsi bentuk-bentuk segala sesuatu dan kuitiditasnya secara baik..Mullā Ṣadrā sangat tergantung kepada kesempurnaan jiwa dalam proses inteleksi (*ta'qqul*).¹²¹ Kebahagiaan ilmiah yaitu seperti meraih pengetahuan dan hakikat. Pengetahuan dapat mengantarkan seseorang dalam proses trans-substansi (*harakah jauhariyah*) menuju kesempurnaan.

Menurut prinsip *harakah jauhariyah*, substansi wujud di dunia ini mengalami transformasi terus-menerus dengan menempatkan manusia sebagai pusat domain dunia yang menghubungkan seluruh skala wujud.¹²² Pengetahuan merupakan benih penyaksian, karena dunia merupakan ladangnya akhirat, maka pengetahuan manusia di dunia ini

¹¹⁸ Mullā Ṣadrā, *al-Syawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah*, Jilid 1, hal. 255

¹¹⁹ Mullā Ṣadrā, *al-Syawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah*, Jilid 1, hal. 256.

¹²⁰ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hal. 88

¹²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Sadrudin Shirazi (Mullā Ṣadrā)* dalam M.M Sharif, (ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 346

¹²² William C. Chittick, *Eschatology*, dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundation*, jilid 1, hal. 393.

yang beragam meniscayakan adanya keberagaman penyaksian yang mereka dapatkan di akhirat kelak.¹²³ Semakin kuat pengetahuan manusia dapatkan di dunia, maka penyaksian yang ia dapatkan juga semakin kuat. Begitupun sebaliknya, semakin lemah pengetahuan, maka penyaksiannya akan semakin lemah.¹²⁴

Pengetahuan yang berlandaskan pada argumantasi kuat (meyakinkan) akan kesempurnaan jiwa. Seseorang yang tidak memiliki pengetahuan, Mullā Ṣadrā menyebutnya seperti seseorang yang tidak hidup juga tidak mati, ia seperti wujud yang sangat lemah. Kebahagiaan merupakan proses kesempurnaan diri manusia yang berhubungan langsung dengan persepsi akliahnya.¹²⁵

Sedangkan persepsi akal tidak pernah memisahkannya dengan keseluruhan dari prinsip-prinsip dasar tentang wujud¹²⁶, oleh karena itu wujud dipandang sebagai landasan pencapaian kebahagiaan manusia dan pencapaian ini hanya dicapai oleh persepsi akliahnya manusia yang merupakan fakultas persepsi yang paling tinggi di dalam fakultas jiwa manusia.

Kebahagiaan amaliah merupakan penyempurna badan sedangkan ilmiah (pengetahuan) merupakan penyempurna ruh. Kebaikan dan keindahan jasmani terlingkup dalam kebahagiaan duniawi sementara keindahan yang muncul dikarenakan keutamaan akhlak merupakan ciri dari kebahagiaan ukhrawi.

¹²³ Seyyed Hossein Nasr, *Sadruddin Shirazi* (Mullā Ṣadrā) dalam M.M Sharif, (ed), *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, hal. 352.

¹²⁴ Kerwanto, *Manusia dan Kesempurnaannya: Telaah Psikologi Transendental Mulla Shadra*, hal. 143

¹²⁵ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Mutālīyah fī al-asfār al-aqliyah al-arba'ah*, jilid 3, hal. 66; Lihat juga Muhammad Abdul Haq, "Mullā Ṣadrā Concept of Substantial Motion", hal. 80; Lihat juga Mohammad Khamenei, *Mullā Ṣadrā's: Transcendent Philosophy*, hal. 66; Lihat juga Muhsin Gharawiyān, *Is Trans-Substantial Motion Intensive (Istidādi)* (Tehran; SIPRI, 1999), hal. 227

¹²⁶ Lihat juga Muhsin Gharawiyān, *Is Trans-Substantial Motion Intensive (Istidādi)*, hal. 227.

BAB V

RESPON KONSEP KEBAHAGIAAN THOMAS HOBBS BERDASARKAN FILSAFAT MULLĀ ṢADRĀ

A. Respon Terhadap Kebahagiaan Materi

Bagi Mullā Ṣadrā, apa yang Thomas Hobbes anggap tidak riil itu adalah konsepsi atau pemahaman mental yang tidak memiliki korespondensi di dunia nyata. Menurut Mullā Ṣadrā, materi merupakan sesuatu yang jelas dan tingkat yang paling terendah dalam eksistensi wujud. Bagi Mullā Ṣadrā, materi memiliki semacam kesadaran dalam tingkatan atau ukuran eksistensi lemah.¹

Respon utama Mullā Ṣadrā terhadap Thomas Hobbes ialah mengabaikan immateri yang memiliki aktualisasi yang bertahap. Aktualisasi yang bertahap ini dilihat dari gradasi wujud menandakan nir atau tidak adanya kehancuran dalam eksistensi. Gradasi wujud tercipta dari sistematika *ashalatil wujud* yang memandang bahwa wujud itu paling dasar atau sumber efek, misalnya panasnya api disebabkan oleh efek api. Setiap wujud memiliki mahiyah di dalamnya, mahiyah bergantung pada wujud yang terdiri dari dua bagian yaitu substansi dan aksiden.

Pembagian substansi dan aksiden dalam mahiyah didasari oleh 2 hal, yaitu *pertama*, perbedaan keberadaan, substansi yang bersifat immateri dan aksiden bersifat materi. *Kedua*, substansi hanya bergantung pada wujud untuk menghadirkan dirinya, sedangkan aksiden bergantung pada wujud dan substansi. Substansi dan aksiden bergantung pada wujud, sehingga keduanya bersifat potensial, akan tetapi potensi substansi bersifat aktual bagi aksiden yang bergantung pada substansi. Pergerakan substansi mempengaruhi pergerakan aksiden, karena mustahil sesuatu yang digantung tidak mempengaruhi sesuatu yang bergantung.

Adapun dalih untuk membuktikan gerak substansi melalui prinsip kausalitas (sebab-akibat), bahwa setiap yang bergerak membutuhkan sebab. Jika gerak tersebut terjadi pada aksiden, sedangkan keberadaan aksiden bergantung pada substansi, maka

¹ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid. 2, hal. 239.

substansi yang menjadi sebab atas aksiden akan ikut bergerak.² Mullā Ṣadrā mempertegas bahwa, mustahil aksiden bergerak tanpa direfleksikan oleh gerak substansi.³

Gerak substansi bersifat transendental sehingga ia akan terus menyempurna menuju tingkatan atau gradasi tertinggi. Jiwa aktual menuju kesempurnaan melalui kesempurnaan substansi yang bergerak secara bergradasi atau bertingkat menuju sebuah kesederhanaan. Kesederhanaan akan menghantarkan setiap eksistensi menuju kesempurnaan terakhir yang berimplikasi kepada kebahagiaan.

Berbeda dengan materi mengalami kehancuran yang menandakan tidak adanya kesempurnaan yang berimplikasi pada kebahagiaan. Artinya, setiap eksistensi maupun manusia dalam modern tidak memperoleh kebahagiaan secara utuh, karena materi hancur secara eksistensi, dan materi bersifat parsial dan terbatas. Akibatnya, kebahagiaan pandangan materialisme modern bersifat terbatas.

Mullā Ṣadrā memandang bahwa sesuatu yang bergerak tidak terdapat kehancuran secara eksistensi melainkan aktual menuju kesederhanaan atau *basith al-wujud*.⁴ Jika wujud materi mengalami kehancuran, maka ada wujud yang tidak mengalami kehancuran. Satu-satunya keberadaan manusia yang tidak mengalami kehancuran yaitu wujud immaterial dan dipandang sebagai sesuatu yang substansial.

Solusi yang ditawarkan Mullā Ṣadrā ialah menjelaskan pondasi efek. Sesuatu yang *ashil* di realitas adalah wujud, karena efek segala sesuatu didasari oleh keberadaan wujud. Sedangkan para filsuf materialisme memandang bahwa yang sumber adalah

² Gharawiyān, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, hal. 65

³ Yanis Eshots, *Substantial Motion and New Creation in Comparative Context*, hal. 84

⁴ Seyyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Transcendental Philosophy*, hal. 68.

mahiyah (keapaan dari sesuatu) atau efek segala sesuatu bersumber pada keberadaan kuintitas di realitas.⁵

Menurut Mullā Ṣadrā, sebelum mahiyah diidentifikasi, yang lebih dahulu untuk dipastikan adalah apakah sesuatu itu ada (wujudnya). Oleh karena itu, wujud lebih awal atau *prior* dari pada mahiyah. Berdasarkan hal ini wujud secara ensensial merupakan realitas yang hakiki, sedangkan mahiyah hanyalah sebatas realitas yang menceritakan tentang wujud. Dengan kata lain, mahiyah tidak lain adalah batasan wujud dan secara aksiden terpredikasikan kepada wujud.⁶

Oleh karena itu, ketika berhadapan dengan realitas sesuatu yang ada di alam eksternal, maka secara lahiriah yang diserap oleh panca indra adalah mahiyahnya bukan wujudnya, namun wujud sesuatu itu adalah yang sebenarnya merupakan realitas hakiki yang berada di alam luar yang mendasari keberadaan mahiyah. Mahiyah sesuatu sepenuhnya bergantung pada keberadaan wujud. Jika wujud tiada, maka mahiyah menjadi tiada.

Ketika keapaan itu hancur, maka kesempurnaan dan kebahagiaannya lenyap. Sedangkan wujud Mullā Ṣadrā tidak lenyap melainkan sempurna dengan mempengaruhi keberadaan jiwa sebagai substansi untuk memperoleh aktual. Semakin jiwa aktual maka semakin sederhana wujud yang dapat mengetahui hakikat realitas.

Menilik pandangan ontologis Mullā Ṣadrā maka dengan jelas dapat dipahami bahwa Mullā Ṣadrā sepenuhnya menghubungkan kebahagiaan sejati manusia dengan kehidupan setelah kematian.⁷ Alasan Mullā Ṣadrā adalah karena keterbatasan keberadaan materi, Mullā Ṣadrā meyakini bahwa tidak mungkin kebahagiaan abadi terwujud ketika manusia berada dalam belenggu materi.⁸

⁵ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), hal. 63.

⁶ Taqī Misbah Yazdī, *Omuzesy Falsafe (Pengajaran Filsafat)*, jil. 1, hal. 302.

⁷ Shirazi, Mullā Ṣadrā, *Al-Shawahid al-rububiyah fi manahij al-sulukiyah*, Edited by Sayyid Jalal-al-Din Ashtiyani, (Mashhad: Markaz Nashr Daneshgahi, 1981).

⁸ Farah Ramin, *Mulla Sadra and Transcendent: The Principles of Mulla Sadra's Philosophy*, vol. 1 hal. 120.

Kebahagiaan yang abadi dalam sudut pandang Mullā Ṣadrā hanya pantas diterima oleh orang yang menghilangkan segala jenis kebergantungannya pada dunia material dan dirinya sendiri.⁹ Ini bukan berarti bahwa seseorang harus mengabdikan dirinya hanya untuk akhirat atau setelah kehidupan didunia, dan dengan demikian sepenuhnya mengabaikan semua aspek materi kehidupannya.

Mullā Ṣadrā menunjukkan bahwa pandangan hidup ini menawarkan setiap orang kesempatan untuk mengatur kehidupan material mereka secara sistematis untuk mencapai kebahagiaan sejati melalui kehidupan tersebut yaitu ketika kebahagiaan sejati ada dalam kehidupan kekal, namun jalan menuju itu melewati dimensi material dari keberadaan. Mullā Ṣadrā mengatakan bahwa kebergantungan jiwa pada badan dalam konteks kehidupan material, manusia adalah salah satu syarat yang tidak dapat disangkal untuk keagungan dan kesempurnaan spiritual manusia.¹⁰

B. Kebahagiaan Hakiki Ialah Kebahagiaan Spiritual

Mullā Ṣadrā menjelaskan bahwa manusia dapat mencapai kebahagiaan abadi melalui aktualitas jiwa.¹¹ Aktualitas jiwa dalam pandangan Mullā Ṣadrā ialah proses keterlepasan keberadaannya dari tubuh menuju yang lebih sempurna. Keterlepasan jiwa terhadap tubuh menggabarkan keberadaannya yang bersifat mandiri dan tidak terikat oleh materi untuk memperoleh kesempurnaan yang transendental.

Aktualitas jiwa merupakan proses keterlepasan terhadap entitas materi menuju pada kesempurnaan. Mullā Ṣadrā telah terbukti bahwa manusia terdiri atas dua substansi yaitu badan yang bersifat materi dan jiwa yang bersifat immateri. Badan dan jiwa bersama-sama bereksistensi di dunia. Karena di antara kedua

⁹ Farah Ramin, *Mulla Sadra and Transcendent: The Principles of Mulla Sadra's Philosophy*, vol. 1 hal. 124

¹⁰ Haris Riadi, *Hikmah al-Isra'iyah: Mentelaah Sisi Eksistensialisme Teosofi Transenden Mulla Shadra*, hal. 119.

¹¹ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Mutālīyah fī al-asfār al-aqliyah al-arba'ah*, jilid 2, hal. 15.

tersebut terdapat ikatan alamiah. Jiwa tidak dapat bereksistensi tanpa badan begitupun sebaliknya.¹² Namun hakikat manusia pada intinya adalah transenden dan non-materi. Karena non-materi maka ia tidak bergantung pada sesuatu yang bersifat materi.

Mullā Ṣadrā membagi jiwa manusia menjadi tiga jenis persepsi yang berhubungan segala tindakan manusia¹³ yaitu *pertama*, persepsi indrawi yang merupakan indera lahiriah atau biasa dikatakan dengan dunia yang diisyaratkan oleh intelek potensial (*al-'aql bi al-quwwah*).

Kedua, persepsi imajinal yang merupakan batiniah yang biasa disebut sebagai akhirat. Persepsi ini direpresentasikan oleh intelek posesif (*al-'aql bi malakah*), ini terbagi menjadi dua bagian yakni surga dan neraka menentukan apakah manusia menjadi bahagia atau menderita, tergantung pada tindakan etikanya.¹⁴ *Ketiga*, persepsi intelektual yang manifestasinya adalah potensi intelektual, ketika menjadi intelektual maka ia menjadi kebahagiaan dan kebaikan murni.¹⁵

Jiwa manusia dikatakan sempurna, jika jiwa tersebut semakin bebas dari materi atau terlepasnya kebergantungannya pada hal-hal yang bersifat material dan duniawi.¹⁶ Maksudnya ungkapan bebas dari materi, bukan hidup dalam kevakuman yang jauh dari alam materi, melainkan pengendalian manusia terhadap kondisi yang material. Mullā Ṣadrā menyatakan bahwa “ketika jiwa kita menyempurna dan menguat (terlepas dari keterikatan yang bersifat jasmaniah dan material), maka jiwa tersebut akan merasakan kebahagiaan yang tidak dapat dibandingkan dan dianalogikan

¹² Mullā Ṣadrā, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi, Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir sebagai Perjalanan Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*, terj. Irwan Kurniawan (Jakarta: Sadra Press, 2011), hal. 93.

¹³ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid 9, hal 21.

¹⁴ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid 9, hal 21.

¹⁵ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-Aqliyah al-Arba'ah*, jilid 9, hal 22.

¹⁶ Mullā Ṣadrā, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi, Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir sebagai Perjalanan Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*, terj. Irwan Kurniawan, hal. 87

dengan kenikmatan indrawi.”¹⁷ Untuk terpenuhi tujuan tersebut jiwa mesti bergerak melalui gerak tran-substansinya. Jiwa merupakan substansi inti manusia yang mengalami pergerakan dari potensial ke aktual.¹⁸ Gerak yang terjadi pada jasmani akan menuju pada kehancuran, sedangkan gerak yang terjadi pada ruhani menuju pada kesempurnaan dan kebahagiaan.

Kebahagiaan yang didapatkan oleh manusia tidak terlepas dari tingkatan-tingkatan wujud (gradasi wujud). Kebahagiaan manusia bergradasi atau betingkat, karena setiap rangsangan atau efek kebahagiaan yang dirasakan setiap tingkat berbeda, tingkatan kebahagiaan diperoleh melalui aktualitas substansi yang bergerak di setiap gradasi wujud. Begitu pula dengan tingkatan-tingkatan wujud bahwa segala yang ada atau mewujudkan memiliki derajat kesempurnaan yang berbeda sesuai dengan kapasitas dan tingkatan kelayakan wujudnyadalam menerima kesempurnaan.

Menurut Mullā Ṣadrā, kebahagiaan dihasilkan oleh pengetahuan, dimana pengetahuan berfungsi mentransformasikan eksistensi manusia.¹⁹ Dalam mencapai kebahagiaan bukan hanya melalui gerak tran-substansinya (*harakah jawhariyah*), namun dipengaruhi oleh jiwa rasional. Dalam jiwa rasional terdapat pembagian akal, tetapi bukan secara wujud, karena wujud jiwa rasional itu satu dan immateri.²⁰ Sehingga tidak terbagi seperti pembagian pada materi, melainkan pembagian tersebut terjadi pada aspek-aspek jiwa rasional itu sendiri. Jiwa rasioanal dapat mempersepsi hal-hal yang universal yang tentunya bukan realitas di alam eksternal, akan tetapi kosep yang didapatkan dari hasil abstraksi.

Konteks dari adanya daya teoritis pada jiwa rasional adalah upaya yang di lakukan manusia untuk mengetahui realitas. Sedangkan daya praktis, jiwa rasional adalah penerapan yang

¹⁷ Mullā Ṣadrā, *Al-Hikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-Aqliyah al-Arba’ah*, jilid 9, hal 122.

¹⁸ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), hal. 108.

¹⁹ Mullā Ṣadrā, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi, Risalah Ketuhanan dan Hari Akhir sebagai Perjalanan Pengetahuan Menuju Kesempurnaan*, terj. Irwan Kurniawan, hal. 89

²⁰ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, hal. 86.

dilakukan manusia sebagai tindak lanjut dari daya teoritis.²¹ Jika daya teoritis aktual dengan munculnya pengetahuan pada manusia, maka daya praktis aktual adalah ketika pengetahuan itu dapat terealisasi dengan tindakan atau perilaku dimana hal tersebut berhubungan dengan akhlak.²² Jiwa memiliki kemampuan untuk mencapai kesempurnaan yaitu melalui kemampuan akal teoritis (nazarī) dan praktis (‘amalī).

Kesempurnaan teoritis akan mempengaruhi aspek praktis di realitas, dan aspek praktis akan mempengaruhi tindakan manusia untuk melibatkan akalnya sebelum berkehandak di realitas.²³ Akal manusia merupakan roda untuk menggerakkan tindakan manusia berdasarkan persepsinya terhadap realitas. Persepsi terhadap realitas akan menciptakan pengetahuan, sehingga manusia bertindak berdasarkan pengetahuannya.²⁴ Pada akal teoritis, seseorang akan mampu membedakan antara baik dan buruk, benar dan salah dan seluruh hal-hal yang berkaitan dengan objek-objek intelektual universal.

Sedangkan pada akal praktis, seseorang akan memiliki pandangan dunia dalam seluruh tindakan pandangan moralnya yang akan terepresentasi dalam seluruh perkara partikular, dimana sesuatu yang seharusnya dilakukan dan ditinggalkan²⁵. Ia akan mampu membedakan antara baik dan buruk dalam suatu tindakan. Akal praktis melayani dan menyempurnakan akal teoritis.²⁶ Oleh karena itu, dengan dua akal tersebut akan tercapai kesempurnaan.

Manusia potensial akan menjadi aktual (sempurna) ketika substansinya bergerak dengan perbuatan dan ilmunya mengaktualkan hakikat manusia.²⁷ Kebahagiaan hakiki terkandung

²¹ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, hal. 64.

²² Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, hal. 65.

²³ Ibn Sina, *Al-Mabdā wa Al-Ma'ād*, hal. 112.

²⁴ Sayyed Muhammad Khamenei, *Mulla Sadra's Trancendent Philosophy*, hal.

91.

²⁵ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hal. 15.

²⁶ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hal. 16.

²⁷ Muhammad ‘Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim*, hal.

43.

dalam kesempurnaan eksistensi jiwa yang mengoptimalkan daya teoritis dan daya praktis sehingga mampu melepaskan leterkungkungan dari jeratan hal-hal yang bersifat material. Berdasarkan hal ini, kebahagiaan sejati sangat tergantung pada bagaimana jiwa manusia bergerak aktif menuju kesempurnaannya.

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. KESIMPULAN

Dari penelitian yang dilakukan, penulis mendapatkan kesimpulan sebagai jawaban dari rumusan masalah. Kesimpulannya sebagai berikut:

1. Kebahagiaan merupakan harapan dalam kehidupan manusia. Oleh sebab itu kebahagiaan menjadi sangat berharga sehingga menjadi tujuan hidup manusia. Kebahagiaan adalah ketenangan, kenyamanan, kenikmatan spiritual dengan sempurna dan rasa kepuasan, dan keadaan jiwa manusia menjadi sempurna dalam wujud serta tidak lagi membutuhkan fisiknya atau materi untuk keberadaannya. Dengan mencapai kebahagiaan, manusia tidak akan memerlukan apa-apa lagi.
2. Thomas Hobbes memandang kebahagiaan bersifat materi, karena materi adalah sesuatu yang riil dan nyata direalitas serta satu-satunya yang substansi, dan ia memandang materi bahwa sesuatu yang paling mendasar atau fundamental dalam diri manusia, sebab manusia berasal dari materi yang disadari tanpa perantara instrument pengetahuan, ibarat seperti kesadaran manusia yang mengetahui keberadaan jasmani. Sifat materi yang konkrit membuatnya mudah untuk dikenali, diindrawi dan diidentifikasi keberadaannya. Sedangkan eksistensi yang bersifat immateri tidak dipandang sebagai objek kebahagiaan manusia karena dianggap nihil atau ketiadaan.
3. Dalam meraih kebahagiaan abadi yaitu melalui aktualitas jiwa yang merupakan proses keterlepasan keberadaannya dari tubuh menuju ke yang lebih baik dan lebih sempurna. Keterlepasan jiwa terhadap tubuh menggambarkan jiwa bersifat mandiri dan tidak terikat oleh materi, sehingga jiwa memperoleh kesempurnaan yang transcendental. Untuk terpenuhinya tujuan tersebut, manusia memiliki substansi bersifat immateri yang dipahami sebagai jiwa. Jiwa ini mesti bergerak melalui gerak substansi (*harakah jawhariyah*) yang melintasi berbagai tingkatan wujud yang

bermula dari wujud materi, kemudian maju dengan gerak substansi yang berpindah dari satu tingkatan ke tingkatan lainnya sehingga pada akhirnya menyempurna. Kesempurnaan jiwa bersifat bertahap yang memungkinkan manusia untuk mengaktualkan kesempurnaan jiwanya setelah alam materi. Jika manusia mencapai kesempurnaan jiwanya, maka manusia mencapai kebahagiaan.

Selain itu, kebahagiaan manusia dicapai melalui keseimbangan aktualisasi dua fakultas manusia yaitu keseimbangan akal teoritis (*nazarī*) dan praktis (*‘amalī*). Akal teoritis akan mempengaruhi akal praktis, dan begitupun dengan akal praktis akan mempengaruhi tindakan manusia untuk melibatkan akalnya sebelum berkehandak di realitas. Oleh karena itu dengan keseimbangan dua fakultas tersebut akan tercapai kesempurnaan dan kebahagiaan.

B. SARAN

Dari penelitian yang sudah dilakukan, penulis merasa masih banyak kekurangan, khususnya secara teori dan analisa. Semoga penelitaian yang akan datang dapat menyempurnakan penelitian ini sebagai proses kesempurnaan kajian kebahagiaan dalam ranah filsafat.

DAFTAR PUSTAKA

- Adhim, Fauzan, *Filsafat Islam: Sebuah Wacana Kefilsafatan Klasik Hingga Kontemporer*, Malang: Literasi Nusantara Abadi, 2018.
- Al-Farabi, Abu Nasr, *Risalah Tanbih 'ala Sabil as-Sa'adah*, Amman: Universitas Yordania, 1987.
- Ali, Mohammad, *Memahami Riseti*, Jakarta: Pustaka Cendikia Utama, 2011.
- Al-Mudzir, Moh. Darwis, *Makna Kebahagiaan Menurut Aristoteles: Studi Atas Etika Nikomachea*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Al-Walid, Khalid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
-, *Epistemologi Mulla Shadra: Ittihād al-āqil wa al-mā'qul*, Bandung: IAIN Sunan Gunung Jati, 2004.
- Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, terj. Embun Kenyowati, Jakarta: Teraju Mizan, 2004.
- Bagir, Hadar, *Filsafat Islam: Prinsip-prinsip Filsafat Hikmah*, Bandung: Mizan Pustaka, 2005.
-, *Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, Jakarta: Mizan, 2012.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Umum, 2002.
- Baumgarten, Stave & Marie K. Grother, *Positif Psychology*, New Jersey: Person Education, 2010.
- Bertens, K, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: KANISIUS, 1999.
- Bruder, Kenneth, *Philosophy: The Power of Ideas*, California: Mayfield Publishing Company, 1999.
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy: Hobbes to Hume*, vol. 5.
- Crips. R, *Well-Being: Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University, 2013.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, *Flow: The Psychology Of Optimal Experience*, New York: Harper and Row, 1990
- Delfgau, Bernard, *Sejarah Ringkas Filsafat Barat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Draculic, A.M. *Phenomenological Perspective on Subjective Well-being: From Myth to Science*, Psychiatria Danubina, 2012.

- Esots, Janis, *Mullā Sadrā's Teaching on Wujūd: A Synthesis of Mysticism and Philosophy*, Tallinn: Tallinn University, 2007.
- F.A. Copleston, *History of Philosophy Greece and Rome*, New York: Continuum, 2003.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001.
- Farihah, Irzum, *Filsafat Materialisme Karl Marx: Epistemologi Dialectical and Historical Materialism*, Kudus: Firkah, 2015.
- Fibriamayusi, *Thomas Hobbes: Rasionalitas dan Konsepnya Tentang Manusia dan Kekuasaan Negara*, Yogyakarta: Aditya Publishing, 2013.
- Gharawiyani, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Hardiman, F.Budi, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Hardjana, Agus, *Religiositas, Agama dan Spiritualitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Heath, Peter, *Allegory and Philosophy in Avicenna with Translator of The Book Prophet Muhammad's Ascent to Heaven*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949.
- Hidayat, Komaruddin, *Psikologi Kebahagiann*, Jakarta: Mizan Publika, 2013.
- Hossein Nasr, Seyyed dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (Buku Pertama)*, Bandung: Mizan, 2003.
- Hossein Nasr, Seyyed, *The Islamic Intelectual Tradition in Persia*, Great Britain, TJ Press Limited, 1996.
-, Seyyed, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, Jakarta: Sadra Press, 2017.
-, *Islam and the Plight of Modern Man*, Chigaco: ABC International Group, 2009.
-, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, terj. Lukman Hakim dari "Traditional Islam in The Modern World", Bandung: Pustaka 1994.
-, *Islamic Spirituality: Foundatin*, jilid 1, New York: Crossroad, 1987.
-, *Sadrudin Shirazi (Mullā Ṣadrā) dalam M.M Sharif, (ed), A History of Muslim Philosophy*, vol. II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

- I. David, Boniwell, dkk, *Oxford Handbook Of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Ibrāhīm Ṣadr ad-Dīn Ash-Shīrāzī, Muḥammad, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Beirut: Dār iḥyā' al Turāth al- 'Arabī, 1423 H.
- Inati, Shams, "Ibn Sina" dalam *History Of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, London: Routledge, 2001.
- Jabbar Rifa'i, Abdul, *Durus fī al-Falsafah al-Islamiyah: Syarah Taudhihiy al-Kitab Bidayah al-Hikmah*, Tehran: Muassasah al-Hadiy li al-Nasyri wa al-Tauzi, 2000.
- Jones, Ernest, *Dunia Fredu: Sebuah Biografi Lengkap*, terj. Kardono, Yogyakarta: IRCiSOD.
- Kalin, Ibrahim, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, New York: Oxford University Press, 2010.
- Labib, Muhsin, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi (Filsafat Iran Kontemporer) Studi Atas Filsafat Pengetahuan, Filsafat Wujud, dan Filsafat Ketuhanan*, Jakarta, Sadra Internasional Institute, 2011.
- Leaman, Olive, *Pengantar Filsafat Islam (Abad Pertengahan)*, terj. M. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Magnis Suseno, Frans, *Menjadi Manusia Belajar dari Aristoteles*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Magnis Suseno, Franz, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1987.
- Mahmud Shubhi, Ahmad, *Filsafat Etika: Tanggapan Islam*, Solo: PT. Serambi Ilmu Semesta, 1992.
- Makmur, Arif Mansur, *Tesaurus Plus Indonesia-Inggris*, Jakarta: Anggota IKAPI, 2009.
- Mangunhardjana, *Isme-isme dalam Etika dari A sampai Z*, Yogyakarta: Kanisius, 1997.
- Maskawaih, Abu Ali Ahmad bin Muhammad, *Tahdzīb al-Akhlāq*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985.
- McGrath, Aliester E, *Christian Spirituality: An Introduction*, Oxford: Blackwell, 1999.
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi, *Buku Daras Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003.
- Miskawaih, Ibn, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Filsafat Etika*, terj. Helmi Hidayat dari *Tahdzib al-Akhlak*, Bandung: Mizan, 1999.

- Muthahhari, Murtadha, *Bedah Tuntas Fitrah: Mengenal Jati Diri, Hakikat, dan Potensi Kita*, Jakarta: Citra, 2011.
-, *Filsafat Hikmah: Pemikiran Mulla Sadra*, Bandung: Mizan 2002.
-, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi dan Jatidiri Manusia*, Jakarta: Penerbit Lentera, 2008.
-, *Kritik Islam Terhadap Materialisme*, Jakarta: Al-Huda, 2001.
-, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*, Bandung: Mizan, 2007.
- Najati, 'Utsman, *Jiwa dalam Pandangan Filosof Muslim* diterjemahkan dari buku *Al-Dirāsāt an-Nafsāniyyah 'inda al 'Ulamā al-Muṣlīmīn*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Naquib al-Attas, Syed Muhammad, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.
- Negri Wijaya, Daya, *Kontrak Sosial Menurut Thomas Hobbes dan Jhon Locke* dalam Jurnal Sosiologi Pendidikan Humanis, Malang: Universitas Malang, Vol 1, No 2, 2016.
- Nietzsche, Friedrich, *Human All Too Human*, Edinburg: Morrison & GIBB Limited, 1997.
- Norma Permata, Ahmad, *Perenealisme Melacak Jejak Filsafat Abadi*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1996.
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Poespoprojo, *Filsafat Moral dan Kesusilaan dalam Teori dan Praktek*, Bandung: Remaja Karya, 1998.
- Prodjo, W. Poespo, *Filsafat Moral*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1986.
- Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1994.
- Rahman, Fazlur, *Filsafat Shadra*, Bandung: Pustaka, 2000.
- Rahmat, Jalaluddin, *Meraih Kebahagiaan*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2004.
- Ruslan, *Menyingkap Rahasia Spiritualitas Ibn 'Arabi*, Makssar: Al-Zikra, 2008.
- Russell, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustak Pelajar, 2002.

- Sadra, Mulla, *Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfār al-aqliyah al-Arba'ah*, jilid 3, Bairut: Dar Ehia al-tourath al-Arabi, 2002.
-, *Al-Syawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah*, Beirut: Dār al-Ehia al-Tourath al-Arabi, 1417.
- Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial Philosophy*, New York: World of Islam Festival Publishing Company, 1976.
- Seligman, Marin, *Authentic Happiness*, New York: Press, 2002.
- Martin, Mike W, *Happines and Virtue in Positive Psychology*, Journal for Theory of Social Behavior, Blackwell Publishing, 2007.
- Semiawan, Conny R, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: PT. Grasindo, 2010.
- Sina, Ibn, *Ahwal an-nafs: Risalah fi Nafs wa Baqa'iha wa Ma'adiha*, terj. *Psikologi Ibn Sina*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2009.
- Subagyo, P. Joko, *Metodologi Penelitian Teori dan Praktek*, Jakarta: Rhineka Cipta, 1991.
- Syam, *Pemikiran Politik Barat: Sejarah, Filsafat, Ideologi dan Pengaruhnya Dunia Ke-3*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007.
- Syauqy Nawawi, Rif'at, *Kepribadian Qur'ani*, Jakarta: Hamzah, 2011.
- Tamas, Andy, *Spirituality and Devolopment*, Ottawa: The Canadian International Development Agency, 1996.
- Tanzeh, Ahmad, *Metode Penelitian Praktis*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011.
- Thabatabai, *Bidayah al-Hikmah: Buku Panduan Peneliti Muda*, Ibn Arabi & Mulla Sadra, Jakarta: Corner, 2011.
- Tim Penyusun Dar el-Machreq Sarl, *Kamus al-Munjid*, Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 2002.
- Tim wesfix, *Bahagia Itu Dipraktekkan*, Jakarta: Grasindo, 2014.
- Utsman Najati, Muhammad, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Yahya Yatsribi, Sayyid, *Agama dan Irfan*, Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Zādeh Amūli, Hasan, *Uyūn Masāil Al-Nafs wa Sharh al 'Uyūn fi Sharh al 'Uyūn*, Tehran: Mussisah Intishārāt Amīr Kabīr, 1385.
- Zar, Sirajuddin, *Filsafat Islam Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.
- Ziai, Hossein, *Mulla Sadra:Kehidupandan Karyanya*”, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003.