

BAB III

BIOGRAFI AL-GHAZĀLĪ DAN JOSEF PIEPER

A. Biografi Al-Ghazālī

1. Ringkasan Perjalanan Hidup al-Ghazālī

Para sejarawan Muslim abad pertengahan mengatakan bahwa Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī lahir pada tahun 1058 atau 1059 di Tabaran-Tus (15 mil di sebelah utara Meshed modern, Timur Laut Iran), namun catatan mengenai usianya dalam surat-surat dan otobiografinya menunjukkan bahwa ia lahir pada tahun 1055 atau 1056.¹⁴⁶ Al-Ghazālī menerima pendidikan awalnya di kampung halamannya di Tus bersama saudaranya Ahmad (sekitar 1060–1123 atau 1126) yang menjadi seorang khotib terkenal dan ulama Sufi. Muhammad kemudian melanjutkan studinya dengan teolog Ash'arite yang berpengaruh, al-Juwaynī (1028–85), di Madrasa Nizāmiyya yang berdekatan dengan Nishapur. Ini membawanya berhubungan dekat dengan istana Sultan Besar Seljuk, Malikshāh (bertakhta 1071–92), dan wazir agungnya, Nizām al-Mulk (1018–92). Pada tahun 1091, Nizām al-Mulk menunjuk al-Ghazālī ke Madrasa Nizāmiyya yang bergengsi di Baghdad. Selain menjadi teman dekat Sultan Seljuk dan pengadilan di Isfahan, dia sekarang menjadi sangat terhubung dengan pengadilan khilafah di Baghdad. Dia tanpa ragu adalah intelektual paling berpengaruh pada zamannya, ketika pada tahun 1095 tiba-tiba dia meninggalkan

¹⁴⁶ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), 23–25.

jabatannya di Baghdad dan pergi dari kota tersebut. Di bawah pengaruh literatur Sufi, al-Ghazālī telah mulai mengubah gaya hidupnya dua tahun sebelum kepergiannya.¹⁴⁷

Al-Ghazālī menyadari bahwa standar etika yang tinggi dalam kehidupan religius yang mulia tidak sesuai dengan menjadi pelayan sultan, wazir, dan khalifah. Memperoleh keuntungan dari kekayaan elit militer dan politik berarti menjadi bagian dari pemerintahan yang korup dan menindas, dan akan membahayakan prospek penebusan di kehidupan akhirat. Ketika al-Ghazālī meninggalkan Baghdad pada tahun 1095, dia pergi ke Damaskus dan Yerusalem dan bersumpah di makam Abraham di Hebron untuk tidak pernah lagi melayani penguasa politik atau mengajar di sekolah yang disponsori negara. Namun, dia terus mengajar di sekolah-sekolah kecil (*zāwiya tunggal*) yang didanai oleh sumbangan pribadi. Setelah menunaikan ibadah haji pada tahun 1096, al-Ghazālī kembali melalui Damaskus dan Baghdad ke kampung halamannya, Tus, di mana dia mendirikan sebuah sekolah kecil swasta dan sebuah biara Sufi (*khanqah*). Pada tahun 1106, di awal abad ke-6 dalam penanggalan Muslim, al-Ghazālī melanggar sumpahnya dan kembali mengajar di Madrasa Nizāmiyya yang disponsori negara di Nishapur, tempat dia sendiri pernah menjadi mahasiswa. Bagi para pengikutnya, dia membenarkan langkah ini dengan kebingungan teologis yang besar di kalangan masyarakat umum dan tekanan dari otoritas di pengadilan Seljuk.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Griffel, 67.

¹⁴⁸ al-Ghazālī, *Al-Munqidz min al-Ḍalāl*, 289–93.

Al-Ghazālī menganggap dirinya sebagai salah satu pembaru (muḥyī tunggal) agama, yang menurut hadits, akan muncul setiap abad baru. Di Nishapur, aktivitas pengajaran al-Ghazālī di madrasa Nizâmiyya memicu kontroversi yang dipicu oleh penentangan terhadap ajarannya, terutama dalam karyanya yang paling banyak dibaca, "*Iḥyā' Ulūm al-Dīn*," dan oleh tuduhan bahwa ajaran tersebut menunjukkan pengaruh yang jelas dari falsafa. Al-Ghazālī dipanggil untuk membela dirinya di hadapan gubernur Seljuk, Sanjar (wafat 1157). Namun, yang terakhir ini membebaskannya dari semua tuduhan dan mendukung aktivitas pengajarannya di Nishapur (Garden 2014: 143–168). Pada kesempatan ini, al-Ghazālī sekali lagi meminta dibebaskan dari kewajibannya di madrasa Nizâmiyya, permintaan yang ditolak. Selama itu, dia terus mengajar di zawiya-nya di Tus di mana dia meninggal pada bulan Desember 1111.¹⁴⁹

2. Al-Ghazālī dan Pencarian Kebenaran

Al-Ghazālī hidup pada masa yang dipenuhi dengan banyak aliran pemikiran dan kelompok. Berbagai bentuk pemikiran, baik yang berhubungan dengan agama maupun rasionalitas, saling bertabrakan dan berdebat. Al-Ghazālī merasa berada di tengah-tengah situasi di mana terdapat perpecahan dalam madzhab-madzhab, kelompok-kelompok yang merusak, pengaruh filsafat asing, dan ide-ide bid'ah.

Al-Ghazālī menghadapi tantangan besar dalam hidupnya, seperti berada di hadapan samudera yang luas dan dahsyat. Dia tidak takut dan tidak mengikuti arus,

¹⁴⁹ Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, 20–59.

melainkan dengan keberanian dan keahlian sebagai penyelam yang handal. Dia menyelami kegelapan dan mempelajari keyakinan setiap kelompok, membedakan antara yang benar dan salah, serta antara pengikut sunnah dan pencipta bid'ah.¹⁵⁰

Al-Ghazālī dikenal karena kecerdasannya yang rasional. Dia mampu menganalisis masalah secara logis untuk mencapai kesimpulan yang benar. Dia mengatakan bahwa dia tidak meninggalkan berbagai aliran pemikiran, tetapi berusaha memahami esensinya. Dia tidak meninggalkan Bathiniyah, Zhahiriyah, filosofi, ahli kalam, sufi, atau praktisi ibadah, namun dia ingin memahami tujuan dan rahasia di balik setiap aliran tersebut. Dia juga berusaha memahami faktor-faktor yang mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan yang bertentangan dengan keyakinan dan menyangkal Tuhan.¹⁵¹

Sebagai seorang pencari kebenaran, al-Ghazālī menguraikan dan membedakan keyakinan-keyakinan tersebut untuk memahami mana yang benar dan mana yang salah. Dalam upayanya untuk mencari pengetahuan yang hakiki, al-Ghazālī berusaha memahami hakikat suatu hal. Dia menyatakan bahwa yang dicarinya adalah hakikat ilmu dan apa sebenarnya ilmu itu. Dia menyadari bahwa ilmu pasti adalah ilmu yang telah terungkap sepenuhnya tanpa keraguan, tanpa kesalahan atau keraguan, dan tidak memungkinkan untuk dipertanyakan kembali oleh akal. Ilmu pasti adalah ilmu yang aman dari kesalahan. Keamanan ini didasarkan pada keyakinan yang kokoh, sehingga jika ada yang mengklaim

¹⁵⁰ al-Ghazālī, *Al-Munqidz min al-Ḍalāl*, 159.

¹⁵¹ al-Ghazālī, 160–61.

kesalahannya, keyakinannya tidak akan berubah karena dia mampu membuktikan kebenarannya, meskipun orang tersebut dapat melakukan hal-hal ajaib.¹⁵²

Al-Ghazālī menginginkan ilmu yang memberikan ketenangan dan kedamaian pada jiwa, akal, dan hatinya. Ilmu tersebut tidak menimbulkan keraguan dan penolakan dalam dirinya, tetapi memberikan ketenangan dan kestabilan. Baginya, untuk mencapai kebenaran dan merasa tenteram, dia harus menggunakan konsep "keraguan" sebagai sarana untuk mencapai hakikat dan keadaan yang tenang.

Setelah itu, al-Ghazālī mengungkapkan bagaimana ia memeriksa pengetahuannya. Ternyata, ia menyadari bahwa ia sama sekali tidak memiliki pengetahuan pasti (*certain knowledge*) sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, kecuali dalam hal-hal yang dapat dirasakan oleh indera dan hal-hal yang bersifat aksiomatik. Kemudian, al-Ghazālī merenungkan pengalaman yang dirasakan oleh inderanya dan hal-hal yang bersifat aksiomatik tersebut, dan ia juga meragukan kebenarannya, sehingga keyakinannya terhadap apa yang dirasakan oleh inderanya terhapus.¹⁵³ Ia menggambarkan, "Obat yang saya minum membuat para dokter bingung." Kejadian ini berlangsung selama sekitar dua bulan. Selama itu, ia menggunakan pendekatan skeptisisme, dengan merujuk pada pengalaman bukan pada logika dan ucapan, hingga akhirnya Allah menyembuhkannya dari penyakit tersebut. Jiwa Al-Ghazali pulih dan kembali sehat. Ia kembali kepada

¹⁵² al-Ghazālī, 163.

¹⁵³ al-Ghazālī, 165.

keyakinan rasional yang diterima dan diyakini kebenarannya, dengan keadaan yang aman dan yakin. Kesembuhannya tidak didasarkan pada dalil atau argumentasi kata-kata, tetapi karena cahaya petunjuk (*nūr*) yang diberikan oleh Allah dalam hatinya.¹⁵⁴

Pengalaman sakit adalah kesempatan yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya yang sedang mencari kebenaran, agar ia menemukan jalan untuk memperoleh pengetahuan yang pasti. Allah telah menyinari hati al-Ghazālī dengan cahaya untuk mengungkapkan sebanyak mungkin pengetahuan hakiki. Allah juga telah menunjukkan kepada al-Ghazālī cahaya di atas cahaya. Cahaya pertama adalah akal, dan cahaya kedua adalah pengetahuan yang memperoleh pencerahan. Allah telah menghilangkan keraguan dan penghalang bagi dirinya. Al-Ghazālī menyadari bahwa orang yang diberi petunjuk dan pengalaman yang jelas pasti mampu memperoleh pengetahuan yang pasti, yang tidak meninggalkan ruang bagi keraguan.

Setelah al-Ghazālī pulih dari keraguan, ia mulai memeriksa kelompok-kelompok yang ada pada zamannya. Ia menyadari bahwa kelompok-kelompok ini dapat dikategorikan menjadi empat kelompok utama. Dengan harapan menemukan keyakinannya di salah satu dari kelompok-kelompok tersebut, ia mempelajari secara mendalam keempat kelompok ini. Akhirnya, ia memahami inti ajaran dari setiap kelompok dengan baik. Al-Ghazālī mengabdikan waktu untuk memahami hakikat ajaran dari masing-masing kelompok, dimulai dengan mempelajari

¹⁵⁴ al-Ghazālī, 168–69.

pemikiran ahli kalam, kemudian ahli filsafat, Bathiniyah, dan akhirnya sufi. Ia menyatakan, "Aku mengelompokkan para pencari kebenaran menjadi empat kelompok besar:

1. Kelompok Mutakallim, yang merupakan kelompok ahli debat dan ahli bicara (ahli kalam)
2. Kelompok Filosof, yang mengutamakan logika dan argumentasi dalam pemikirannya
3. Kelompok Bathiniyah, yang terdiri dari individu yang rajin belajar dan menerima petunjuk dari imam yang terjaga dari kesalahan (*ma 'ṣūm*)
4. Kelompok Sufi, yang memiliki keistimewaan untuk melihat (*mushāhadah*) dan mengungkapkan (*mukāshafah*) rahasia Allah.

Mereka adalah individu yang mencari jalan kebenaran. Al-Ghazālī dengan antusias mempelajari dan menyelidiki ajaran yang dianut oleh kelompok-kelompok ini, karena mereka juga memiliki hak untuk menemukan kebenaran.

Dalam proses pencarian ini, al-Ghazālī menyadari bahwa kebahagiaan sejati hanya dapat ditemukan melalui pengetahuan yang benar dan pemahaman yang mendalam tentang hakikat keberadaan. Oleh karena itu, dia melakukan perjalanan intelektual dan spiritual untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang kebenaran.

Dalam pencariannya, al-Ghazālī menghadapi keraguan dan perdebatan dengan berbagai kelompok dan aliran pemikiran. Namun, melalui refleksi,

kontemplasi dan introspeksi yang mendalam serta pencerahan yang diberikan Tuhan dalam hatinya, dia mampu memahami esensi dari setiap aliran dan mencari kebenaran di baliknya. Dia mengeksplorasi ajaran ahli kalam, filsafat, Bathiniyah, dan sufi dengan tujuan menemukan kebenaran yang hakiki.

Proses ini membawanya pada pemahaman yang lebih mendalam tentang dirinya sendiri, hakikat keberadaan, dan hubungannya dengan Tuhan. Al-Ghazālī menyadari bahwa kebahagiaan sejati tidak hanya terletak pada pemahaman intelektual semata, tetapi juga pada penyatuan jiwa dengan kebenaran mutlak dan kasih sayang Tuhan.

3. Metode Tasawuf al-Ghazālī

Setelah al-Ghazālī meneliti kelompok Mutakallim, Filosof, Bathiniyah, ia pada akhirnya memilih jalan Tasawuf; dia bahkan menganggap bahwa jalan kelompok Sufi adalah satu-satunya yang dapat mengungkap kebenaran sebenarnya. Lebih jauh dia memberikan justifikasi bahwa melalui jalan Sufi dia menemukan “obat” bagi penyakit yang ada pada dirinya ketika dia hal itu tidak ditemukan pada jalan-jalan lain bahkan dengannya dia memperoleh kebahagiaan dan keyakinan. Al-Ghazālī mengatakan:

“Ketika saya selesai menguji doktrin-doktrin tersebut, saya kemudian mempelajari Sufisme. Saya melihat bahwa untuk memahaminya dengan baik, seseorang harus menggabungkan teori dengan praktik. Tujuan yang diusung oleh para Sufi adalah sebagai berikut: Membebaskan jiwa dari belenggu tirani nafsu-nafsu, membebaskannya dari kecenderungan yang salah dan insting yang jahat, agar di dalam hati yang terpurifikasi hanya tersisa tempat bagi Allah dan pengucapan nama-Nya yang suci.

Karena lebih mudah untuk mempelajari doktrin mereka daripada mengamalkannya, saya pertama-tama mempelajari buku-buku mereka yang mengandung ajarannya, seperti “*Qūt al-Qulūb*” karya Abu Talib al-Makki, karya-karya al-Hārīts al-Muḥāsibī, dan fragmen-fragmen yang masih tersisa dari Junaid, Shibli, Abu Yezid Bustami, dan pemimpin-pemimpin lainnya (semoga Allah mensucikan jiwa mereka). Saya mendapatkan pemahaman mendalam tentang penelitian-penelitian mereka, dan saya belajar sebanyak mungkin tentang metode-metode mereka melalui studi dan pengajaran lisan. Menjadi jelas bagiku bahwa tahap terakhir tidak dapat dicapai hanya dengan pengajaran semata, tetapi hanya melalui pengalaman spiritual, ekstase, dan transformasi keberadaan moral.”¹⁵⁵

“... Saya melihat bahwa Sufisme terdiri dari pengalaman-pengalaman daripada definisi-definisi, dan bahwa apa yang saya kurang adalah bagian dari ranah bukan pengajaran, tetapi pengalaman ekstasis dan inisiasi.

Penelitian-penelitian yang saya lakukan, perjalanan yang telah saya tempuh dalam mempelajari cabang-cabang pengetahuan keagamaan dan spekulatif, telah memberikan saya keyakinan yang kokoh pada tiga hal: Allah, Kenabian, dan Hari Pembalasan. Tiga artikel kepercayaan yang mendasar ini terkonfirmasi dalam diri saya, bukan hanya oleh argumen-argumen yang pasti, tetapi juga oleh rangkaian penyebab, keadaan, dan bukti yang tidak mungkin saya ceritakan satu per satu.”¹⁵⁶

Oleh karena itu, Tasawuf bagi al-Ghazālī adalah keadaan mengalami. Dalam menjelaskan makna tersebut, dia memberikan perumpamaan sebagai berikut:

“Mendefinisikan kesehatan dan kekenyangan, memahami penyebab dan kondisi-kondisinya, adalah hal yang berbeda dengan merasa sehat dan kenyang. Mendefinisikan mabuk, mengetahui bahwa itu disebabkan oleh uap yang naik dari perut dan mengaburkan pusat kecerdasan, adalah hal yang sangat berbeda dengan dalam keadaan mabuk. Orang yang mabuk tidak memiliki pemahaman tentang sifat mabuk.... Atau jika dokter jatuh sakit, dia memiliki pengetahuan teoritis tentang kesehatan sedangkan dia tidak memilikinya. Demikian pula, ada perbedaan yang cukup besar antara mengetahui tentang *al-*

¹⁵⁵ al-Ghazālī, 240–46.

¹⁵⁶ al-Ghazālī, 247–48.

zuhd, memahami kondisi dan penyebabnya, dan mengamalkan *al-zuhd* dan pemisahan diri dari hal-hal dunia ini.”¹⁵⁷

Orang yang memperhatikan apa yang ditulis oleh Al-Ghazali tentang tasawuf akan melihat bahwa ia menjadikannya sebagai ilmu dalam arti sebenarnya. Ia menulis tentangnya secara rinci dan mendalam, menentukan prinsip-prinsipnya dengan ketepatan metodologis, dan menjelaskan tata cara ilmiahnya secara terperinci. Tidak ada keraguan bahwa semua ini dihormati oleh mereka yang sebelumnya terlibat dalam tasawuf.

Dapat dikatakan bahwa jenis tasawuf suni ini terbangun atas dua pilar utama yaitu pengosongan (*al-takhliyyah*) dan pengisian (*al-tahliyyah*). Kata yang pertama dimaksudkan dengan mengosongkan jiwa dari kotoran-kotorannya dengan melakukan *mujāhadah*. Setelah jiwa menjadi suci, maka dia bisa diisi dengan sifat-sifat yang terpuji dan berbagai keutamaan; inilah makna kata yang kedua. Dari sini terlihat bahwa al-Ghazālī mencampurkan tasawufnya ini dengan ilmu psikologi dan akhlak.¹⁵⁸

Karyanya *Ihyā’ Ulūm al-Dīn* bisa dikatakan ruang yang sempurna dimana dia menuangkan pendapat-pendapatnya. Karya ini terdiri dari empat jilid yang masing-masing diberi topik sebagai berikut: Ibadah (*al-‘Ibādāt*), adat dan kebiasaan (*al-‘Ādāt*), Segala hal yang merusak diri (*al-Muhlikāt*) dan yang terakhir segala sesuatu yang menyelamatkan (*al-Munjiyāt*). Di setiap bab nya terdapat analisis

¹⁵⁷ al-Ghazālī, 246–47.

¹⁵⁸ Jamāl Sa’ād Maḥmūd Jum’ah, *Fī Riyāḍ al-Taṣawwuf al-Islamī*, 1st ed. (Cairo: Matba’ah Rashwan, 1998), 133.

yang apik pada setiap kandunga yang berhubungan dengan metode tasawufnya. Pada bagian-bagian dalam setiap babnya terkumpul gambaran metode yang tepat untuk seseorang bisa menjalani hidupnya sebagai manusia pada setiap fenomena kehidupan. Di sini, Al-Ghazali muncul sebagai seorang pemikir social yang hebat serta seorang reformis di antara para pemimpin reformis terkemuka. Hal tersebut dikarenakan kemampuannya mengungkapkan serangkaian hubungan yang mengatur individu dalam kehidupan agama dalam makna yang lebih luas yang ditegaskan oleh karyanya *Iḥyā'* yang mengandung pembahasan tentang ilmu "*al-mu'āmalah* sebagai lawan dari ilmu *mukāshafah*. Ilmu ini terbagi menjadi dua yaitu aspek luar dan aspek dalam. Aspek luar berhubungan dengan perkara-perkara anggota badan sedangkan aspek dalam dengan aktifitas hati. Hal yang berhubungan dengan anggota badan termasuk dalam pembahasan adat kebiasaan ataupun ibadah. Sedangkan perkara hati yaitu karakter jiwa ada yang digolongkan terpuji dan ada yang tercela.

Nampaklah Al-Ghazālī memiliki pendekatan praktis yang terbangun atas perjuangan yang keras (*mujāhadah*) dan berusaha pada tujuan-tujuan moralitas. Akan tetapi tujuan ini diperuntukkan untuk tujuan yang lebih besar yaitu pengetahuan (*al-ma'rifah*) yang terbit di dalam hati setelah proses penyuciannya. Maka jalan tersebut merupakan penyucian penuh dari sisi orang yang menempuh

perjalanan spiritual dan pemurnian serta pembebasan, kemudian persiapan dan menanti apa yang meluap ke dalam hati dari cahaya pengetahuan.¹⁵⁹

Kesimpulannya, al-Ghazālī mengkonsepkan perjalanan menuju Allah dimulai dengan *mujāhadah* diri, kemudian dengannya jiwa meningkat kualitasnya sehingga sampai pada stasiun-stasiun (*maqāmāt*) metode ini serta keadaan-keadaan (*al-ahwāl*) yang kusus agar menyampaikan seseorang pada akhirnya pada pengetahuan dan kebahagiaan.

a. Ma'rifah Sufi

Pemahaman tentang Allah (*al-ma'rifah bī Allah*) merupakan tujuan akhir dari jalan sufi, seperti yang disampaikan oleh Al-Ghazali, sedangkan alat instrument penerima pengetahuan tersebut menurutnya adalah hati dan bukan panca indera maupun akal. Dia berpendapat bahwa hati seperti cermin dan ilmu itu diibaratkan gambar dari realitas yang terlihat pada cermin tersebut. Apabila cermin tersebut dipenuhi noda maka tidak akan bisa merefleksikan kebenaran-kebenaran ilmu. Hal-hal yang menjadikan cermin dipenuhi noda menurut al-Ghazālī adalah syahwat badan sedangkan ketaatan kepada Allah dan menentang dorongan syahwat tersebut bisa membuat cermin menjadi bersih dan jelas.¹⁶⁰

Al-Ghazali berpendapat bahwa pengetahuan tentang Allah adalah fitrah (naluri yang melekat) pada manusia, dan itu terpusat di dalam hati. Setiap hati

¹⁵⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmu al-Dīn*, vol. 3 (Mesir: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1939), 14.

¹⁶⁰ al-Ghazālī, 3:13.

secara fitrahnya memiliki kemampuan untuk memperoleh pengetahuan yang benar, karena pengetahuan tentang Allah adalah sesuatu yang ilahi dan mulia, serta menjadi tempat amanah yang Allah emban kepada manusia. Amanah tersebut adalah *ma`rifah* dan *tauḥīd* (mengesakan Allah).¹⁶¹

Cara memperoleh *ma`rifah* menurut al-Ghazālī adalah *kashf* (penyingkapan), ini bermakna pengenalan langsung yang bersifat naluri yang berbeda dari pengenalan indera dan rasional. *Kashf* menurutnya adalah metode paling tinggi untuk memperoleh *ma`rifah*. Al-Ghazālī membagi tiga kelompok orang yang memperoleh pengetahuan berdasarkan pengetahuan yang didapat dan cara mereka memperolehnya. Yang pertama adalah orang awam; metode golongan ini dalam memperoleh pengetahuan adalah taqlid murni. Kedua golongan ahli kalam yang memperoleh pengetahuan melalui argumentasi rasional. Ketiga adalah golongan Sufi yang memperoleh pengetahuan melalui penyaksian dengan cahaya keyakinan. Al-Ghazālī mengumpamakan metode mereka dalam memperoleh *ma`rifah* seperti berikut: “seorang awam apabila diberitahu oleh orang yang terpercaya bahwa ada seorang laki-laki di sebuah rumah, maka dia akan membenarkan kabar tersebut dan tidak terbesit di akalnya untuk menentang perkataan tersebut. Ahli kalam mengetahui bahwa ada seorang laki-laki di rumah dengan cara mendengar suara laki-laki dari rumah tersebut. Seorang sufi diibaratkan orang yang memasuki rumah tersebut dan menyaksikan bahwa ada

¹⁶¹ al-Ghazālī, 3:14.

seorang laki-laki di dalamnya; pengetahuan yang seperti inilah yang dianggap *ma'rifah* sebenarnya.¹⁶²

Bagi Al-Ghazali, subjek utama dalam pengetahuan Sufi adalah Dzat Allah yang Maha Tinggi serta sifat dan nama-Nya, dan itu merupakan subjek yang paling mulia karena merupakan pengetahuan yang paling tinggi. Al-Ghazālī mengatakan: “ilmu yang paling mulia adalah ilmu tentang Allah, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-Nya. Dalam ilmu tersebut terdapat kesempurnaan manusia, dan dalam kesempurnaan itu terdapat kebahagiaan dan kebaikan baginya, yang berdampingan dengan hadirnya kemuliaan dan kesempurnaan-Nya.”¹⁶³

Tujuan *ma'rifah* yang paling utama adalah berakhlak mulia, rasa cinta kepada Allah, *fanā'* dan kebahagiaan. Hal tersebut dikarekanakan menurutnya tujuan *ma'rifah* adalah tujuan keutamaan moralitas dan *ma'rifah* bergantung pada kebersihan dan kemurnian hati serta *ma'rifah* juga pertanda perolehan petunjuk. Al-Ghazālī mengatakan bahwa setiap kali *ma'rifah* bertambah bertambah baik pula akhlak dan kesucian hati seseorang. Dia juga menjadikan rasa cinta sebagai buah dari *ma'rifah*, karena menurutnya “Seseorang tidak dapat mencintai sesuatu kecuali setelah mengenal dan memahaminya, karena manusia hanya mencintai apa yang ia ketahui.”¹⁶⁴ “Hanya Allah Subhanahu wa Ta'ala yang benar-benar layak untuk dicintai.”¹⁶⁵ “Siapa pun yang mencintai selain Allah, bukan karena

¹⁶² al-Ghazālī, 3:15.

¹⁶³ al-Ghazālī, 3:9.

¹⁶⁴ al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:288.

¹⁶⁵ al-Ghazālī, 4:292.

menghubungkannya dengan Allah, itu disebabkan oleh ketidaktahuannya dan keterbatasannya dalam mengenal Allah Subhanahu wa Ta'ala.”¹⁶⁶

B. Biografi Josef Pieper

1. Ringkasan Kehidupan Josef Pieper

Masa kecil Josef Pieper, dan sebagian besar hidupnya, dihabiskan dengan tinggal di kota Munster, Jerman dan sekitarnya. Dia dibesarkan sebagai seorang penganut Katolik dan mengamalkan ajaran tersebut sepanjang hidupnya. Pieper pertama kali mengenal karya Thomas Aquinas melalui seorang yang berasal dari Dominika yang mengajar di sekolah menengah tempatnya belajar.¹⁶⁷ Ia aktif terlibat dengan gerakan muda Jerman segera setelah berakhirnya perang dunia. Pada tahun 1924, pada sebuah acara yang disponsori oleh gerakan pemuda, dia mendengar sebuah kuliah oleh Romano Guardini yang mendringnya untuk mempelajari Aquinas dengan serius sebagai seorang Filusuf.¹⁶⁸ Pieper diterima sebagai mahasiswa di Universitas Munich di fakultas teologi tetapi beralih ke filsafat untuk menjawab pertanyaan tentang tempat seseorang dalam ciptaan, “untuk memperbaiki mata pikirannya pada totalitas wujud, yaitu dunia”¹⁶⁹

Selama sekolah pascasarjana, Pieper belajar dengan serius di bawah bimbingan Erich Przywara dalam serangkaian seminar musim panas. Pada periode

¹⁶⁶ al-Ghazālī, 4:293.

¹⁶⁷ Josef Pieper, *No One Could Have Known, An Autobiography: The Early Years 1904-1945* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 46.

¹⁶⁸ Pieper, 62.

¹⁶⁹ Josef Pieper, “The Philosophical Act,” dalam *Leisure the Basis of Culture* (San Francisco: Ignatius Press, 2009), 106.

ini, Pieper juga bertemu dengan orang-orang yang kemudian dikenal sebagai tokoh penting Katolik abad ke-20, antara lain Hans Urs von Balthasar, Edith Stein, dan Marc Sangnier. Dia mencatat dalam otobiografinya bahwa selama pendidikan sekulernya dalam filsafat di Jerman pra-Perang Dunia II, sangat sedikit minat untuk mempelajari apa pun yang ditulis sebelum era modern, dan banyak dari keakrabannya dengan para teolog dan filsuf yang sering dia kutip (Plato, Aristoteles, Aquinas, Agustinus, dan seterusnya) diperoleh baik di sekolah menengah atau atas inisiatifnya sendiri.¹⁷⁰ Setelah lulus dengan gelar doktor dalam bidang filsafat, Pieper dipekerjakan selama beberapa waktu oleh sebuah lembaga sosiologis; ia mengundurkan diri dari posisi itu bertepatan hampir, meskipun bukan karena, kebangkitan partai Sosialis Nasional berkuasa di Jerman.¹⁷¹ Setelah pengunduran dirinya pada tahun 1933 dan hingga akhir Perang Dunia II, ia bekerja sebagai penulis lepas karena tidak dapat bekerja di universitas di bawah rezim Nazi. Selama perang, dia mendapat posisi di Luftwaffe sebagai psikolog penguji, yang dia ditunjuk karena pelatihannya di bidang sosiologi. Secara umum, Pieper dianggap oleh rezim Nazi berpotensi tidak setia, baik karena gagasan yang dianutnya, maupun karena saudara laki-laki istrinya telah menikah dengan seorang wanita Yahudi.¹⁷²

Segera setelah perang, dan selama bertahun-tahun setelahnya, dia mencari penghidupan dengan memberikan kuliah di Universitas Munster dan di perguruan

¹⁷⁰ Pieper, *No One Could Have Known, An Autobiography: The Early Years 1904-1945*, 65.

¹⁷¹ Pieper, 87.

¹⁷² Pieper, 127; Pieper, 157; Pieper, 161.

tinggi pelatihan guru di Essen, Jerman.¹⁷³ Meskipun ditawari jabatan profesor di beberapa institusi termasuk di Munster, Gottingen, Cologne, dan Munich,¹⁷⁴ Pieper menolak tawaran-tawaran tersebut selama lebih dari satu dekade, dia lebih memilih untuk terus mengajar dan memberikan kuliah kepada non-spesialis daripada kepada mereka yang sedang mengikuti pendidikan di bidang filsafat.¹⁷⁵ Dia juga memberikan kuliah dan melakukan perjalanan secara luas di Eropa. Pada tahun 1950, ia mulai mengambil posisi pengajaran selama satu semester di berbagai institusi Amerika seperti University of Notre Dame dan Stanford University.¹⁷⁶ Pieper juga melakukan perjalanan dan memberikan kuliah di beberapa negara Asia. Akhirnya, Pieper menerima jabatan profesor penuh di University of Munster. Pieper memiliki beberapa alasan untuk tetap menjadi dosen dan penulis bagi audiens umum hingga usia 40-an. Dia berkeinginan untuk memberikan "pendidikan akademik bagi masyarakat... mengubah keberadaan multibahasa dari tradisi intelektual Barat menjadi bentuk hidup dalam bahasa Jerman."¹⁷⁷ Dia juga tertarik untuk "membuat dirinya dapat dimengerti, dalam berfilosofi, bagi pendengar biasa" dan selalu mengingat pertanyaan "Apa artinya?" daripada menggunakan "bahasa teknis" ketika memungkinkan.¹⁷⁸

2. Filsafat Josef Pieper

¹⁷³ Josef Pieper, *Not Yet the Twilight: An Autobiography 1945 - 1964* (South Bend (IN): St. Augustine's Press, 2015), 11.; 14

¹⁷⁴ Pieper, 28., 175, 182.

¹⁷⁵ Pieper, 30–31.

¹⁷⁶ Pieper, 75, 154.

¹⁷⁷ Pieper, 176.

¹⁷⁸ Pieper, 177.

Pieper menolak usaha untuk mengklasifikasikan dirinya sebagai teolog karena mempertimbangkan “data pra-filosofis”¹⁷⁹ dalam karyanya. Menariknya, pada tahap karirnya yang lebih lanjut, Pieper merujuk pada Aristoteles dan Plato, terutama Plato, setidaknya sebanyak dia merujuk kepada teolog-teolog Kristen.¹⁸⁰ Dia juga biasanya mengutip Alkitab Kristen untuk menggambarkan berbagai budaya dan tidak menggunakannya sebagai otoritas yang membenarkan posisinya. Pieper dengan sengaja tidak menggantungkan argumennya pada wahyu ilahi, yang juga menjadi perbedaan antara filsafat dan teologi menurut Aquinas.¹⁸¹ Di sisi lain, filsafat moral Pieper secara mendalam terlibat dengan wahyu Kristen dan seharusnya diidentifikasi dengan tradisi filsafat Kristen karena salah satu prinsip pertama Pieper adalah bahwa manusia telah diciptakan oleh Tuhan Kristen. Banyak karya-karyanya menyimpulkan bahwa tujuan keberadaan manusia adalah mengenal dan mengkontemplasikan Tuhan, yang mengikuti dasar filsafat moral Pieper yang berakar pada Katolik Kristen. Daripada membaca Pieper dalam konteks filsafat modern, yang bahkan ketika dilakukan oleh orang Kristen masih mempertahankan karakter sekuler, Pieper seharusnya dibaca sebagai seorang filsuf dalam tradisi filsafat pra-modern. Filsafat moralnya memberikan model untuk terlibat dengan tradisi Kristen sejarah serta dengan konteks kontemporer seseorang. Lebih khusus

¹⁷⁹ Bernard N. Schumacher, “The Twofold Discipleship of the Philosopher: Faith and Reason in the Thought of Josef Pieper,” dalam *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 199.

¹⁸⁰ Juan F. Franck, “The Platonic Inspiration of Pieper’s Philosophy,” dalam *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 251.

¹⁸¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. oleh Fathers of the English Dominican Province, vol. I (New York: Benzinger Bros, 1947), 3.

lagi, karya filosofis Pieper memberikan dasar untuk mengidentifikasi isu-isu yang relevan dengan teologi kontemporer.¹⁸²

Dengan melacak tiga tema yang terkait dengan keterciptaan manusia—persetujuan terhadap keberadaan, persepsi terhadap realitas, dan pengejaran tujuan kehidupan manusia—dalam filsafat spekulatif Pieper dan mengidentifikasi penggunaannya dalam pemikiran Aquinas, seseorang dapat lebih memahami karya-karya Pieper tentang kehidupan berbudi.

Hampir segera setelah ia mulai menulis, karya-karya Pieper diterjemahkan dan dibaca di seluruh dunia, terutama oleh mereka yang terpengaruh oleh Thomas Aquinas. Sebagai contoh, dalam otobiografinya disebutkan bahwa karya-karyanya tentang empat kebajikan utama ada di perpustakaan Paus Yohanes XXIII.¹⁸³ Sejumlah orang yang sering mengutip, menulis tentang, atau memperkenalkan karya-karya Pieper termasuk banyak tokoh terkemuka dalam teologi, filsafat, dan etika abad ke-20. Ralph McInerney, seorang Thomist yang masa jabatannya di Universitas Notre Dame berlangsung lebih dari setengah abad, berperan penting dalam menerjemahkan banyak karya Pieper ke dalam bahasa Inggris.

Esai-esai yang ditulis Pieper tentang kebajikan dianggap contoh awal dari kembalinya filsafat moral Aristoteles dan Platonis yang terjadi pada abad ke-20. Di belahan dunia yang menggunakan bahasa Inggris, hal ini dapat dilihat dalam karya-

¹⁸² Sarah Slater, "The Influence Of Thomas Aquinas' Concept Of Createdness On Josef Pieper's Moral Philosophy," 12–13.

¹⁸³ Pieper, *Not Yet the Twilight: An Autobiography 1945 - 1964*, 263.

karya Iris Murdoch, G.E.M. Anscombe, Alasdair MacIntyre, dan tradisi etika kebajikan secara umum. Namun, meskipun adanya kesamaan tema antara etika kebajikan berbahasa Inggris dan Pieper, tinjauan literatur menunjukkan hampir tidak ada keterlibatan dalam kedua arah tersebut. Pieper memberikan tanggapan langsung terutama kepada filsuf-filsuf Jerman, meskipun dia juga membaca penulis-penulis Inggris dan sangat dipengaruhi oleh Santo John Henry Kardinal Newman. Perbandingan antara karya Pieper dengan tokoh-tokoh utama dalam tradisi etika kebajikan, termasuk Alasdair MacIntyre, Elizabeth Anscombe, dan Richard Hare menunjukkan adanya perbedaan antara Pieper dan para etikis kebajikan kontemporer tersebut, perbedaan tersebut sering kali berakar pada antropologi Katolik Pieper.¹⁸⁴

Berkaitan dengan tema-tema utama dalam karya Pieper, didapati bahwa metafisika penciptaan adalah "kunci rahasia" dalam filsafatnya.¹⁸⁵ Pada awal kariernya, Pieper terpengaruh oleh Plato, Aquinas, dan Romano Guardini, menulis tesis dan habilitasi tentang "dasar tindakan moral manusia dan kebenaran benda-benda"¹⁸⁶ yang merupakan keberadaan realitas di luar diri manusia. Argumen Pieper adalah bahwa "setiap tindakan moral yang baik memiliki asal pertamanya dalam kontemplasi diam tentang kebenaran berbagai benda."¹⁸⁷ Saat belajar di

¹⁸⁴ Berthold Wald, "Josef Pieper in the Context of Modern Philosophy," dalam *A Cosmopolitan Hermit: Modernity and Tradition in the Philosophy of Josef Pieper* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 60–61.

¹⁸⁵ Bernard N. Schumacher, "Cosmopolitan Hermit: An Introduction to the Philosophy of Josef Pieper," dalam *A cosmopolitan hermit: Modernity and Tradition in the philosophy of Josef Pieper*, ed. oleh Bernard N. Schumacher (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 14.

¹⁸⁶ Bernard N. Schumacher, 4.

¹⁸⁷ Bernard N. Schumacher, 6.

bawah bimbingan Erich Przywara, Pieper mulai berargumen bahwa “realitas tidak dapat terkurung dalam sistem pemikiran apa pun,” yang mempengaruhi resistensinya terhadap memandang skolastisisme sebagai sistem yang tertutup. Karya-karya Pieper tentang kebajikan didasarkan pada antropologi manusia “dalam perjalanan.”¹⁸⁸ Setelah dipekerjakan sebagai dosen pada tahun 1946, Pieper mulai merenungkan topik-topik termasuk pendidikan, budaya, kultur totaliter yang sedang meningkat, dan “tindakan filsafat” yang tidak berguna, meskipun tidak kekurangan tujuan atau makna.

Sepanjang karyanya, Pieper membahas dua hubungan terkait namun terpisah antara kebajikan. Hubungan pertama adalah antara kebajikan alami yang dipraktikkan oleh setiap individu Kristen; apakah seorang Kristen secara wajib mengalami konflik antara bentuk alami keberanian dan bentuk keberanian yang dipenuhi dengan anugerah? Secara umum, apakah kebajikan alami secara wajib berkonflik dengan kebajikan teologis? Hubungan kedua adalah antara kebajikan secara umum: apakah semua kebajikan terkait dalam beberapa hal mendasar yang memberikan kualitas yang bersatu? Ahli etika Gilbert Meilaender membahas pertanyaan pertama secara cukup panjang dalam karyanya *The Theory and Practice of Virtue*. Meilaender berpendapat bahwa Pieper hanya kadang-kadang menjelaskan apakah dia percaya bahwa kebajikan teologis pada beberapa cara berlawanan dengan kebajikan alami.¹⁸⁹ Dia mencatat bahwa Pieper paling jelas

¹⁸⁸ Bernard N. Schumacher, 11.

¹⁸⁹ Gilbert Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue* (South Bend, IN: Notre Dame Press, 1984), 28.

membahas hubungan ini dalam esainya tentang *prudence* dan *charity*. Baik *prudence* maupun *charity* bersifat kontinu dalam arti bahwa mereka beroperasi dengan cara yang sama dalam bentuk alami dan bentuk yang dipenuhi dengan anugerah, namun mereka bisa berkonflik karena objek mereka sering berlawanan dan biasanya berbeda.¹⁹⁰ Kritik fundamental Meilaender terhadap Pieper adalah bahwa Pieper kurang memperhatikan realitas dosa di dunia dan masalah persaingan kebaikan dalam kehidupan moral.¹⁹¹ Namun, Meilaender juga mencatat bahwa tujuan Pieper bukanlah untuk melakukan teoretisasi tetapi “untuk menyampaikan dan merevitalisasi visi kehidupan berkebajikan dalam tradisi Tomas Aquinas.”¹⁹²

Pembahasan tentang pemikiran Pieper kadang-kadang hanya fokus pada esai-individu secara sempit. Sebagai contoh, Aquinas Guilbeau, O.P. menerbitkan sebuah esai yang mencerahkan tentang hubungan antara keberanian dan leisure: leisure hanya dapat dicapai melalui praktik kebajikan keberanian.¹⁹³ Guilbeau berpendapat bahwa dalam karya Pieper tentang leisure, fokus pada kehendak dan akal mengurangi kebutuhan akan pembentukan dalam kebajikan, terutama kemurahan hati (*magnanimity*) dan kerendahan hati (*humility*), yang memungkinkan pengejaran terhadap *leisure* melalui pengaturan hasrat-hasrat.¹⁹⁴ Dengan hanya membaca *Leisure the Basis of Culture* sebagai rujukan utama, Guilbeau mengabaikan karya-karya lain oleh Pieper yang secara lebih langsung

¹⁹⁰ Gilbert Meilaender, 35–40.

¹⁹¹ Gilbert Meilaender, 35.

¹⁹² Meilaender, “Josef Pieper: Explorations in the Thought of a Philosopher of Virtue.”

¹⁹³ O.P. Aquinas Guilbeau, “The Courage to Rest: Thomas Aquinas on the Soul of Leisure,” *Nova et vetera* 16, no. 1 (2018): 39–46, <https://doi.org/10.1353/nov.2018.0002>.

¹⁹⁴ Aquinas Guilbeau, 40–43.

mengatasi masalah yang dia ajukan. Memang benar bahwa Pieper tidak membahas secara mendalam kebajikan yang memungkinkan pencapaian *leisure* sejauh yang Guilbeau ingin lihat dalam *Leisure*. Namun, esai Pieper tentang *Fortitude* dan *Hope* keduanya mengandung pembahasan yang mendalam tentang kebajikan *humility* dan *magnanimity* serta hubungan mereka dengan *leisure*, dengan merujuk pada pertanyaan-pertanyaan spesifik yang menjadi kritik Guilbeau kepada Pieper karena tidak merujuknya.

Esai dan ulasan tentang karya-karya Pieper sering mencatat bagaimana Pieper bersikeras bahwa *leisure* dan kontemplasi adalah hal yang diperlukan (dan, dalam dunia modern, tidak ada) untuk kehidupan yang manusiawi. Sebagai contoh, Nathaniel Warne telah mempertimbangkan bagaimana *prudence* dan gagasan Pieper tentang *negative philosophy* dapat meningkatkan studi dan praktik ilmu pengetahuan.¹⁹⁵ Vincent Wargo juga telah mengulas karya-karya Pieper tentang kebajikan dan teorinya tentang sejarah.¹⁹⁶

Pieper terlibat secara mendalam dengan "tradisi Barat," terutama yang ditemukan dalam tulisan-tulisan Aquinas; dia sering kali kembali kepada Aquinas karena keramahannya kepada lawan bicara dan keterbukaannya untuk mencari kebenaran di mana pun dapat ditemukan.¹⁹⁷ Pieper menganggap dirinya lebih sebagai seorang filsuf sejati daripada sejarawan filsafat, yang bertujuan untuk menemukan "kebenaran dari segala sesuatu"; oleh karena itu, ia terbuka untuk

¹⁹⁵ Warne, "Learning to see the world again."

¹⁹⁶ Wargo, "Festivity, Tradition, and Hope."

¹⁹⁷ Josef Pieper, *The Silence of St. Thomas; Three Essays* ([New York] Pantheon, 1957), 20, <http://archive.org/details/silenceofstthoma0000piep>.

berinteraksi dengan filsuf eksistensial dan nihilis, serta dengan sesama dan pendahulu Kristen. Keterbukaan ini dapat berfungsi sebagai model bagi teolog atau filsuf yang bersedia terlibat dengan masalah-masalah yang diidentifikasi oleh dunia modern dan post-modern, sambil tetap berakar dalam suatu tradisi khusus. Baik Pieper maupun Aquinas memiliki orientasi terhadap kebenaran yang memungkinkan filsuf-filsuf yang mungkin sebaliknya tidak dianggap dapat diterima oleh "tradisi Barat" Katolik untuk dibahas. Hal ini menjadikan Pieper sebagai sumber yang penting dalam berhadapan dengan dunia yang pluralistik.¹⁹⁸

a. Teori Penciptaan

Pemahaman Pieper terhadap Aquinas awalnya menghadapi resistensi di Jerman, tetapi tetap relevan untuk memahami karya-karya Pieper sendiri. Dalam esainya tentang filosofi negatif Aquinas, yang mengeliminasi hal yang tidak diketahui daripada menyatakan hal yang diketahui, Pieper berpendapat bahwa Aquinas memahami penciptaan secara konkret, fokus pada "sesuatu yang diciptakan." Pieper juga mengadopsi pembagian pengetahuan Aquinas menjadi "creatura atau Pencipta."¹⁹⁹ Menurut Pieper, gagasan bahwa semua hal yang ada adalah hasil ciptaan mendasari konsep-konsep dasar dalam filsafat keberadaan Aquinas. Hal ini menekankan bahwa segala sesuatu yang ada telah diciptakan oleh Tuhan dan memiliki kodrat yang dirancang untuk sesuai dengan rencana ilahi.²⁰⁰

¹⁹⁸ Sarah Slater, "The Influence Of Thomas Aquinas' Concept Of Createdness On Josef Pieper's Moral Philosophy," 10.

¹⁹⁹ Pieper, *The Silence of St. Thomas; Three Essays*, 49.

²⁰⁰ Pieper, 51–53.

Pieper menekankan kemampuan manusia untuk berhubungan dengan makhluk ciptaan, karena mereka berasal langsung dari Tuhan.²⁰¹ Ia menolak bantahan terhadap kodrat manusia oleh para filsuf²⁰² dan berseberangan dengan eksistensialisme ateistik, seperti yang diusung oleh Sartre, dengan mengafirmasi doktrin penciptaan.²⁰³ Pieper meyakini bahwa keinginan manusia hanya dapat dipuaskan oleh hal-hal nyata yang ada di luar dirinya sendiri.²⁰⁴ Sebelum hal-hal yang diciptakan secara individu dapat diakui sebagai baik, harus ada penerimaan terhadap kebaikan penciptaan secara keseluruhan.²⁰⁵ Pieper menyoroti keinginan universal manusia terhadap hal yang baik, dengan merujuk pada puisi cinta sebagai saksi atas kerinduan ini.²⁰⁶

Pieper mengidentifikasi minat Aquinas terhadap Aristoteles sebagai akar dari afirmasi Aristoteles terhadap realitas konkret dan sensorik dunia. Aquinas berupaya mengembangkan afirmasi Kristen²⁰⁷ terhadap Penciptaan dengan menggabungkan pendekatan filosofis yang mengakui realitas yang nyata dari dunia dan kekuatan kognitif alami akal.²⁰⁸ Aquinas percaya bahwa kebenaran sekuler, sejauh itu mencerminkan realitas, relevan dengan pengalaman Kristen di dunia. Untuk menghindari meremehkan dunia yang telah diciptakan dan martabat manusia

²⁰¹ Josef Pieper, *Guide To Thomas Aquinas* (Ignatius Press, 1991).

²⁰² Pieper, *The Silence of St. Thomas; Three Essays*, 53.

²⁰³ Pieper, 52.

²⁰⁴ Josef Pieper, *Happiness and Contemplation* (Chicago: St. Augustine's Press, 2020), 64, <http://public.eblib.com/choice/PublicFullRecord.aspx?p=6262478>.

²⁰⁵ Josef Pieper, *In Tune with the World; a Theory of Festivity* (South Bend: St. Augustine's Press, 1999), 26.

²⁰⁶ Pieper, 27.

²⁰⁷ Pieper, *Guide To Thomas Aquinas*, 49.

²⁰⁸ Pieper, 118.

yang diwujudkan, Aquinas menekankan²⁰⁹ pentingnya mempertimbangkan dunia eksternal yang diciptakan sebagai standar dengan mana persepsi seseorang terhadap realitas harus selaras.²¹⁰ Pieper berpendapat bahwa mengadopsi sikap afirmatif dan penerimaan, seperti yang dilakukan oleh Aquinas, diperlukan untuk sepenuhnya memahami kebenaran dunia.

b. Memahami Realitas

Apa itu realitas? Pieper mengikuti pandangan Aquinas bahwa realitas adalah segala sesuatu yang "secara kreatif dipikirkan oleh Tuhan". Bagi Pieper, persepsi terhadap realitas sebenarnya dimungkinkan berkat kodrat manusia yang diciptakan dan kodrat dunia yang diciptakan. Tidak hanya manusia dapat mempersepsi realitas, ia juga dalam beberapa tingkat dapat mempersepsi Tuhan. Namun, persepsi terhadap keduanya ini terbatas; kodrat yang sama yang memungkinkan manusia mempersepsi realitas juga membatasi persepsinya terhadap Sang Pencipta. Namun, ketidakmampuan ini untuk melihat secara keseluruhan tidak berarti bahwa manusia harus menyerah dalam upaya untuk mengetahui sama sekali. Tidak—karena meskipun manusia tidak dapat melihat sepenuhnya, ia masih dapat melihat sebagian; hanya karena manusia melihat sebagian, ia dapat menemukan bahwa dirinya tidak dapat melihat secara penuh.

²⁰⁹ Pieper, *The Silence of St. Thomas; Three Essays*, 49.

²¹⁰ Pieper, *Guide To Thomas Aquinas*, 123.

Persepsi, sebagai tindakan batin dari akal, secara utama diarahkan kepada dunia nyata yang ada di luar diri manusia. Selain itu, beberapa hal yang diciptakan, termasuk manusia, memiliki kemampuan untuk mempersepsi dunia materi karena mereka diciptakan dengan kemampuan tersebut oleh Tuhan. Pieper berpendapat bahwa seseorang dapat yakin bahwa dunia nyata dan dapat dipersepsi jika kita menyetujui proposisi bahwa ia diciptakan dengan kemampuan itu. Meskipun persepsi ini terbatas oleh keterbatasannya, persepsi ini adalah nyata, meskipun realitas melampaui kemampuan manusia untuk memahaminya sepenuhnya. Pikiran manusia hanya dapat mengenal sesuatu karena adanya Tuhan, yang menciptakan kodrat manusia dengan kapasitas persepsi ini. Demikian pula, manusia dapat mengenal creatura lain karena pikiran yang secara kreatif mengetahui Tuhan telah menciptakan hal-hal tersebut agar dapat diketahui. Sejauh suatu objek telah dirancang oleh seseorang, hal tersebut dapat diketahui sepenuhnya oleh orang lain dalam bentuk idealnya; tetapi sejauh objek tersebut ada sebagai creatura, pengetahuan manusia tidak dapat sepenuhnya mengungkap misteri objek tersebut, karena setiap creatura berakar dalam kedalaman tak terbatas dari pikiran Tuhan. Konsepsi tentang realitas sebagai 'ukuran' atau standar pembentuk pikiran manusia adalah, bagi Pieper, aspek yang sangat penting dari hubungan antara realitas yang diciptakan dan pikiran manusia.

Persepsi terhadap realitas melalui kognisi adalah satu-satunya cara di mana dunia luar sepenuhnya masuk ke dalam diri seseorang. Sebenarnya, manusia tidak memiliki cara lain untuk berhubungan dengan dunia nyata yang berada di luar dirinya kecuali melalui kognisi. Ini bukan berarti bahwa semua bentuk kognisi

adalah bentuk yang sempurna dalam mengambil realitas. Namun, bentuk sempurna dalam mengambil realitas, yang dijelaskan oleh Pieper menggunakan istilah "melihat, intuisi, kontemplasi," adalah suatu mode kognisi. Persepsi terhadap realitas itu sendiri adalah kebaikan yang manusia inginkan; "kita ingin mengetahui kebenaran dengan cara apapun, meskipun kebenaran tersebut menakutkan." Sekali lagi—meskipun manusia tidak dapat melihat secara penuh, ia telah diciptakan untuk melihat, dan ia membutuhkan kemampuan untuk mengetahui untuk menjadi bahagia.