

BAB IV

KEBAHAGIAAN DAN KONTEMPLASI MENURUT AL-GHAZĀLĪ DAN JOSEF PIEPER

A. Kebahagiaan dan Kontempasi Menurut al-Ghazālī

1. Kebahagiaan Menurut al-Ghazali

Dalam membahas kebahagiaan, al-Ghazālī terlebih dahulu membantah pandangan kaum hedonis secara umum bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk menikmati kesenangan duniawi. Ia mengatakan bahwa pandangan ini bisa dianggap keliru karena dua alasan. Pertama, kesenangan duniawi hanya sementara dan hanya bertahan sampai maut menjemput. Dibandingkan dengan kehidupan akhirat yang abadi, kehidupan dunia ini tidak ada apa-apanya; bahkan seandainya dunia ini dipenuhi butiran gandum dan seekor burung mengambil satu butir setiap 1000 tahun, maka butiran gandum tersebut akan habis suatu hari sedangkan keabadian tetap bertahan. Kehidupan 100 tahun di dunia ini bahkan lebih sedikit dari tiga hari di akhirat. Kenikmatan yang sangat singkat ini tidak mungkin menjadi tujuan hidup manusia.²¹¹ Kedua, kenikmatan dunia ini tidak murni; setiap bentuk kenikmatannya tidak sempurna dan bercampur dengan rasa sakit. Begitulah sifat dasar dunia ini dari dulu hingga kiamat nanti. Dan ketikmatan seperti itu juga tidak mungkin menjadi tujuan hidup manusia.²¹²

²¹¹ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Kimiya al-Sa'adah: Kimia Ruhani untuk Kebahagiaan Abadi*, trans. oleh Dedi Slamet Riyadi dan Fauzi Bahreisy (Jakarta: Zaman, t.t.), 53–54.

²¹² Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazālī's Conception of Happiness," *Arabica* 22, no. 2 (1975): 154.

Meski begitu, tidak semua kenikmatan dunia dianggap buruk oleh al-Ghazālī. Sebaliknya, ia menghargai nikmat pengetahuan;²¹³ nikmat percakapan dengan Tuhan, tentang keintiman dengan-Nya yang dihasilkan dari mengingat terus-menerus tentang-Nya, dan tentang pelaksanaan perbuatan baik lainnya; ia menganggap kesenangan pengetahuan tentang Tuhan, sifat-sifat-Nya dan kebijaksanaan-Nya sebagai yang terbesar dari semua bentuk kesenangan. Bahkan pengetahuan ini bisa membuat seseorang merasa berada di surga meskipun masih berada di dunia ini.²¹⁴ Ia juga menghargai jenis kenikmatan lain seperti perkawinan, makanan yang sesuai porsinya, pakaian dan tempat tinggal.²¹⁵ Sesuatu yang dianggapnya buruk adalah mencari kesenangan dunia, baik fisik maupun intelektual, dan menjadikannya tujuan hidup satu-satunya.

Al-Ghazālī juga menolak lima pandangan lainnya, yang mana masing-masing pendapat tersebut mewakili sebuah tujuan hidup di dunia. Pertama, pandangan dari golongan petani dan para tukang yang tidak memiliki pengetahuan yang kuat dalam agama. Mereka pekaraya bahwa tujuan manusia adalah untuk hidup di dunia ini dalam kurun waktu tertentu; oleh karena itu mereka bekerja keras untuk memperoleh makanan yang mereka konsumsi sehingga mereka memperoleh tenaga untuk bekerja dan memperoleh makanan kembali. Rutinitas ini berlangsung sepanjang hidup sampai mereka mati. Kedua adalah pandangan dari golongan sensualis yang berpendapat bahwa tujuan hidup adalah kebahagiaan; yang mereka maksud sebagai kebahagiaan adalah terdapat dalam pemenuhan hasrat terhadap

²¹³ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:97.

²¹⁴ al-Ghazālī, *Kimiya al-Sa'adah: Kimia Ruhani untuk Kebahagiaan Abadi*, 143–44.

²¹⁵ al-Ghazālī, 58–59.

makanan dan hubungan intim; semakin memuaskan hal-hal tersebut maka semakin besar juga kebahagiaannya. Pandangan ini keliru karena ini meletakkan manusia pada posisi binatang-binatang yang lebih rendah bahkan bisa lebih rendah lagi karena beberapa binatang mampu makan dan berhubungan intim lebih banyak serta lebih sering dari manusia. Ketiga, sekelompok orang mengetakan bahwa tujuan hidup manusia adalah memiliki banyak harta kekayaan; semakin kaya seseorang, semakin dia merasa bahagia. Keempat, ada golongan yang mengatakan bahwa kebahagiaan itu ketika seseorang menjadi terkenal dimana-mana. Hal ini mereka peroleh dengan cara memakai pakaian bagus dan kendaraan mewah, atau dengan menghiasi dinding luar rumah mereka. Kelima, sebagian lain percaya bahwa kebahagiaan terletak pada kehormatan dan pengaruh; jadi mereka berusaha untuk mendapatkan kekuatan politik karena melalui seseorang memperoleh penghormatan dan pengaruh yang besar.²¹⁶ Al-Ghazali tidak sepenuhnya menolak hal-hal tersebut sebagai kebahagiaan, tetapi haruslah menjadi perkara-perkara yang membantu untuk mencapai kebahagiaan yang sebenarnya; dan dia memberikan syarat yaitu tidak boleh digunakan lebih dari yang diperlukan.²¹⁷

Apabila pandangan-pandangan tersebut menganggap bahwa kebahagiaan hanya bisa diperoleh di dunia, maka ada pandangan lain yang menganggap bahwa kebahagiaan hanya diperoleh di akhirat. Meskipun al-Ghazālī memiliki pendapat yang sama, bahwa kebahagiaan diperoleh di akhirat, ia tetap menolak pandangan-pandangan tersebut. Yang pertama pendapat yang mengatakan

²¹⁶ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:223–24.

²¹⁷ Quasem, “Al-Ghazālī’s Conception of Happiness,” 155.

bahwa dunia ini adalah tempat ujian dan penderitaan, sedangkan akhirat adalah tempat tinggal yang berisi kebahagiaan bagi setiap orang, baik dia mempersiapkannya atau tidak dalam kehidupan ini; oleh karena itu hal yang tepat dilakukan seseorang adalah membunuh dirinya sendiri agar terbebas dari penderitaan dunia. Hal ini dianggap keliru oleh al-Ghazālī karena bertentangan dengan syariah yang mengatakan bahwa tanpa ada perjuangan yang sesuai, kebahagiaan di akhirat tidak akan tercapai. Bunuh diri merupakan salah satu dosa besar yang dapat menjauhkan seseorang dari memperoleh kebahagiaan.²¹⁸

Pandangan lain berpendapat bahwa tidaklah cukup seseorang hanya membunuh dirinya sendiri; melainkan ia haruslah pertama kali membuang semua sifat-sifat dasar kemanusiaannya. Untuk melakukan itu, seseorang harus berusaha keras menghilangkan nafsu dan amarah yang ada dalam dirinya. Dalam mewujudkan hal ini, seseorang melakukan hal yang berlebihan pada dirinya sehingga ada yang sampai mati, gila atau jatuh sakit; hal ini membuatnya tidak memiliki kemampuan untuk menjalankan ibadah. Pendapat ini keliru menurut al-Ghazālī karena mencabut nafsu amarah bukanlah hal yang diperlukan ataupun mungkin dilakukan.²¹⁹

Menurut al-Ghazālī, tujuan manusia adalah kebahagiaan akhirat, yang mana dapat diperoleh dengan melakukan persiapan yang tepat di kehidupan ini; yaitu dengan mengendalikan sifat-sifat dasar manusia dan bukan mencabut

²¹⁸ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:224.

²¹⁹ al-Ghazālī, 3:224.

keakar-akarnya. Bahkan al-Ghazālī mengakui banyak hal-hal duniawi yang bisa menjadi sarana tercapainya kebahagiaan akhirat. Menurutny, segala bentuk kebaikan, kelezatan dan kebahagiaan bisa disebut dengan kenikmatan, akan tetapi kenikmatan sesungguhnya adalah kebahagiaan akhirat; jikalau hal-hal ini harus disebut kebahagiaan, maka paling benar hanya sebagai bentuk majaz bahkan bisa dikatakan keliru. Penamaan berbagai bentuk kebahagiaan duniawi yang tidak membantu ketercapaian kebahagiaan di akhirat sebagai nikmat bisa dikatakan keliru besar. Kenikmatan sesungguhnya adalah ketika berbagai macam kebahagiaan dunia dapat membantu perolehan kebahagiaan di akhirat.²²⁰ Kebahagiaan inilah yang menjadi pembahasan utama para Nabi dan Rasul; tujuan wahyu diturunkan jugalah untuk mendorong manusia mendapatkan kebahagiaan ini dan hal ini diketahui dari syariat dan pandangan spiritual para Sufi. Kemuliaan yang sebenarnya di pandangan Tuhan adalah dengan dicapainya kebahagiaan tersebut, sedangkan orang yang gagal memperolehnya bahkan bisa dikatakan lebih rendah dari binatang.

Al-Ghazālī menjelaskan bahwa kebahagiaan akhirat memiliki empat karakteristik, yaitu kesinambungan tanpa akhir, kegembiraan tanpa kesedihan, pengetahuan tanpa kebodohan, dan kecukupan yang tidak bercampur kekurangan.²²¹ Di lain kesempatan ia menambahkan karakter kebahagiaan akhirat sebagai kekuatan tanpa kelemahan keamanan tanpa ketakutan dan kesempurnaan

²²⁰ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:96–97.

²²¹ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal* (Muhammad Ali Sabih and Sons, 1963), 64.

tanpa kekurangan²²² sedangkan kebahagiaan dunia kadang bercampur antara hal-hal tersebut.

Selaras dengan apa yang terdapat di dalam al-Qur'an dan hadits, al-Ghazālī percaya bahwa tempat kebahagiaan-kebahagiaan tersebut adalah di surga, sedangkan kesengsaraan letaknya di neraka. Nasib manusia akan ditentukan pada hari kebangkitan, adapun efek dari kebahagiaan dan kesengsaraan dimulai seketika setelah kematian. Ketika si mayyit dibaringkan di kuburan, ruhnya dikembalikan ke jasad untuk menjawab pertanyaan tentang keesaan Tuhan dan kenabian. Pada hari kebangkitan, ruhnya akan kembali lagi ke jasad sehingga orang yang telah dibangkitkan akan memiliki jasad dan ruh untuk kemudian menjadi abadi dalam bentuk ini.²²³

Menurut al-Ghazālī, kebahagiaan dan kesengsaraan bersifat jasmani dan rohani. Aspek jasmani tidak akan muncul secara penuh sehingga manusia memasuki surga atau neraka. Ia menjelaskan bahwa azab di dalam kubur yang sepertinya terlihat untuk jasad dalam bentuk gigitan ular dan kalajengking, sebagaimana disebutkan di dalam hadits, adalah rasa sakit yang bersifat mental disebabkan oleh kualitas jiwa yang bentuk rohaninya muncul di dalam pikiran si mayyit.²²⁴ Ia mendiskusikan kebahagiaan dan penderitaan bersifat jasmani mengikut al-Qur'an dan sunnah karena ia percaya bahwa hal-hal tersebut hanya dapat diketahui dari Sharī'ah. Ia menganggap kebahagiaan rohani lebih unggul dari

²²² al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:76.

²²³ al-Ghazālī, 4:478.

²²⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Kitāb al-'Arba'īn Fī Uṣūl al-Dīn* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2014), 199.

kebahagiaan jasmani; Shari‘ah tidak menggambarkan kebahagiaan dan kesengsaraan rohani secara terperinci karena kebanyakan orang gagal memahaminya.

Para Filusuf mengingkari kebahagiaan dan kesengsaraan jasmani dan argument rasional mereka telah dibantah oleh al-Ghazālī.²²⁵ Mereka menegaskan menegaskan bentuk kebahagiaan dan kesengsaraan adalah bersifat rohani dan al-Ghazālī menerima kebanyakan dari pendapat mereka tersebut; ia hanya menentang pernyataan mereka bahwa akal semata mampu sampai kepada pengetahuan akan hal-hal ini; sedangkan bagi al-Ghazālī hal-hal tersebut diketahui dengan yakin dari Shari‘ah.²²⁶

Penyebab kebahagiaan bukanlah karena Tuhan senang pada orang yang taat, sebgaimana kesengsaraan juga bukan disebabkan oleh kemarahan-Nya terhadap orang jahat. Al-Ghazālī percaya bahwa Tuhan bebas dari perubahan; Dia tidak marah dengan ketidaktaatan manusia kepada-Nya atau senang dengan ketaatannya. Kemarahan dan kesenangan Tuhan yang dibicarakan dalam *Shari‘ah* sesuai dengan kapasitas pemahaman manusia; kenyataannya kebahagiaan dan kesengsaraan disebabkan oleh kondisi jiwa. Jika kekafiran atau sifat jahat ada dalam jiwa seseorang pada saat kematiannya, maka hal ini membawa kesengsaraan, sebagaimana racun menyebabkan kematian atau magnet menarik besi. Inilah alasan Al-Ghazālī sangat menekankan perbaikan jiwa; semua kebajikan dilakukan untuk

²²⁵ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 196–208.

²²⁶ al-Ghazālī, 200.

kebaikan jiwa.²²⁷ Adapun sebelum bisa melakukan perbaikan Jiwa, seseorang haruslah terlebih dahulu mengenal fakultas-fakultas yang ada dalam dirinya dan bagaimana keterhubungan antara fakultas – fakultas tersebut sehingga tercapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.

2. Hati dan Tentaranya

Di dalam kitabnya *Ihyā* al-Ghazali menguraikan tentang etika yang berkaitan dengan penyempurnaan moral seseorang. Di dalamnya lebih jauh diuraikan pandangan al-Ghazālī tentang psikologi agama. Hal yang pertama-tama diperhatikan al-Ghazālī dalam psikologinya adalah “hati”. Dia memberikan dua makna hati dalam tradisi Islam: daging, organ fisik, dalam tubuh manusia; dan substansi yang halus dan lemah, yang bersifat spiritual. Gambaran terakhir tentang "hati" ini adalah esensi manusia yang mengetahui dan memahami serta tempat bersemayam kehidupan intelektual dan emosionalnya. Hati dibedakan dari ruh, jiwa, dan akal, yang kesemuanya itu juga menyampaikan makna material dan spiritual, tetapi menurut al-Ghazālī di dalam hati itulah ilmu tentang Tuhan dipersiapkan. Dalam bab “keajaiban hati”, buku kedua puluh satu dari *Ihyā*, al-Ghazālī menjelaskan bahwa kemampuan manusia untuk mengenal Tuhan adalah tujuan akhirnya. Tujuan inilah yang memisahkan manusia dari ciptaan lainnya, dan pengetahuan yang dihasilkanlah yang menghiasinya dan memberinya keindahan

²²⁷ Quasem, “Al-Ghazālī’s Conception of Happiness,” 158.

dan kesempurnaan dengan kemuliaan di dunia saat ini dan bekal untuk dunia yang akan datang.²²⁸

Al-Ghazālī juga menggambarkan hati sebagai raja dengan dua kumpulan pasukan. Ini adalah pasukan internal dan eksternal yang bekerja sama untuk membantu manusia bertahan hidup di dunia baik secara fisik maupun spiritual. Pasukan eksternal termasuk anggota badan manusia, seperti mata, telinga, dan hidungnya, yang membantunya mencapai tujuannya.²²⁹ Pasukan internal termasuk fakultasnya, seperti nafsu dan amarahnya yang menghasilkan tindakan yang menguntungkan bagi individu, membantunya menangkal tindakan yang berbahaya dan merusak. Al-Ghazālī menyatakan bahwa fakultas amarah dan nafsu dalam pasukan internal, kadang-kadang, tidak mematuhi hati, melanggar dan memberontak melawannya. Hal ini mengakibatkan kehancuran hati, terputus dari perjalanannya menuju kebahagiaan abadi.²³⁰ Selanjutnya, beliau menyatakan bahwa hati memiliki pasukan internal lainnya, juga, yang mencakup pengetahuan, kebijaksanaan, dan refleksi. Fakultas-fakultas ini, dia menyatakan, adalah bersama Tuhan, dan mereka menyeimbangkan nafsu dan amarah.²³¹

Bersama-sama, fakultas dari pasukan internal menghasilkan empat kualitas dalam diri manusia: setan, hewan, binatang buas, dan malaikat.²³² Ketika fakultas nafsu atau amarah tidak seimbang, sifat setan, hewan, atau binatang buas berkuasa,

²²⁸ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:2–4.

²²⁹ al-Ghazālī, 3:5.

²³⁰ al-Ghazālī, 3:6.

²³¹ Mustofa Bisri, *Proses Kebahagiaan: Mengaji Kimiya'us Sa'adah Imam al-Ghazali* (Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020), 77.

²³² Bisri, 81.

menyebabkan manusia berdosa dan melanggar perintah Allah. Namun, ketika manusia, melalui akalnya mampu mengekang nafsunya, dia memiliki sifat malaikat.²³³ Keempat kualitas ini mempengaruhi hati, yang menurut al-Ghazālī ibarat cermin. Pengaruh sifat malaikat membawa kejernihan, pancaran, kecerahan, dan penerangan di cermin hati sehingga pernyataan Tuhan Maha Nyata, al Ḥaqq, tercermin melaluinya.²³⁴ Kejernihan dan ketajaman hati ini, menurut al-Ghazālī, dicapai melalui pengetahuan tentang Tuhan dan mengingat-Nya.²³⁵

Karakter indah dan kedamaian batin seseorang tercapai ketika fakultas akal, amarah, dan nafsu, serta "fakultas" yang tidak disebutkan namanya yang memengaruhi keseimbangan yang adil antara ketiga lainnya, berada dalam keseimbangan.²³⁶ Ketika keseimbangan tercapai di antara keempat fakultas ini, mereka menghasilkan karakter baik yang utama dalam diri individu yang menghasilkan kebajikan seperti kebijaksanaan, keadilan, keberanian, dan kesederhanaan. Fakultas akal mencapai keseimbangan melalui kebijaksanaan yang logis, sedangkan fakultas amarah dan nafsu mencapainya melalui kepatuhan pada akal dan Hukum (Syariah). Dia menambahkan bahwa sifat-sifat baik yang dihasilkan akan memutus jiwa dari cinta dunia ini dan menyebabkan seseorang berpegang teguh pada cinta Allah, sedemikian rupa sehingga seseorang tidak mendambakan apa pun selain bertemu Sang Pencipta.²³⁷ Al-Ghazālī menjelaskan

²³³ Bisri, 85–87.

²³⁴ Imam al-Gazālī, *Kimia Ruhani Untuk Kebahagiaan Abadi*, trans. oleh Dedi Slamet Riadi dan Fauzi Bahreisy (Jakarta: Zaman, t.t.), 14.

²³⁵ Bisri, *Proses Kebahagiaan: Mengaji Kimiya'us Sa'adah Imam al-Ghazali*, 105.

²³⁶ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:5–7.

²³⁷ Shah, "Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazālī on the Attainment of Happiness," 23.

kebaikan karakter dapat dicapai dengan rahmat ilahi dan melalui perjuangan serta latihan spiritual. Rahasia membersihkan hati dari keserakahannya adalah dengan menahan nafsu. Dia menyatakan bahwa Tuhan telah menyatakan bahwa Dia “meninggikan orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang memiliki pengetahuan beberapa derajat lebih tinggi.”²³⁸ Al-Ghazālī menegaskan bahwa mereka yang menahan nafsu di jalan menuju Tuhan memiliki iman, tetapi bahwa mereka yang memahami rahasia menahan nafsu memiliki pengetahuan yang sebenarnya.²³⁹

Dalam bab *Memutuskan Dua syahwat*, al-Ghazālī berfokus pada dua keinginan yang paling kuat dipegang oleh manusia, makanan dan seks. Dia menyatakan bahwa perusak terbesar manusia adalah keinginan perut.²⁴⁰ Perut, menurutnya, adalah sumber keinginan dan sumber penyakit dan gangguan, dan darinya mengikuti keinginan seks, yang memunculkan keinginan untuk ketenaran dan kekayaan. Keinginan-keinginan ini menghasilkan dalam diri manusia persaingan dan kecemburuan, menimbulkan kejahatan-kejahatan lain, seperti pamer, menyombongkan diri, persaingan untuk kekayaan, kesombongan, dendam, iri hati, permusuhan, dan kebencian, yang semuanya merupakan penyebab kejahatan masyarakat, ketidakadilan, dan korupsi.²⁴¹ Dalam kisah Adam dan Hawa, al-Ghazālī menyatakan bahwa mereka makan dari pohon terlarang adalah dosa pertama manusia, dan itu berasal dari keinginan untuk memenuhi keinginan perut.

²³⁸ al-Ghazālī, *Iḥyā’ Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:22.

²³⁹ Shah, “Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazālī on the Attainment of Happiness,” 23.

²⁴⁰ al-Ghazālī, *Iḥyā’ Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:77.

²⁴¹ al-Ghazālī, 3:77.

Meskipun keinginan perut sangat kuat, ia menyatakan bahwa penting bagi manusia untuk mengendalikannya, karena ini adalah sarana ketaatan kepada Tuhan.

Jalan untuk mematahkan keinginan ini dimulai dengan rasa lapar. Al-Ghazālī mengutip Nabi Muhammad (saw), yang mengatakan, “Cahaya kebijaksanaan berasal dari rasa lapar, sedangkan jauh dari Tuhan berasal dari rasa kenyang, dan kedekatan dengan-Nya berasal dari mencintai orang miskin dan dekat dengan mereka. Oleh karena itu, jangan pernah makan sampai kenyang, karena dengan demikian kamu akan memadamkan cahaya hikmah yang ada di dalam hatimu.”²⁴² Tujuan ibadah, jelas al-Ghazālī, adalah untuk melatih akal berpikir, yang kemudian mengantarkan seseorang kepada makrifat atau pengetahuan langsung tentang Tuhan, dan persepsi batin tentang realitas Tuhan. Rasa kenyang menghalangi seseorang meraih posisi ini, sementara rasa lapar membukanya.²⁴³ Dia mencantumkan sepuluh manfaat yang datang dari rasa lapar, termasuk: penyucian hati, pencerahan watak alami, dan penajaman wawasan seseorang.²⁴⁴ Keserakahan terhadap berbagai hal, yang dihasilkan oleh keinginan untuk makanan dan seks, adalah sumber kehancuran, tetapi pintu-pintu ini dapat ditutup dengan sedikit makan.²⁴⁵ Mengenai hasrat khusus seks, al Ghazālī merekomendasikan pernikahan bagi mereka yang mampu melakukannya, karena tidak mencegah seseorang dari mencari jalan spiritual; bagi yang tidak mampu, beliau menganjurkan berpuasa.

²⁴² al-Ghazālī, 3:82.

²⁴³ al-Ghazālī, 3:82.

²⁴⁴ al-Ghazālī, 3:81–86.

²⁴⁵ al-Ghazālī, 3:85.

Satu aturan yang ditetapkan al-Ghazālī mengenai keinginan-keinginan ini adalah keseimbangan. Dia menulis, “Setiap kali sifat manusia menuntut agar dia menuju kepada sebuah ekstrem yang tidak sehat, Hukum (Syariah) juga menjadi ekstrem dalam melarang hal ini.”²⁴⁶ Yang diperlukan adalah posisi tengah-tengah, seperti yang dikatakan Nabi Muhammad (saw), “Sebaik-baik urusan adalah jalan tengah.”²⁴⁷ Namun, al-Ghazālī menyatakan bahwa aturan ini diterapkan hanya setelah sifat seseorang berada dalam keseimbangan. Pada mulanya, jika jiwa cenderung berlebihan dan tidak mampu mengekang keinginannya, maka mencari jalan tengah tidak akan ada gunanya. Sebaliknya, ketika keseimbangan dapat dicapai, maka seseorang akan mendapatkan kebajikan – kebajikan utama dalam dirinya.

3. Teori Kebajikan Menurut al-Ghazālī

Al-Ghazālī diketahui mengemukakan empat prinsip kebajikan yang darinya banyak kualitas kebajikan lain berasal. Keempat prinsip kebajikan tersebut adalah: (i) kebijaksanaan (*Ḥikmah*), keberanian (*Shajā‘ah*), kesederhanaan (*‘Iffah*) dan keadilan (*‘Adl*). Dalam tulisannya ia menyebut keempat kebajikan ini sebagai *Ummahāt al-Faḍāil* atau ibu-ibu dari kebajikan.²⁴⁸ Dari keempat prinsip tersebut, al-Ghazālī menjabarkan keburukan-keburukan yang ia anggap sebagai kelebihan atau kekurangan yang dihasilkan dari ketiga kebajikan pertama, yaitu keberanian, keterpujian, dan kebijaksanaan. Namun, prinsip kebajikan keempat, yaitu keadilan,

²⁴⁶ al-Ghazālī, 3:93.

²⁴⁷ al-Ghazālī, 3:93.

²⁴⁸ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds Fī Madārij al-Ma‘rifah al-Nafs* (Beirut: Dār al-‘Afaq al-Jadīdah, 1975), 85.

tidak memiliki kualitas kelebihan maupun kekurangan; sebaliknya, kebalikannya atau ketiadaannya lah yang mengakibatkan keburukan, yaitu kebalikan dari keadilan adalah ketidakadilan atau ketiadaannya yang secara otomatis menghasilkan ketidakadilan (*Zulm*). Oleh karena itu, filsafat moral al-Ghazālī menyimpulkan bahwa kebajikan dapat ditemukan dalam upaya mencapai posisi tengah atau keseimbangan dari keempat prinsip kebajikan ini. Hal ini tentu saja sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi yang melarang seseorang untuk berbuat sesuatu yang berlebihan atau ekstrim. Sebaliknya, seorang Muslim seharusnya bersikap moderat atau mengambil jalan tengah dari dua buah ekstrim sebagaimana disebutkan:

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. (Al-Baqarah/2:143)

a. Dasar Teori Kebajikan al-Ghazālī

Teori kebajikan atau moralitas al-Ghazālī sangat dipengaruhi oleh keyakinannya pada Qur'an dan Sunnah Nabi (saw). Oleh karena itu, ia memiliki perbedaan mendasar dengan filsuf lain terutama para filsuf pengikut Aristoteles dan banyak filsuf dan pemikir Barat yang mengemukakan kebajikan dan moralitas sebagai produk dari pikiran atau aktivitas manusia. Menurut al-Ghazālī, kebajikan adalah produk dari bimbingan ilahi dan oleh karena itu moralitas adalah isu keagamaan yang ukurannya adalah wahyu. Ia melihat kebajikan, moralitas, atau etika secara umum dalam kerangka Islam sebagai din yang mencakup semua bidang kehidupan.

Dia berpendapat bahwa tempat kebajikan adalah jiwa yang pada saat yang sama menjadi sasaran pengajaran dan asupan agama. Dia akhirnya berpendapat bahwa jiwa adalah yang membuat karakter (*khulq*) manusia.²⁴⁹ Karena keyakinannya tersebut, ia mulai menjelaskan prinsip kebajikan dengan melakukan analisis yang jelas terhadap fakultas-fakultas jiwa yang berhubungan dengan tiga dari keempat kebajikan tersebut, yaitu kebijaksanaan, keberanian, dan keterpujian, sedangkan yang keempat, yaitu keadilan, bertugas untuk mengatur dengan benar tiga kebajikan lainnya sesuai dengan fakultas jiwa yang berhubungan dengannya.²⁵⁰

Al-Ghazali kemudian mengajukan sebuah teori yang menyatakan bahwa jiwa memiliki tiga kemampuan, yaitu (i) kemampuan imajinasi (*Quwwah al-Tafkīr*); (ii) kemampuan gairah atau nafsu (*Quwwat al-Shahwah*), dan (iii) kemampuan kemarahan (*Quwwah al-Ghadab*). Kemampuan imajinasi memiliki dua sisi. Artinya, ia dapat beralih ke indra kita yang menyebabkan imajinasi sensitif dan hasilnya bisa nyata maupun tidak nyata; atau dapat beralih ke imajinasi kognitif yang hasilnya akan membedakan masing-masing dari kebenaran dari kebohongan, benar dari salah (*Haq* dan *Baṭil*). Seperti dua kemampuan lainnya, ia juga memiliki dua ekstrem - satu berlebihan dan yang lainnya kekurangan - dan keadaan di antara keduanya disebut tengah-tengah. Keadaan tengah-tengah dari suatu kemampuan adalah keadaan yang sehat; itulah keadaan yang terpuji, sedang dua sisi ekstrem tersebut adalah keadaan yang tercela.²⁵¹ Jika kemampuan imajinasi didorong

²⁴⁹ Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of Al-Ghazali: A Composite Ethics in Islam* (New York: Caravan Books, 1978), 79.

²⁵⁰ al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds Fī Madārij al-Ma'rifah al-Nafs*, 85.

²⁵¹ al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:52.

sampai ke sisi kelebihan yang ekstrem, maka akan menghasilkan kejahatan atau kekejian dalam jiwa. Di sisi lain, ketika kemampuan imajinasi disusutkan sehingga mencapai kekurangan yang ekstrem, maka akan menghasilkan kebodohan. Hanya pada keadaan tengah-tengah saja kebijaksanaan bisa dicapai. Demikian juga jika kemampuan kemarahan berada pada kelebihan yang ekstrem, maka akan timbul kejahatan ketidakberaturan (*tahawwur*) tetapi jika berada pada kekurangan yang ekstrem, maka akan memunculkan kecemasan (*jubn*); keberanian hanya muncul ketika kemampuan kemarahan berada pada keseimbangan. Sementara itu, jika kemampuan hasrat diperluas hingga kelebihan yang ekstrem, maka akan melahirkan keserakahan dan ketika berada pada ujung kekurangan yang ekstrem, maka akan menghasilkan kejahatan penghapusan keinginan. Hanya pada keadaan tengah-tengah saja ia bisa mencapai keteraturan dalam jiwa. Keadilan tidak memiliki kemampuan bawaan dalam jiwa. Sebaliknya, keadilan merupakan kemampuan yang tersendiri. Oleh karena itu, ia tidak memiliki ujung ekstrem baik kekurangan maupun kelebihan. Ia hanya memiliki sesuatu yang menjadi lawannya. Akan tetapi, menurut Al-Ghazālī, keadilan bukanlah tengah-tengah antara dua ekstrem seperti yang dipertimbangkan oleh filosof seperti Aristoteles.²⁵²

b. Empat Kebajikan Utama

Menurut Al-Ghazālī, ketika jiwa mencapai posisi tengah-tengah atau keseimbangan seperti yang dibahas di atas, ia menjadi mampu menampung keempat kebajikan dalam keadaan yang diinginkan. Oleh karena itu, keempat

²⁵² al-Ghazālī, 3:53.

kebajikan ini dipengaruhi secara sama oleh keadaan jiwa. Artinya, jika keadaan jiwa berada pada kelebihan yang ekstrem, tengah-tengah, atau kekurangan yang ekstrem, maka kebajikan yang tercerminpun akan mengikuti. Pada kedua ekstrem tentu saja mereka berhenti menjadi kebajikan dan berubah menjadi keburukan.

Perlu diketahui bahwa dengan mengembangkan empat kebajikan utama, Al-Ghazālī tidak membatasi jumlah kebajikan hanya pada empat saja. Sesungguhnya, di bawah empat yang ia sebut sebagai "ibu-ibu kebajikan", ia mengklasifikasi dan merincikan beberapa kebajikan individu lainnya. Dalam diskusi yang berikut ini, akan ditunjukkan kebajikan lain yang masuk dalam kategori prinsipal atau utama.

1) **Kebijaksanaan**

Menurut Al-Ghazali, ketika pengetahuan atau akal berkembang dengan benar dan menjadi sempurna, maka itu adalah kebijaksanaan (*ḥikmah*). Pengetahuan memiliki dua aspek, yaitu teoritis dan praktis²⁵³. Pengetahuan teoritis merupakan kebijaksanaan sejati (*al-ḥikmah al-ḥaqiqiyah*) karena beroperasi di wilayah yang lebih tinggi. Ini adalah jenis pengetahuan yang dapat membedakan antara kebenaran dan kebohongan dalam penilaian, antara yang benar dan yang salah dalam keyakinan, dan antara yang baik dan yang jahat dalam tindakan.²⁵⁴ Oleh karena itu, pengetahuan teoritis berkaitan dengan pengetahuan tentang Allah, sifat-sifat-Nya, malaikat-Nya, Nabi-Nya, dan wahyu-Nya.²⁵⁵ Inilah kebijaksanaan yang

²⁵³ al-Ghazālī, *Mīzān al-ʿAmal*, 49.

²⁵⁴ al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlūmu al-Dīn*, 1939, 3:52.

²⁵⁵ al-Ghazālī, *Mīzān al-ʿAmal*, 49.

sebenarnya karena tujuannya adalah pengetahuan tentang Tuhan dan bukan hanya sekedar pengetahuan biasa. Sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazālī:

Siapapun yang mengetahui segala macam hal tetapi tidak mengetahui tentang Tuhan tidak pantas disebut bijaksana karena ia tidak mengetahui sesuatu yang paling mulia dan utama. Dan kebijaksanaan adalah ilmu yang paling mulia dan kemuliaan ilmu tergantung pada kemuliaan objek ilmu sedangkan tidak ada yang lebih mulia dari Allah. Sebaliknya siapapun yang mengenal Tuhan bisa disebut bijaksana meskipun pengetahuannya tentang ilmu lainnya kurang.²⁵⁶

Aspek kedua adalah yang mengikuti arah bawah, yaitu mengacu pada tubuh, pengaturannya, dan kebijakannya. Dengan kekuatan ini, jiwa mampu mencapai kebaikan dalam tindakan dan disebut sebagai akal praktis. Melalui kekuatan ini, jiwa dapat mengatur dirinya sendiri, orang-orang di sekitarnya, dan lingkungannya.²⁵⁷ Karena kemampuan ini mengontrol hasrat, nafsu, dan beberapa cabang lainnya sehingga bisa menghasilkan kejahatan ketika gagal mengontrol keduanya. Perintahnya tidaklah mutlak atau abadi karena pada satu kesempatan ia mungkin mengarahkan kepada kebaikan dan pada kesempatan yang lain ia mungkin memerintahkan sebaliknya. Pengetahuan praktis inilah yang melahirkan kejahatan ketika diperlebar ke arah kelebihan dan kekurangan yang ekstrem, karena pengetahuan teoritis menurut sifatnya tidak dapat melahirkan kejahatan karena mengarah pada pengetahuan tentang Allah.

²⁵⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Maqṣād al-'Asnā Fī Sharḥ 'Asmā 'Allah al-Ḥusnā* (Lebanon: Dal Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2010), 147–48.

²⁵⁷ al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, 50.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa ketika Hikma al-'amaliyyah berada pada titik tengah atau keseimbangan, ia menghasilkan kebajikan seperti berikut:

- a) *Husn al-tadbīr* (kebijaksanaan atau kemampuan administratif) Ini adalah kemampuan untuk dengan cepat menemukan cara terbaik untuk mencapai kebaikan bagi diri sendiri dan orang lain, misalnya dalam pengelolaan urusan keluarga, di pemerintahan, atau dalam mengatasi musuh dan kejahatan. Kebajikan ini diterapkan dalam urusan penting dan ketika diterapkan dalam hal-hal yang tidak begitu penting, disebut taktik.
- b) *Jaudah al-dzahn* (ketajaman pikiran atau keunggulan pemahaman). Ini adalah kemampuan untuk membuat keputusan yang tepat ketika ada perbedaan pendapat. Kebajikan ini sangat penting dalam menyelesaikan perselisihan dan mencegah pertentangan.
- c) *Tsaqābah al-Ra'yi* (kejernihan visi) yang merupakan wawasan yang membantu seseorang untuk mengadopsi cara yang tepat dalam memecahkan masalah.
- d) *Ṣawāb al-ẓann* (kecerdikan) adalah kemampuan untuk menemukan titik-titik halus dalam pemikiran atau tindakan dan menerima kebenaran langsung berdasarkan pengalaman tanpa terjebak dalam argumen yang salah.²⁵⁸

Di sisi lain, ketika kebijaksanaan praktis berada pada ekstrem kelebihan, hal itu mengarah pada kejahatan *al-khabb* atau kelicikan yang lebih jauh lagi termanifestasi dalam tipu muslihat (*al-dahā'*) yang terletak pada pemilihan cara-

²⁵⁸ al-Ghazālī, 54–55.

cara yang melenceng atau kabur. Hal itu juga termanifestasi dalam *al-jarbazah* atau kebohongan.

Namun, ketika pengetahuan berada pada sisi yang kurang dari skala, itu menghasilkan kebodohan atau kebodohan (*al-balah*) dan menghasilkan kejahatan berikut.

1. *Al-Ghamārah* (pengalaman yang kurang) yang merupakan kemampuan perseptual yang baik tetapi kurangnya kebijaksanaan yang datang dengan pengalaman yang cukup.
2. *Al-Ḥumq* (kebodohan) yang merupakan pengadopsian metode yang salah untuk mewujudkan tujuan seseorang.
3. *Al-Junūn* (mania) atau gangguan kekuatan imajinasi. *Al-Junūn* berbeda dari *Al-Ḥumq* karena yang pertama berarti mengejar tujuan yang abnormal.²⁵⁹

2) Keberanian (*Shajā'ah*)

Menurut Al-Ghazali, kebajikan keberanian dicapai ketika kebijaksanaan praktis dari jiwa manusia dapat menundukkan fakultas amarah. Kebajikan keberanian ini merupakan keadaan tengah-tengah dari kemampuan amarah, yang berada di antara dua ekstrem - pengecut dan ceroboh. Ceroboh adalah keadaan di mana seseorang mengambil risiko yang seharusnya dihindari menurut akal sehat, sedangkan pengecut adalah keadaan di mana kemampuan amarah tidak cukup bergerak sehingga mengakibatkan kurangnya tindakan. Dalam mendefinisikan

²⁵⁹ al-Ghazālī, 55.

keberanian Al-Ghazali menekankan pentingnya menemukan keseimbangan dalam tindakan dan emosi.²⁶⁰

Sebelum membahas bagian dari kebajikan dan keburukan di bawah keberanian, penting untuk diingat bahwa al-Ghazālī membagi keberanian mejadi dua. Yang pertama keberanian alami yang bersifat eksternal yang terlihat ketika menghadapi bahaya, misalnya dalam peperangan. Yang kedua adalah keberanian yang bersifat internal yang ditunjukkan dalam bentuk perjuangan batin melawan nafsu. Ini jelas terlihat dalam sikapnya yang mempertahankan kebajikan keberanian dalam pertempuran fisik pada jihad sembari memberi penekanan lebih pada *jihād al-nafs*. Dalam hal ini ia mengutip hadits Nabi yang menyatakan bahwa peperangan adalah perjuangan yang lebih kecil dibanding perjuangan melawan hawa nafsu.²⁶¹

Jika diperhatikan, kategorisasi keberanian oleh al-Ghazali sangat mendasar dan sesuai, bahwa keberanian eksternal perlu ditunjukkan dan dikembangkan sebagai karakter yang lurus, tetapi itu bukanlah karakteristik sehari-hari seseorang, lebih dari itu, dalam diri seseorang, cakupan keberanian eksternal tidak seluas seperti keberanian internal pada diri sendiri. Perang atau situasi yang menakutkan yang membutuhkan keberanian eksternal bukanlah situasi normal dalam kehidupan seorang Muslim, sehingga membatasi keberanian hanya pada sisi eksternal benar-benar membatasi kebajikan ini menjadi lingkup yang lebih kecil. Namun, jika dilihat dari sifat internalnya, maka keberanian akan ditemukan seluas-luasnya dan

²⁶⁰ al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds Fī Madārij al-Ma'rifah al-Nafs*, 87.

²⁶¹ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:64.

diperlukan setiap saat, karena jiwa hewan perlu terus-menerus tunduk pada jiwa rasional hampir pada semua orang dan setiap saat.

Menurut al-Ghazali, berikut adalah kebajikan-kebajikan yang termasuk dalam keberanian ketika dikendalikan oleh akal²⁶² atau berada pada tingkat tengah:

- a) *Al-Karam* (kedermawanan) yang merupakan titik tengah antara pemborosan dan pelit. Kedermawanan muncul dalam pengeluaran untuk tujuan yang mulia dan tinggi. Istilah *al-karam* juga berarti kemuliaan, dan al-Ghazali menggunakan istilah yang sama untuk menyebut sifat ilahi Allah, yaitu yang Maha Mulia (*al-Karīm*) yang artinya Maha Mulia secara luar biasa. Dia berpendapat bahwa istilah ini dapat diperluas dengan batasan tertentu untuk diterapkan pada orang-orang mulia.²⁶³
- b) *Al-Najdah* (kegegehan/keberanian) yang merupakan kebalikan dari ketakutan. Ini mengekspresikan diri dalam menghadapi kematian dengan berani ketika diperlukan menurut pertimbangan akal. Ini adalah contoh terbaik dari sifat luar dari keberanian. Inilah jenis keberanian yang ditampilkan dalam perang dan situasi yang menakutkan.²⁶⁴
- c) *Kibr al-Nafs* (kebesaran jiwa atau harga diri). Al-Ghazālī mendefinisikan kebajikan ini sebagai kemampuan manusia untuk mempersiapkan dirinya untuk hal-hal besar; meskipun ia layak mendapatkannya, ia tidak menaruh perhatian pada hal-hal tersebut karena ia menemukan kehormatan dan

²⁶² al-Ghazālī, 3:53.

²⁶³ al-Ghazālī, *Mīzān al-ʿAmal*, 55.

²⁶⁴ al-Ghazālī, 55.

kebesaran jiwanya. Kebesaran jiwa adalah titik tengah antara kesombongan (*tabajjuh*) dan kecilnya jiwa (*sighār al-nafs*). Yang pertama berarti mempersiapkan jiwa untuk hal-hal besar tanpa pantas mendapatkannya, sedangkan yang terakhir mengungkapkan mempersiapkan jiwa untuk hal-hal yang lebih rendah. Orang yang memiliki harga diri tetap tenang dan terhormat sehingga kegembiraan yang tak terduga tidak membuatnya senang (berlebihan) dan kesedihan tidak menekannya melebihi batas yang pantas.²⁶⁵

- d) *Ihtimal* (ketabahan). Ini adalah titik tengah antara kecerobohan dan ketakutan. Ini memungkinkan seseorang tetap tenang dalam situasi yang sulit dan menyakitkan. Ia juga berarti menahan diri dari mengikuti godaan yang merugikan diri sendiri.
- e) *Al-Ḥilm* (kelembutan atau kesabaran). Al-Ghazali menganggap *al-ḥilm* sebagai salah satu kebajikan paling signifikan yang tunduk pada keberanian. Ini karena hal itu berkaitan langsung dengan kemarahan yang merupakan kualitas psikis dasar dari fakultas pendendam. Selain itu, ini adalah salah satu kebajikan yang juga berlaku untuk Allah; maka itu dia berbicara tentang sifat ilahi "Lembut" *Al-Ḥalīm*. Dia mendefinisikan kelembutan sebagai menahan diri dari kesenangan ketika marah. Ini adalah titik tengah antara kemarahan berlebihan atau kependendam (*al-istishāṭah*) dan kurang semangat (*al-īfirāk*).
- f) *Al-Tsabāt* (keteguhan atau keberanian). Ini adalah kekuatan dari jiwa dalam keadaannya yang bebas dari kelemahan.

²⁶⁵ al-Ghazālī, 56.

- g) *Al-Shahāmah* (kejantanan atau keseriusan) adalah aspirasi untuk melakukan perbuatan dengan harapan kebaikan. Ini mengimplikasikan dedikasi yang tajam dan tekun untuk melakukan tindakan-tindakan baik untuk mewujudkan kebaikan dan keindahan.
- h) *Al-Nabl* (martabat). Ini adalah kemampuan untuk menemukan kesenangan dalam perbuatan-perbuatan dan usaha-usaha yang memiliki karakter yang tinggi.
- i) *Al-Waqār* (kewibawaan). Ini adalah titik tengah antara kesombongan dan kerendahan hati, dan membantu seseorang untuk membawa diri dengan kesopanan dan perilaku yang baik.²⁶⁶

Di sisi lain, ketika kebajikan keberanian didorong ke ekstrem kelebihanannya, ia melahirkan kejahatan yang muncul dalam bentuk kecerobohan (*al-tahawwur*) dan membawa jenis kejahatan berikut:

- a) *Al-Badzakh* (kemewahan) yang merupakan pengeluaran pada hal-hal yang sia-sia seperti perhiasan diri, pujian diri sendiri, kemegahan, atau membual. Pengeluaran semacam ini dimaksudkan untuk memamerkan diri.
- b) *Al-Jasārah* (kelancangan atau keberanian) adalah bersikap berani secara gegabah dengan menghadapi bahaya dan kematian secara tidak perlu.
- c) *Al-Tabajjuh* (kesombongan) adalah menganggap diri lebih tinggi dari yang sebenarnya. Ini adalah kebalikan dari kerendahan hati.

²⁶⁶ al-Ghazālī, 56.

- d) *Al-‘Ujb* (cinta diri). Ini adalah produk dari kesombongan yang berarti penilaian yang terlalu tinggi terhadap nilai diri seseorang.

Sedangkan apabila didorong kepada sisi kekurangan dari kebajikan keberanian ini, ia menjadi ketakutan yang melahirkan keburukan seperti berikut:

- a) *Al-Badzālah* (kedekutan atau kikir). Ini adalah ketidakmampuan untuk mengeluarkan uang bahkan jika itu adalah kewajiban seseorang untuk melakukannya, misalnya untuk menjaga keluarga, dan tetap membanggakan keramahannya.
- b) *Al-Nukūl* (menghindari). Ini adalah sikap menghindar dari kematian karena takut pada saat seseorang seharusnya menghadapi kematian dengan rela, misalnya lari dari jihad.
- c) *Sighār al-Nafs* (kecilnya jiwa atau merendahkan diri sendiri). Ini adalah rasa inferioritas yang menghasilkan ketidakmampuan untuk menegakkan diri. Ini adalah kebalikan dari kebesaran jiwa (*kibār al-Nafs*).
- d) *Al-Hala‘* (teror yang menakutkan) adalah pengecut secara alami. Ia juga berarti ketidakmampuan dalam mengemban rasa sakit
- e) *Al-Infirāk* (tidak tahu malu) yang merupakan ketiadaan rasa hormat pada diri sendiri dan tetap tidak terprovokasi oleh penghinaan terburuk. Ini adalah kelemahan pikiran.
- f) *Al-Takhāsus* (merendahkan diri) adalah rendah diri yang terlalu berlebihan bagi diri sendiri.²⁶⁷

²⁶⁷ al-Ghazālī, 56–57.

3) Kesederhanaan (*'Iffah*)

Ini adalah prinsip kebajikan ketiga menurut al-Ghazali. Ini adalah kebajikan yang berasal dari fakultas gairah atau nafsu *quwwah al-shahwah*. Ketika perilaku fakultas ini dikendalikan, yaitu ketika gairah mengikuti bimbingan akal dan wahyu dan tidak secara independen mengejar keinginannya sendiri, maka tercapailah kebajikan *'iffah*. Dengan demikian, ini adalah keseimbangan antara keinginan dan nafsu atau antara kelebihan (*al-sharah*) dan kekurangan (*khumūd al-shahwah*), di mana yang pertama adalah ekstrim pada sisi kelebihan dan yang kedua adalah ekstrim pada sisi kekurangan.²⁶⁸ Dalam etika al-Ghazali, kesederhanaan dikaitkan dengan pengendalian keinginan-keinginan terendah seperti makanan dan seks, dan oleh karena itu ia menganggapnya sebagai kebajikan paling dasar. Bahkan, ia berpendapat bahwa kebanyakan orang salah dalam mengendalikan kebajikan kesederhanaan terutama terkait dengan kebutuhan kedua keinginan tersebut.²⁶⁹

Demikianlah ketika Shahwa ada dalam hubungan yang tepat dengan akal dan keberanian, maka itu adalah *'iffah* yang melahirkan kebajikan-kebajikan berikut.

- a) *Al-Hayā'* (kesopanan) atau *al-Khajal* (rasa malu). Keduanya mewakili rata-rata antara kemerosotan moral dan keengganan. Menurut al-Ghazālī, kesopanan adalah "Kemampuan jiwa dalam menahan diri karena takut melakukan tindakan yang memalukan." Dan rasa malu adalah "kelemahan

²⁶⁸ al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds Fī Madārij al-Ma'rifah al-Nafs*, 89.

²⁶⁹ al-Ghazālī, 89.

jiwa karena kelebihan dalam kesopanan." Dalam hal ini, ia menganggap kerenangan sebagai kebajikan hanya dalam hal melakukan hal-hal buruk. Ia merekomendasikannya terutama bagi wanita dan orang muda.²⁷⁰

- b) *Al-Sakhā'* (kemurahan hati). Ini adalah pembagian *'iffah* yang lebih condong pada masalah kekayaan. Ia adalah ketika seseorang bisa memberikan dengan mudah dan menahan diri dari memperoleh barang dengan cara yang tidak sah. Ini juga tercermin dalam penahanan diri untuk membelanjakan pada kemewahan.²⁷¹
- c) *Al-Qanā'ah* (kepuasan diri). Ini terdiri dari merencanakan cara mencari nafkah yang jujur, lebih memilih kemiskinan daripada cara yang tidak jujur.²⁷² Al-Ghazālī menggambarkan seorang yang memiliki sifat *al-Qanā'ah* sebagai seseorang "yang puas dengan jumlah kekayaan yang memberinya kebutuhan dasar dan tidak pernah sibuk dengan mengumpulkan uang untuk masa depan (karena takut sengsara) karena dia memiliki kepercayaan sepenuhnya kepada Tuhan sebagai sumber rezeki."²⁷³
- d) *Al-Wara'* (kesalehan). Ini adalah titik tengah antara kemunafikan dan ketercelaan. Ini adalah menjalani hidup dengan baik untuk peningkatan karakter dan kedekatan dengan Tuhan tanpa disertai kemunafikan di dalamnya.²⁷⁴

²⁷⁰ al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, 57–58.

²⁷¹ al-Ghazālī, 58.

²⁷² al-Ghazālī, 58.

²⁷³ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:264.

²⁷⁴ al-Ghazālī, *Mīzān al-'Amal*, 58.

- e) *Al-Musāmahah* (pengampunan) adalah mengabaikan beberapa hak secara sukarela demi orang lain. Ini adalah tengah-tengah antara pengabaian total dan terlalu menekankan hak seseorang.²⁷⁵
- f) *Al-Ṣabr* (kesabaran) adalah perjuangan diri melawan nafsu dan selalu menjauhkan diri dari kenikmatan yang tidak sah.
- g) *Ḥusnu al-Hay'ah* (penampilan menarik). Ini adalah keinginan untuk tampil baik dengan perhiasan yang wajar dan sederhana dan tidak memiliki unsur kesombongan di dalamnya.
- h) *Al-Zarf* (keanggunan dan kecerdasan). Ini adalah titik tengah antara kesuraman dan vulgaritas atau kesenangan yang tidak terbatas. Pemiliknya berbicara dengan pesona dengan memperhatikan status dan budaya orang-orang di sekitarnya dan kesesuaian acara tanpa turun ke vulgaritas.
- i) *Al-Musā'adah* (membantu orang lain) adalah tengah-tengah antara penghinaan diri dan berpaling dari semua orang. Ini berarti tidak ada perlawanan dan penolakan serta pengorbanan kepentingan seseorang dalam membantu orang lain.
- j) *Tasakhut* (ketidakpuasan hati) adalah perasaan sedih atas kegagalan atau kesulitan yang dialami oleh orang yang pantas dan ketidakpuasan atas keberhasilan orang yang tidak pantas. Ini merupakan kebalikan dari iri dan dengki serta merayakan kesengsaraan orang lain.

²⁷⁵ al-Ghazālī, 59.

Kebajikan lain yang terkait dengan ketaatan termasuk, *ḥusn al-taqdīr* (kemampuan untuk memperkirakan dengan benar) *al-inbisāṭ* (keceriaan), *damatha* (kelembutan sikap), *al-hudū* (ketenangan) dan *al-ṭalāqah* (ramah tamah).

Di sisi lain, jika kesederhanaan berkembang menuju kelebihan daripada akal dan keberanian, maka akan menimbulkan kejahatan seperti berikut:

- a) *Al-Waqāḥah* (tidak tahu malu) yang merupakan pengejaran keindahan tanpa perasaan takut akan kehinaan atau aib.
- b) *Al-Tabdzīr* (boros) adalah pemborosan kekayaan dengan pengeluaran buta pada hal-hal mewah.
- c) *Al-Riyā'* (hipokrisi atau ingin dilihat) adalah keinginan untuk mendapatkan pujian dan rasa hormat dari orang lain. Orang yang memiliki keburukan ini mengeluarkan uang dan memberikan hadiah bukan karena tulus hati, melainkan karena keinginan untuk memikat orang-orang di sekitarnya dengan cara pamer.
- d) *Al-Shakāsah* (barbaritas) adalah kesedihan dan ketidakpedulian dalam berurusan dengan orang lain dan perilaku yang menjijikkan terhadap mereka.
- e) *Al-Taḥāshī* (keluhan) adalah memberikan saran untuk mengatasi kesedihan seseorang secara keras di tempat umum.
- f) *Al-Hasad* (iri), yang adalah perasaan tidak bahagia atas keberhasilan dan kebahagiaan orang yang pantas dan menginginkan kejatuhan mereka.

g) *Al-Majānah* (kecerobohan atau vulgar) adalah menjadi pandai bicara di luar batas-batas kesopanan.²⁷⁶

Sedangkan, ketika kurang tepat dalam menjaga kesederhanaan (*'iffah*) maka akan menghasilkan keburukan-keburukan seperti berikut.

- a) *Al-Taqtīr* (pelit). Ini adalah ketidakbersediaan untuk mengeluarkan uang dimana seseorang seharusnya melakukannya. Ini didukung oleh *al-bukhl* (kikir) yang merupakan pelit dalam pengeluaran karena takut akan menjadi miskin dan harus kelaparan serta mendapat penghinaan dari musuh-musuhnya. Pelit juga memiliki unsur *al-shuh* yang merupakan ketakutan imajinatif akan kemiskinan dan musuh. Kondisi sejahtera orang lain tidak menyenangkan bagi seseorang yang memiliki kejahatan ini, karena ia menginginkan agar orang lain memintanya sehingga ia merasa hebat.
- b) *Al-Takhannuth* (kelemahan). Ini adalah kelebihan rasa malu dan keterbatasan yang menghambat kebebasan berbicara dan bertindak.
- c) *Al-Hatkah* (memalukan) adalah penikmatan pada keburukan dan ketidakpedulian pada perkembangan kualitas diri melalui kebajikan.
- d) *Al-Shamātah* (kesenangan jahat atas kesulitan orang lain) adalah merasa senang atas kegagalan dan kesulitan orang dan menyalahkan mereka atas kesalahan mereka. Ini adalah ketidakpekaan terhadap kondisi sulit orang lain.

²⁷⁶ al-Ghazālī, 59–60.

e) *Al-Malaq* (pujian berlebihan) adalah merendahkan diri secara berlebihan dan memuji-muji orang, sehingga menjadi kurang rasa hormat pada diri sendiri. Ini samadengan penghianatan.²⁷⁷

4) **Keadilan** (*al-‘Adālah*)

Ini adalah kebajikan keempat yang diuraikan oleh al-Ghazali. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, kebajikan ini lebih khusus dari tiga kebajikan lainnya yang dibahas di atas. Ini merupakan kebajikan sekaligus juga merupakan sebuah fakultas jiwa. Sebagai kebajikan, keadilan merupakan kesempurnaan dari semua kebajikan lainnya karena hanya tercapai ketika semua kebajikan lain mencapai keseimbangan atau titik tengah. Dengan kata lain, ketika kebijaksanaan, kemarahan, dan keinginan disesuaikan dengan akal dan syariah, maka kebajikan keadilan terwujud. Jenis keadilan dalam hal ini adalah keadilan untuk jiwa; ketika semua kekuatan yang bertentangan terhadap tiga kebajikan lainnya (kekuatan yang terdapat dalam jiwa) selaras satu sama lain, maka keadilan berlaku dalam jiwa.²⁷⁸

Sebagai sebuah fakultas jiwa, keadilan adalah keadaan di mana kecenderungan syahwat dan kemarahan tunduk pada kemampuan rasional. Fakultas keadilan yang sehat dapat mengendalikan kecenderungan kemarahan dan keinginan sesuai dengan ketetapan akal dan syariah. Ini adalah kemampuan (*qudrah*) yang seperti seorang petugas, menegakkan penetapan ini pada fakultas syahwat dan kemarahan. Ini mengurangi keserakahan dari syahwat dengan membangkitkan

²⁷⁷ al-Ghazālī, 59–60.

²⁷⁸ al-Ghazālī, *Ma‘ārij al-Quds Fī Madārij al-Ma‘rifah al-Nafs*, 90.

kemarahan terhadapnya dan mengurangi kemarahan dari fakultas amarah dengan membangkitkan keinginan yang kuat terhadapnya, sehingga baik kemarahan maupun syahwat menjadi tunduk pada akal dan syariah.²⁷⁹ Dengan demikian, dari keadaan yang sehat dari fakultas keadilan, muncul kebajikan keadilan (*al-'adl*).

Sifat unik dari kebajikan keadilan juga tidak memungkinkannya untuk memiliki dua ujung ekstrem yang merupakan karakteristik dari kebajikan lainnya. Yaitu, tidak memiliki kelebihan atau kekurangan dan bersifat "impartial" atau sebagai skala untuk keadaan yang sesuai dari kebajikan lainnya. Sebaliknya, keadilan memiliki kebalikannya seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya. Karena posisi keadilan ini, menurut al-Ghazali, tidak ada kebajikan yang lebih rendah yang berasal dari keadilan.

c. Aturan Agama Sebagai Bentuk Kebajikan

Latihan fisik untuk mendisiplinkan jiwa membuat seseorang siap untuk perbaikan moral dan perolehan kebajikan. Teori kebajikan dalam pandangan Al-Ghazālī diperkenalkan dengan mendiskusikan kebajikan-kebajikan yang utama kemudian dibingkai kembali kareakter dasarnya dalam ruang lingkup ajaran moral Islam. Dalam filsafat, tujuan memperoleh kebajikan adalah untuk menyempurnakan kehendak dan tindakan seseorang untuk mewujudkan perbaikan moral, tetapi al-Ghazālī melihat latihan ini bermanfaat hanya ketika seseorang sudah condong ke arah kesehatan tubuh dan barang-barang eksternal yang

²⁷⁹ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:53.

diperlukan untuk membantu memperoleh kebajikan. Dia percaya bahwa kebajikan hanya dapat diperoleh melalui “bantuan ilahi.”²⁸⁰ Bagi al-Ghazālī, pertolongan Ilahi ini merupakan nikmat yang membawa keselarasan kehendak dan perbuatan manusia dengan ketetapan dan ketentuan Tuhan.²⁸¹ Kerangka baru untuk kebajikan ini menghasilkan sarana spiritual untuk pemurnian moral.²⁸² Dalam kerangka ini, bantuan ilahi untuk moralitas menjadi penting untuk merealisasikan kebajikan.

1) Kebajikan Teologis

Dari pengetahuannya tentang teologi Islam dan pengalaman mistiknya sendiri, Al-Ghazālī mendiskusikan tentang sebuah teori kebajikan yang bisa disebut dengan “kebajikan teologis”. Seperti kebajikan utama yaitu kebijaksanaan, keadilan, keberanian, dan kesederhanaan, yang menjadi sumber dari semua kebajikan lainnya, kebajikan utama bagi al-Ghazālī mengacu pada bimbingan ilahi. Ia membingkai ulang kebajikan-kebajikan tersebut menjadi “keutaman (hadiah) dari Tuhan” (*faḍl min Allāh*)²⁸³ dan membaginya menjadi: petunjuk Tuhan (*hidāyah Allāh*), tuntun Tuhan (*rushd*), bimbingan Tuhan (*tasdīd*) dan dukungan Tuhan (*ta’yīd*).²⁸⁴

Kebajikan teologis yang berupa dukungan Tuhan (*ta’yīd*) merupakan rangkuman dari kebajikan lainnya: kebajikan ini secara internal memberikan

²⁸⁰ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue* (New York: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1975), 78.

²⁸¹ Mohamed Ahmed Sherif, 79.

²⁸² Mohamed Ahmed Sherif, 79.

²⁸³ Mohamed Ahmed Sherif, 79.

²⁸⁴ al-Ghazālī, *Mīzān al-‘Amal*, 68–69.

seseorang pandangan berupa ilham dan secara eksternal memperkuatnya dengan berbagai keadaan untuk mencapai apa yang baik dengan cara yang paling memungkinkan. Kebajikan teologis bimbingan Tuhan (*tasdīd*) adalah pertolongan ilahi yang membantu seseorang mencapai tujuannya dalam waktu sesingkat-singkatnya, sedangkan kebajikan teologis tuntun Tuhan (*rushd*) adalah dukungan ilahi yang memperkuat keinginan seseorang untuk yang baik dan melemahkan kecenderungan seseorang terhadap hal yang berbahaya. Adapun yang paling tinggi dan penting adalah petunjuk Tuhan (*hidāyah Allāh*) karena merupakan prasyarat untuk mendapatkan semua kebajikan lainnya.²⁸⁵

Al-Ghazālī menjelaskan kebajikan petunjuk Tuhan ini dalam tiga tingkatan. Pertama, petunjuk umum yang diberikan untuk manusia seluruhnya, kebanyakannya melalui akal dan terkadang melalui wahyu yang diberikan kepada Rasul. Kedua, petunjuk bagi orang-orang saleh (*taqwāhum*), pertolongan Allah yang terus-menerus dan berbanding lurus kadarnya dengan kemajuan seseorang dalam mencapai ilmu dan beramal saleh. Ketiga, Petunjuk yang paling tinggi dan absolut diberikan kepada para Rasul dan Wali.²⁸⁶ Petunjuk para Wali ini memberi seseorang pengetahuan yang tidak hanya diketahui melalui akal, tetapi juga melalui ilham ilahi. Al-Gazālī menjelaskan petunjuk ini berdasarkan pengalamannya sendiri ketika mencari keyakinan, ia mengatakan “Setelah kehilangan kepercayaan pada semua kebenaran intelek, saya mendapatkan kembali kepercayaan pada kebenaran-kebenaran tersebut sekali lagi, bukan berdasarkan demonstrasi rasional,

²⁸⁵ al-Ghazālī, 68–69.

²⁸⁶ al-Ghazālī, 68.

tetapi dengan cahaya yang diberikan Tuhan Yang Maha Tinggi ke dada saya. Cahaya tersebut merupakan kunci bagi pengetahuan yang lebih banyak.”²⁸⁷ Dengan demikian, kebajikan teologis menanamkan rasa hormat dan ketergantungan pada Tuhan yang mana hal tersebut diperlukan seseorang dalam memulai jalan spiritual.

2) Kebajikan Ibadah

Karena kebajikan teologis adalah anugerah dan nikmat dari Tuhan, al-Ghazālī menyatakan bahwa ada tindakan-tindakan praktis tertentu yang harus dilakukan seseorang untuk mendapatkan nikmat tersebut. Dalam buku satu sampai sepuluh dari *Ihyā’*, al-Ghazālī memperkenalkan sebuah jenis kebajikan yang berkaitan dengan “aturan agama”, yang dikembangkan dengan mengamati tindakan ibadah ritual dan praktik kebiasaan sosial berdasarkan tradisi Nabi Muhammad (saw).²⁸⁸ Aturan-aturan peribadatan yang ditemukan dalam yurisprudensi Islam (*Fiqh*) membuat aspek-aspek eksternal dari tindakan ibadah menjadi sah, dan mereka memberikan aturan khusus kepada seorang Muslim, seperti, misalnya, arah menghadap ketika melakukan ibadah sholat dan waktu tertentu untuk mempersembahkan doa. Hukum Islam juga membahas kewajiban-kewajiban moral yang ditentukan oleh agama dan sama pentingnya yang berkaitan dengan kebiasaan dan tata krama sosial. Adat-istiadat tersebut meliputi tata krama dalam hal makanan, pernikahan, dan transaksi bisnis, serta hal-hal yang diperbolehkan dan dilarang. Al-Ghazālī berpendapat bahwa perintah hukum ibadah

²⁸⁷ al-Ghazālī, *Al-Munqidz min al-Ḍalāl*, 168–69.

²⁸⁸ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, 85–86.

dan kebiasaan sosial perlu dipelajari untuk memenuhi perintah Tuhan dan untuk menjalankan perilaku yang tepat terhadap anggota masyarakat lainnya.²⁸⁹

- **Makna Intrinsik Ibadah**

Al-Gazālī menegaskan bahwa para Sufi, dan bukan ahli Fiqih, Teolog maupun Filusuf, yang dapat menguasai dimensi mistik yang mereka kembangkan melalui pemahaman yang lebih mendalam terhadap perintah Tuhan.²⁹⁰ Ia juga menganggap dirinya sebagai bagian dari golongan Sufi, ia berkata “aku telah mengetahuinya dengan yakin bahwa para Sufi adalah orang-orang yang secara khusus menempuh jalan menuju Allah, kehidupan mereka adalah sebaik-baik kehidupan, metode mereka adalah metode yang paling benar, dan mereka memiliki akhlak yang paling suci.”²⁹¹ Berbeda dari ahli fiqh, yang menurut al-Ghazālī hanya memperhatikan faktor eksternal dari ibadah, maka seorang sufi juga menitik beratkan kepada faktor internal dari setiap ibadah.

Ketika menjelaskan tentang bagian ibadah, al-Gazālī juga membahas tentang bagian dimensi intrinsik dari ibadah-ibadah tersebut. Ia membahas beberapa makna yang mendalam dari ibadah-ibadah dalam Islam dan bagaimana ibadah-ibadah tersebut dapat membawa seseorang mencapai tingkat kesadaran yang lebih tinggi tentang realitasnya serta tujuan hidupnya di dunia. Ia menjelaskan bahwa sholat merupakan pilar utama dalam keimanan. Di dalam sholat terdapat makna-makna intrinsik yang bisa menyepurnakan kehidupan seseorang

²⁸⁹ Mohamed Ahmed Sherif, 93.

²⁹⁰ Mohamed Ahmed Sherif, 105.

²⁹¹ al-Ghazālī, *Al-Munqidz min al-Dalāl*, 257.

seperti: kesadaran, pemahaman, penghormatan, kekaguman, harapan dan rasa malu.²⁹²

Adapun ibadah zakat, maka keadaan yang tepat adalah kesadaran seseorang bahwa penerima zakat adalah dermawan yang sebenarnya, karena dengan penerimaan zakat tersebut memungkinkan seseorang untuk membersihkan keserakahan dan hasrat akan harta yang ada dalam diri seseorang yang membayar zakat tersebut.²⁹³

Dalam pembahasan puasa, al-Gazālī menjelaskan bahwa ada tiga tingkatan orang yang berpuasa: puasa orang awam, khusus, dan yang paling khusus. Puasa orang awam hanyalah menahan makan, minum dan berhubungan intim dengan pasangan selama puasa. Puasa orang yang khusus adalah menjaga seluruh anggota badan, termasuk hati, dari melakukan perbuatan dosa. Sedangkan puasanya orang yang paling khusus menjaga hati dan pikiran mereka dari memikirkan urusan dunia sampai-sampai mengabaikan semuanya kecuali Tuhan.²⁹⁴

Yang terakhir adalah Haji, atau perjalanan ke rumah Tuhan, dan pelaksanaan ritual yang menyertainya. Berbeda dengan bentuk ibadah lainnya, yang semuanya memiliki daya tarik rasional dan tujuan yang jelas, satu-satunya alasan untuk melakukan haji adalah ketaatan. Pelaksanaan kewajiban-kewajiban ritual haji, seperti mengelilingi Ka'bah (*Tawāf*), berlari kecil dari bukit Safa ke bukit

²⁹² Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmu al-Dīn*, vol. 1 (Mesir: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1939), 167–68.

²⁹³ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Inner Dimensions of Islamic Worship*, trans. oleh Muhtar Holland (United Kingdom: The Islamic Foundation, 2009), 61–64.

²⁹⁴ al-Ghazālī, 75–76.

Marwa (*sa'ī*), dan melempar jumrah, adalah bentuk-bentuk penyerahan diri; tindakan-tindakan tersebut adalah cara yang paling efektif untuk memurnikan jiwa karena tindakan ini mengalihkan seseorang dari kecenderungan alaminya dan mendorong kebiasaan pengabdian kepada Tuhan.²⁹⁵

Perintah tertinggi, yang disokong oleh semua ibadah ini, adalah pernyataan Shahādah: "Tidak ada tuhan selain Allah, dan Nabi Muhammad adalah utusan-Nya." Meskipun ini adalah perintah ibadah yang pertama dan harus diucapkan untuk menegakkan iman seseorang dalam Islam, ia juga adalah dasar untuk semua ibadah, dan seharusnya menjadi satu-satunya niat seseorang dalam melakukan perjuangan spiritual. Al-Ghazālī melampaui rukun ibadah yang diwajibkan ini untuk merekomendasikan praktik melakukan ibadah malam, bersholawat atas Nabi Muhammad (saw), dan secara sungguh-sungguh mencari pengampunan dari Tuhan. Dia menjelaskan bahwa tindakan ibadah wajib dan sunnah ini membantu menghilangkan noda dosa dari hati, dan mencerahkan cermin hati sehingga cahaya Allah dapat bersinar darinya.

Pada kesimpulannya bahwa Ibadah bisa digolongkan kebajikan yang melaluinya seseorang dapat memperoleh kebahagiaan. Bahkan ibadah merupakan sarana yang paling penting untuk mencapai tujuan tersebut karena dengan ibadah seseorang memohon secara langsung kepada Tuhan agar diberikan pertolongan yang tanpanya tidak ada yang bisa diperoleh. Dalam hal ini, menurut al-Ghazālī, seseorang menggunakan anggota badannya dengan cara yang berbeda yaitu untuk

²⁹⁵ al-Ghazālī, 106–9.

menyembah Tuhan dan menunjukkan ketaatan kepada-Nya. Bagaimanapun juga, menurutnya, aspek ibadah eksternal tidaklah cukup untuk membuat seseorang terhindar dari siksaan di hari akhirat kecuali dengan kesungguhan dan ketaatan dalam melaksanakan ibadah-ibadah tersebut. Sehingga faktor internal dari ibadah tersebut juga menjadi hal yang penting diperhatikan demi tercapainya kebahagiaan di akhirat.

4. Stasiun Mistis

Kontribusi mendalam Al-Ghazālī terhadap agama Islam, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, terletak pada pengembangan kerangka etis untuk keutamaan mistik yang didasarkan pada pengamatan dimensi-dimensi intrinsik praktik ibadah.²⁹⁶ Ia menggambarkan keutamaan-keutamaan mistis sebagai "sifat-sifat karakter yang terpuji" atau "kualitas keselamatan".²⁹⁷ Istilah Arab yang digunakan untuk merujuk pada berbagai keutamaan mistis adalah "keadaan" (*ḥāl*) dan "stasiun" (*maqāmāt*), bukan "kebajikan" (*fadīlah*).²⁹⁸ Keadaan dan stasiun mistis juga dapat membedakan pemahaman seseorang tentang bagaimana beberapa keburukan dipandang dari sudut pandang filosofis. Misalnya, para filusuf menganggap kematian sebagai objek ketakutan terbesar, sehingga mereka memandang ketakutan sebagai suatu kekurangan, dan ia adalah lawan dari keberanian. Al-Ghazālī memandang konsep ketakutan yang sama dalam hubungannya dengan Allah dan menunjukkan bahwa Dialah yang harus ditakuti

²⁹⁶ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, 108.

²⁹⁷ Mohamed Ahmed Sherif, 109.

²⁹⁸ Mohamed Ahmed Sherif, 109.

baik di dunia maupun di akhirat, lebih lanjut ia menyimpulkan bahwa rasa takut yang tepat adalah "takut kepada Allah."²⁹⁹ Tujuan dari keadaan-keadaan mistik adalah untuk membantu seseorang menyucikan jiwa mereka dan membebaskannya, sebanyak mungkin, dari keinginan tubuh, sehingga ia dapat sepenuhnya mendedikasikan dirinya pada kebajikan tertinggi dari semua, yaitu cinta kepada Allah.³⁰⁰ Puncak dari penyempurnaan moral adalah kemampuan seseorang untuk memperoleh kualitas keselamatan, yang dikenal sebagai keadaan (*ḥāl*) dan stasiun (*maqām*), di mana keadaan (*ḥāl*) adalah sementara sedangkan stasiun adalah permanen. Perbedaan antara keduanya bukanlah pada kualitas, melainkan pada tingkatan di mana seseorang mampu mengubah kebiasaannya. Ketika kebiasaan mistik hanya terjadi sesekali, itu adalah keadaan (*ḥāl*), dan ketika menjadi permanen, itu adalah stasiun.³⁰¹ Stasiun mistik juga memiliki urutan hirarki yang memerlukan pencapaian satu stasiun sebelum stasiun yang lebih tinggi. Menurut al-Ghazālī, stasiun mistik ini adalah sebagai berikut: taubat, kesabaran, rasa syukur, harapan, takut, kemiskinan, asketisme, kesatuan ilahi, kepercayaan, dan stasiun tertinggi yang menjadi tujuan dari semuanya adalah cinta.³⁰²

Stasiun mistik ini merujuk pada keadaan spiritual yang tinggi yang dapat dicapai oleh individu melalui perjalanan spiritual mereka. Stasiun-stasiun ini ditandai dengan pengalaman mendalam kehadiran ilahi, wawasan spiritual, dan transformasi batin yang mendalam. Al-Ghazali percaya bahwa dalam stasiun-

²⁹⁹ Mohamed Ahmed Sherif, 111.

³⁰⁰ Mohamed Ahmed Sherif, 111.

³⁰¹ Mohamed Ahmed Sherif, 113.

³⁰² Mohamed Ahmed Sherif, 113.

stasiun mistik ini, individu dapat mengalami perasaan kesatuan yang mendalam dengan yang ilahi, melampaui diri individual mereka dan terhubung dengan sumber kebahagiaan dan pemenuhan hakiki.

Bagi al-Ghazali, kebahagiaan sejati terletak pada hubungan yang intim dengan Allah dan pengalaman cinta ilahi. Melalui stasiun mistik, individu dapat mencapai keadaan sukacita spiritual dan kepuasan yang melampaui kesenangan materi atau pencapaian duniawi. Kebahagiaan ini tidak bergantung pada keadaan eksternal, melainkan pada keadaan internal hubungan individu dengan yang ilahi.

5. Pandangan Kepada Tuhan

Al-Ghazālī berpendapat bahwa mereka yang terlibat dalam penyempurnaan moral juga mengalami kebahagiaan dan keberhasilan manusiawi dalam hidup ini. Dalam kitab *al-Maḥabbah wa al-Syauq* (kecintaan dan kerinduan) buku tiga puluh enam dari *Ihyā'*, al-Ghazālī menyatakan bahwa pengetahuan, yang diterima oleh akal seseorang, tetapi tidak muncul dalam imajinasi, adalah benih bagi pembukaan spiritual, seperti yang dialami oleh nabi dan orang-orang suci Allah, dan tabirnya adalah nafsu manusia terhadap dunia. Mereka yang telah mencapai keadaan pengetahuan (*Ma'rifah Allāh*) ini di dunia ini digambarkan oleh al-Ghazālī sebagai "selalu berada di Surga seluas langit dan bumi."³⁰³

Al-Ghazālī menggambarkan *al-ʿārif* sebagai orang yang:

³⁰³ al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:299–301.

“ia hanya melihat Allah Yang Maha Tinggi dan tidak mengenal selain-Nya. Ia mengetahui bahwa tidak ada yang wujud kecuali Allah dan perbuatan-Nya. Dalam keadaannya ini, ia tidak melihat dalam segala perbuatan kecuali melihat Pelaku di dalamnya, dan ia melupakan dari aspek perbuatan bahwasanya itu adalah langit, bumi, makhluk hidup, dan pohon, tetapi ia melihatnya dari perspektif bahwa itu adalah karya Sang Pencipta Yang Esa dan Maha Benar. Baginya, segala yang ada di dunia adalah karya dari Allah Yang Maha Tinggi. Siapa pun yang melihat sesuatu dari sudut bahwa itu adalah perbuatan Allah, mengenalinya sebagai perbuatan Allah, dan mencintainya karena itu adalah perbuatan Allah, dia tidak melihat kecuali Allah, tidak mengenal kecuali melalui Allah, dan tidak mencintai kecuali hanya kepada-Nya. Ia adalah orang yang mengesakan Allah secara benar (*al-muwahh̄id al-ḥaq*), yang hanya melihat Allah dan bahkan tidak melihat dirinya sendiri dari perspektif dirinya sendiri, melainkan dari perspektif bahwa dia adalah seorang hamba Allah. Oleh karena itu, yang dikatakan tentangnya adalah bahwa dia telah lenyap dalam keesaan (*fanā fī al-tawhīd*) dan telah lenyap dari dirinya sendiri. Ini ditunjukkan dengan ucapan: 'Kami adalah kami, lalu kami lenyap dari kami dan kami tetap tanpa kami.'³⁰⁴

Di sini al-Ghazālī menjelaskan bahwa seorang *al-‘ārif* adalah individu yang mencapai tingkat kesadaran yang mendalam tentang keberadaan Allah. Individu ini hanya melihat, mengenal, dan mencintai Allah semata, tanpa terpengaruh oleh aspek-aspek duniawi. Menurut al-Ghazālī, kebahagiaan sejati ditemukan dalam hubungan spiritual dengan Allah, yang melampaui kebahagiaan duniawi sementara. Seorang *al-‘ārif* yang disebutkan hanya melihat Allah, mengenal-Nya, dan mencintai-Nya dengan tulus mencerminkan pencapaian tingkat spiritual yang memungkinkannya mencapai kebahagiaan sejati tersebut meskipun ia masih berada di dunia ini.

³⁰⁴ al-Ghazālī, 4:313.

Keadaan *Ma'rifah Allāh* kelezatannya tidak terputus meskipun dia telah mati, akan tetapi keadaan ini berlanjut di kehidupan setelah kematian. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa akhirat diatur sesuai dengan tingkat penyempurnaan moral seseorang di dunia ini, dan dapat dibagi menjadi dua kategori besar. Pertama adalah surge yang tingkatannya lebih rendah dan umum. Kedua adalah penyaksian terhadap Allah, tingkatan yang lebih tinggi dan bergengsi di surga. Al-Ghazālī menyatakan bahwa manusia harus berusaha mencapai yang terakhir ini karena dalam hal kesenangan surga lainnya, manusia sama dengan binatang liar sehingga hal tersebut tidak bisa memuaskan dirinya. Kebahagiaan dan kenikmatan tertinggi terletak pada memandang Allah.³⁰⁵ Perbedaan antara mereka yang mencapai tingkatan yang lebih rendah dan mereka yang mencapai tingkatan yang lebih tinggi di surga tercermin dalam perbedaan antara mereka yang hanya memenuhi perintah ibadah harfiah dan mereka yang mencapai tingkat moral yang lebih tinggi dengan mengamati makna dalam perintah-perintah tersebut. Al-Ghazālī menulis, "Kesadaran akan Allah adalah pintu untuk mengingat-Nya; mengingat-Nya adalah pintu pembukaan misteri; dan pembukaan misteri adalah pintu kesuksesan terbesar yang merupakan keberhasilan dalam bertemu dengan Allah, yang Maha Tinggi." Instruksi untuk mencapai cinta kepada Allah - bentuk kebahagiaan tertinggi - ia menyatakan, melibatkan terus-menerus berpaling dari dunia, membersihkan hati dari cintanya, mencari pengetahuan tentang Allah, dan terus-menerus sibuk dengan meditasi dan pengingat Allah. Ia menjelaskan dua metode untuk mencari cinta ini: mengikuti jalan para sufi, yang terlibat dalam perjuangan yang lebih besar dalam

³⁰⁵ al-Ghazālī, 4:31.

menjaga kesucian internal melalui mengingat Allah secara terus-menerus; dan kedua, dengan mempelajari kebijaksanaan pengetahuan Allah melalui seorang guru spiritual.³⁰⁶

6. Kualitas Pendukung Spiritualitas

Al-Ghazālī menyebutkan ada enam buah kualitas jiwa yang tidak secara khusus dia sebut sebagai *maqām*. Kualitas jiwa tersebut adalah sifat yang membawa kepada keselamatan yang harus diperoleh seorang Sufi. Dia juga merupakan dasar bahkan permulaan sebelum berbagai macam kebajikan dan kualitas diri diperoleh. Menurutnya, kualitas – kualitas jiwa ini dapat dikelompokkan mejadi tiga kelompok yaitu: (1.) niat, keikhlasan dan kejujuran,(2) kewaspadaan dan introspeksi diri (3) kontemplasi.³⁰⁷

a. *Al-Niyyah* (Niat)

Niat merupakan dasar semua perbuatan yaitu sekiranya sebuah perbuatan untuk menjadi baik maka seseorang memerlukan Niat. Secara umum, niat terdiri dari tiga elemen yaitu Ilmu, kehendak (*irādah*) dan kemampuan (*quwwah*). Ketika seseorang mengetahui bahwa sesuatu memiliki nilai dan harus dikerjakan, maka kehendak untuk melakukannya akan muncul dan pada gilirannya memicu kemampuan yang menggerakkan anggota badan untuk melakukannya.³⁰⁸ Dalam pandangan al-Ghazālī, perbuatan yang dilakukan dengan sengaja dapat terjadi

³⁰⁶ Shah, "Saint Thomas Aquinas and Imam Al-Ghazālī on the Attainment of Happiness," 27.

³⁰⁷ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, 114.

³⁰⁸ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:354.

karena satu atau dua motif. Ketika ada dua motif untuk suatu tindakan, motif yang kedua berperan sebagai pendukung, pendamping, atau bantuan bagi motif yang pertama.³⁰⁹

Akan tetapi, niat dengan sendirinya baik meskipun tidak membuahkan tindakan. Pernyataannya ini didasari oleh sebuah hadits Nabi yang artinya: “niat seorang mukmin lebih baik dari amalnya”. Dengan mengemukakan gagasan ini, al-Ghazālī bermaksud menunjukkan bahwa aktifitas hati lebih penting daripada aktifitas badan.³¹⁰ ia menambahkan, dari berbagai macam keadaan jiwa, niat dianggap sebagai yang paling baik karena maknanya adalah kecenderungan hati terhadap sesuatu yang baik.³¹¹

Seorang Sufi tidak dikatakan memiliki niat hanya dengan mengutarakan kata-kata yang menunjukkan tujuannya untuk melakukan sesuatu. Dia menekankan bahwa seorang Sufi haruslah mengerahkan seluruh perhatiannya kepada semua perbuatan yang sudah ia pikirkan untuk dikerjakan dan harus bertindak setelah benar-benar meniatkan untuk menjalankan sesuatu tertentu. Sebagian orang berniat melakukan sesuatu karena rasa takut dan yang lain dikarenakan rasa harap. Akan tetapi, ketika seseorang telah memperoleh perbaikan spiritual, maka semua tindakannya dimaksudkan hanya untuk memperoleh ridho dari Tuhan.³¹²

³⁰⁹ al-Ghazālī, 4:354–55.

³¹⁰ al-Ghazālī, 4:355–56.

³¹¹ al-Ghazālī, 4:357.

³¹² al-Ghazālī, 4:363.

b. *Al-Ikhlās* (Kesungguhan)

Ikhlas adalah ketika sebuah tindakan didasari oleh satu tujuan baik tujuan baik ataupun buruk. Akan tetapi di dalam Islam kata ikhlas digunakan untuk menunjukkan sebuah perbuatan yang diniatkan hanya untuk kedekatan kepada Tuhan, tidak bercampur dengan tujuan yang lain. Al-Ghazālī menunjukkan bahwa kebaikan dan keistimewaan ikhlas ditunjukkan di banyak al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Ayat yang secara khusus disorot olehnya adalah yang menunjukkan kemampuan setan untuk membuat manusia tersesat karena, menurut al-Qur'an, manusia adalah korban yang potensial untuk tipu daya setan, kecuali orang yang ikhlas.³¹³ Godaan setan ditambah dengan ketidakmampuan seseorang untuk mengendalikan fakultas syahwat dan amarahnya tentunya akan membuat seseorang mendapat kesengsaraan baik di dunia maupun akhirat. Untuk mencapai keikhlasan seseorang harus mampu melampaui kesenangan yang bersifat duniawi dan mendedikasikan hidupnya hanya untuk kehidupan abadi setelah kematian. Ketika sebuah tindakan tidak murni hanya untuk ridho Allah, tetapi bercampur dengan niat lainnya, maka tidak bisa dikatakan ikhlas.³¹⁴ Oleh karena itu, ikhlas tidak hanya sekedar dimaknai “niat yang baik” tetapi sebuah niat yang hanya ditujukan untuk meraih kedekatan kepada Tuhan sebagai satu-satunya niat yang mendasari semua tindakan seseorang.

c. *Al-Ṣidq* (Kejujuran)

³¹³ al-Ghazālī, 4:364–66.

³¹⁴ al-Ghazālī, 4:367–69.

Secara umum, al-Ghazālī menyebutkan ada enam aspek dari kejujuran yaitu jujur dalam perkataan, jujur dalam niat dan kehendak, jujur dalam tekad, jujur dalam melaksanakan tekad, jujur dalam perbuatan dan terakhir jujur dalam merealisasikan satasiun spiritual.³¹⁵ Kejujuran dalam perkataan terdiri dari dua jenis. Yang pertama adalah membuat pernyataan yang tidak hanya benar, tetapi juga tidak menimbulkan kesalah pahaman pada orang lain dimana pernyataan tersebut bisa disalah artikan. Beberapa pengecualian untuk kejujuran jenis ini seperti ketika kejujuran bisa mengakibatkan hal yang berbahaya seperti sampai bisa merenggut nyawa seseorang. Jenis kedua adalah kejujuran ketika berdialog dengan Tuhan. Seseorang hendaklah tidak menggunakan kata kecuali kata-kata tersebut menunjukkan keadaan spiritualnya. Kejujuran ini mencapai puncaknya ketika seseorang bisa terbebas dari berbagai keinginan duniawi dan hanya disibukkan oleh kebersamaan dengan Tuhan.³¹⁶

Kejujuran dalam niat berhubungan dengan keikhlasan yaitu ketika seseorang hanya memiliki satu tujuan terhadap apapun yang dilakukan dan tujuan tersebut adalah kedekatan kepada Tuhan.³¹⁷ Kejujuran terkait dengan suatu tekad berarti niat untuk mencapai tujuan mulia yang bergantung pada keadaan yang saat ini tidak ada, misalnya, bertekad bahwa "jika kesempatan muncul, dengan senang hati saya akan mengorbankan nyawa dalam pengabdian kepada Tuhan." Seseorang

³¹⁵ al-Ghazālī, 4:375.

³¹⁶ al-Ghazālī, 4:375–77.

³¹⁷ al-Ghazālī, 4:377.

yang jujur adalah dia yang tekadnya untuk berbagai hal yang baik selalu terlaksana dengan penuh semangat dan tanpa keraguan.³¹⁸

Kejujuran dalam melaksanakan tekad adalah ketika waktu untuk melaksanakannya tiba, maka seseorang mengerjakan apa yang sudah ia tekadkan.³¹⁹ Tindakan yang jujur terletak pada kesesuaian sempurna antara keadaan dalam diri seseorang dengan tindakan yang tampak di luar tanpa adanya tanda-tanda kemunafikan sedikitpun.³²⁰

Kejujuran yang tertinggi adalah yang menemani kesadaran penuh terhadap berbagai stasiun mistis seperti rasa takut, rasa harap, asketisme, zuhud, ridho, berserah dan cinta.³²¹ Karena masing-masing dari stasiun ini memiliki awalan dan batas tertinggi, maka kejujuran pada masing-masing stasiun tersebut adalah menggapai batasan paling penuh dari setiap stasiun. Misalnya ketika seseorang mencapai kesempurnaan dalam bertaubat, maka dia memperoleh kejujuran dalam taubat. Begitu juga dalam stasiun lain, sehingga bisa dikatakan “kejujuran dalam rasa takut”, “kejujuran dalam berharap” dan sebagainya. Orang yang mampu mencapai kejujuran di semua stasiun sangat jarang ada. Akan tetapi, ketika orang tersebut ditemukan maka dia adalah sebenar-benarnya orang jujur (*al-Siddiq haqqan*) yang telah mencapai tingkatan tertinggi yang paling mungkin diraih oleh seorang hamba.³²²

³¹⁸ al-Ghazālī, 4:377.

³¹⁹ al-Ghazālī, 4:377.

³²⁰ al-Ghazālī, 4:378.

³²¹ al-Ghazālī, 4:379.

³²² al-Ghazālī, 4:379–340.

d. *Al-Murāqabah* (Pengawasan) dan *Al-Muḥāsabah* (Introspeksi Diri)

Ini adalah kebajikan pendukung yang keempat dan kelima. Keduanya terkait satu sama lain karena sama-sama berhubungan dengan keadaan jiwa yaitu perjuangan intrinsiknya melawan fakultas terendah dalam dirinya. Untuk memperoleh kedua kualitas tersebut, seseorang harus memiliki pengetahuan tentang Tuhan dan hari pembalasan. Ketika seseorang mengetahui bahwa apapun yang dilakukan dalam kehidupan ini akan diperhitungkan, dia akan lebih waspada dan mengawasi hasratnya serta memeriksa kehendaknya dalam rangka menjaga dirinya dari hal-hal yang menyebabkan murka Tuhan di akhirat nanti.

Pada bab keajaiban hati, al-Ghazālī menjelaskan bahwa *al-nafs* dimaknai dua hal oleh para ulama. Yang pertama adalah berhubungan dengan fakultas amarah dan nafsu; ini adalah makna yang umum digunakan di kalangan Sufi yang mengartikan *al-nafs* sebagai sumber dari berbagai perilaku yang buruk dalam diri manusia, oleh karena itu manusia harus berusaha melawannya. Yang kedua adalah sinonim bagi *al-rūh*.³²³ *Al-murāqabah* (pengawasan) dan *al-muḥāsabah* (Introspeksi Diri) menurut al-Ghazālī adalah bagian dari langkah-langkah untuk menundukkan nafsu pada maknanya yang pertama.

Sebelum memasuki tahapan *Al-murāqabah*, seseorang haruslah memeberikan nafsunya tugas khusus dengan tujuan memurnikannya. Tahapan yang disebut *al-mushārāṭah* ini membantu seseorang mengetahui apa yang diharapkan

³²³ al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūmu al-Dīn*, 1939, 3:4.

dari nafsunya.³²⁴ Tahapan selanjutnya adalah *Al-murāqabah* (pengawasan) dimana seseorang mengawasi pelaksanaan apa yang sudah ditugaskan kepada nafsunya. Pada dasarnya *Al-murāqabah* adalah sadar akan keyakinan bahwa Tuhan memperhatikan manusia meskipun manusia tidak dapat melihat-Nya. Pengetahuan bahwa Tuhan mengetahui segalanya seakan mengintai dalam hati manusia serta apapun yang dilakukannya; hal ini bisa membawa kepada perilaku yang positif dalam hal pengawasan yang pada gilirannya membuat seseorang mampu mengawasi nafsunya sendiri.³²⁵

Ada dua tingkatan *Al-murāqabah*, yang pertama adalah tingkatan yang lebih tinggi yaitu ketika seseorang menyibukkan dirinya dengan hanya mengamati Tuhan semata. Dalam artian, hatinya selalu tertuju kepada Tuhan apapun keadaannya. Tingkatan pengawasan ini terbatas untuk aktifitas hati dan tidak termasuk aktifitas badan. Bagi al-Ghazālī, ini adalah tingkatan orang-orang yang mencapai kedekatan dengan Tuhan (*al-muqarrabūn*) dan orang-orang yang jauh dari segala sesuatu selain Tuhan.³²⁶ Tingkatan yang lebih rendah adalah untuk orang-orang saleh yang sadar dengan penuh bahwa Tuhan mengetahui semua tentang mereka, baik aspek luar maupun dalam, dan mereka tidak melakukan tindakan apapun kecuali sudah mendapat keyakinan bahwa hal tersebut tidak bertentangan dengan ajaran agama. Karena itulah, orang-orang saleh selalu dalam keadaan pengawasan terhadap tindakan-tindakannya.³²⁷ Oleh karena itu, syarat

³²⁴ al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmu al-Dīn*, 1939, 4:382.

³²⁵ al-Ghazālī, 4:385–91.

³²⁶ al-Ghazālī, 4:386.

³²⁷ al-Ghazālī, 4:387.

dasar bagi kedua tingkatan pengawasan tersebut adalah memastikan aktifitas seseorang baik lahir maupun batin dilakukan hanya untuk mengharap keridhoan dari Tuhan.

Tahap berikutnya adalah introspeksi diri (*al-Muḥāsabah*). Setelah melakukan perbuatan, seseorang harus mengevaluasi secara rinci seberapa jauh perbuatan tersebut terpenuhi sesuai dengan syarat-syarat yang telah diwajibkan kepada diri. Secara khusus, seseorang juga harus memperhatikan seberapa jauh kesalahan telah mencampuri perbuatan tersebut.³²⁸

Dengan *murāqabah*, seseorang dapat selalu menyadari kehadiran Allah dalam kehidupan dan tindakan; dia mengembangkan rasa kebertujuan segala tindakan dan hubungan yang lebih dalam dengan yang ilahi. Lebih lanjut, kesadaran ini membantunya untuk menyelaraskan pikiran, niat, dan tindakan mereka dengan apa yang diridai oleh Allah. Sedangkan *Muḥāsabah* memungkinkan seseorang secara teratur memeriksa pikiran, niat, dan tindakannya untuk mengevaluasi sejauh mana kesesuaiannya dengan prinsip-prinsip moral dan etika. Dengan melibatkan diri dalam muhasabah, individu menjadi lebih sadar akan kelebihan dan kekurangan serta kebajikan dan kekurangan mereka. Melalui *muraqabah* dan *muhasabah*, individu dapat mengembangkan kesadaran diri yang lebih tinggi dan pemahaman yang mendalam tentang hubungan mereka dengan Allah. Hal ini menghasilkan rasa harmoni dalam diri, pertumbuhan moral, dan pemenuhan spiritual. Dengan secara aktif mempraktikkan *muraqabah* dan *muhasabah*, individu mengembangkan

³²⁸ al-Ghazālī, 4:392.

karakter yang mulia dan mengalami kebahagiaan yang melampaui kenikmatan materi.

e. *Al-Tafakkur* (Kontemplasi)

Al-Ghazālī menganggap bahwa *al-tafakkur* (kontemplasi) sebagai elemen utama yang mendasari berbagai macam kebajikan baik yang berhubungan dengan keadaan khusus pada jiwa maupun kebajikan yang berifat mistis. Kontemplasi menurut al-Ghazālī adalah sumber dari tiga karakter utama yang umum pada setiap kebajikan; ia menghasilkan ilmu yang kemudian merubah keadaan hati sehingga menimbulkan kehendak positif pada jiwa dan pada akhirnya membuahakan tindakan.³²⁹

Menurut al-Ghazālī, *al-fikr*, yang merupakan sinonim dari *al-tafakkur*, adalah mendatangkan dua pengetahuan dalam hati untuk menghasilkan pengetahuan yang ketiga.³³⁰ Sebagai contoh, untuk mengetahui bahwa akhirat merupakan pilihan yang lebih utama, maka seseorang harus mengetahui bahwa segala hal yang abadi adalah pilihan yang lebih utama dan akhirat itu bersifat abadi.³³¹ Argumentasi sylogisme ini, dalam pandangan al-Ghazālī, bergantung kepada kepemilikan seseorang terhadap pengetahuan yang dengannya dia memulai proses ini serta mengenal proses tersebut yang darinya sebuah kesimpulan ditarik. Ketika sebuah kesimpulan sudah didapatkan, hal ini dapat digabungkan dengan

³²⁹ al-Ghazālī, 4:413.

³³⁰ al-Ghazālī, 4:412.

³³¹ al-Ghazālī, 4:412.

proposisi lainnya untuk bisa menghasilkan kesimpulan selanjutnya; dan proses sylogisme ini dapat berlangsung terus-menerus hingga ajal menjemput.³³²

Keutamaan kontemplasi di dasari dari ayat al-Qur'an di antaranya surah *āli 'Imrān* ayat 191 di mana Allah menjelaskan karakteristik orang yang menggunakan akalinya dengan benar (*ūlū al-'albāb*) yaitu orang yang mengingat Tuhan dalam semua keadaan dan memadukannya dengan kontemplasi tentang penciptaan alam semesta.³³³ Landasan lain keutamaan bertafakur dan kontemplasi adalah hadits Nabi di antaranya yang berbunyi “tafakur sesaat lebih baik daripada satu tahun ibadah.”³³⁴ Dari sini, hal yang penting dilakukan adalah menginvestigasi cara-cara melakukan kontemplasi terhadap berbagai macam objek karena segala macam hal bisa menjadi objek kontemplasi dan mustahil untuk menyebutkannya satu-persatu.

Adapun berkenaan dengan tahapan dalam kontemplasi, al-Ghazālī menyiratkan ada empat tahapan. Pada tahap awal, manusia memperoleh pengetahuan melalui penggunaan indera seperti penglihatan, pendengaran, perabaan, dan indra lainnya. Pengetahuan ini didapatkan melalui persepsi langsung tanpa melibatkan imajinasi atau aktivitas intelektual. Pada tahap ini, manusia hanya menggunakan kemampuan kognitifnya untuk mempersepsikan stimulus dari lingkungan.

³³² al-Ghazālī, 4:412.

³³³ al-Ghazālī, 4:410.

³³⁴ al-Ghazālī, 4:409.

Pada tahap kedua, ketika manusia mengamati objek tafakkurnya dengan lebih mendalam dan memperhatikan keindahannya, itu berarti dia telah beranjak dari pengetahuan yang sekadar faktual menjadi terpesona dengan keindahan dan keagungan ciptaan tersebut. Pada tahap ini, seseorang merasakan kegembiraan yang menggetarkan hati. Saat ini, dia mungkin merasakan kagum yang tak terucapkan, terdiam sejenak, dan menikmati pengalaman tersebut.

Pada tahap ketiga, terjadi peningkatan gelora dalam diri yang membawa kesadaran dan pengakuan terhadap keagungan Tuhan. Hal ini meningkatkan kekhusyukan dan seseorang merasa sangat dekat dengan Tuhannya. Pada tahap ini, dia akan merasa kagum terhadap ciptaan Allah.

Pada tahap keempat, jika tahap-tahap sebelumnya sering dilakukan dan menjadi kebiasaan yang tertanam dalam diri, segala sesuatu yang sebelumnya tampak biasa akan berubah menjadi sumber kekayaan dalam berpikir, menghadirkan rasa kusyuk dan refleksi terhadap berbagai nikmat Allah. Pada tahap ini, segala sesuatu di sekitarnya telah berubah menjadi stimulus bagi dirinya untuk selalu berpikir dan merenung. Pada tahap ini pula, ia mencapai pemahaman tentang keagungan Allah dan pengertian tentang hari kebangkitan. Ia melihat makhluk bergerak sesuai dengan perintah dan kehendak-Nya, tunduk kepada-Nya. Semua yang ia saksikan akan memperkuat ketulusan hatinya dalam menjalankan agama.³³⁵

³³⁵ al-Ghazālī, 4:420–32.

Berkenaan dengan praktik spiritual yang diarahkan untuk menuju Tuhan, kontemplasi dan refleksi bisa jadi berhubungan dengan manusia, sifat, tindakan dan keadaan spiritualnya, atau tentang Tuhan, sifat, nama dan tindakan-Nya.³³⁶ Menurut al-Ghazālī, kontemplasi terpenting yang mana seseorang harus terlibat di dalamnya adalah berkenaan dengan dirinya sendiri untuk merefleksikan sifat dan tindakannya agar mampu membedakan hal-hal yang baik dari hal-hal yang buruk. Kebaikan dan keburukan dibagi menjadi kualitas eksternal dan internal, dari pembagian ini terhasil empat tema yaitu: ketaatan, kemaksiatan, sifat-sifat yang menyebabkan selamat dan celaka.³³⁷ Dua hal yang disebutkan pertama kali berkaitan dengan kewajiban dalam aturan beragama. Di satu sisi, Sifat-sifat yang membawa selamat harus dipikirkan secara hati-hati agar dapat diketahui hal-hal yang esensial yang bisa membawa kepada kedekatan dengan Tuhan. Di lain sisi, melakukan kontemplasi terhadap sifat-sifat yang membawa celaka, dapat membantu seseorang menghindari hal-hal yang menghalangi kedekatan kepada Tuhan.³³⁸

Akan tetapi, menurut al-Ghazālī, jenis kontemplasi yang sebagaimana yang telah disebutkan, meskipun dianggap lebih utama dari bentuk ibadah lainnya, bukanlah tujuan sebenarnya dari segolongan orang yang hanya mencari Tuhan dan menyibukkan hatinya dengan mengingat-Nya sampai pada tahapan kelihalangan kesadaran akan dirinya sendiri bahkan dengan keadaan mistis

³³⁶ al-Ghazālī, 4:413.

³³⁷ al-Ghazālī, 4:414.

³³⁸ al-Ghazālī, 4:413–16.

yang dialaminya. Segolongan orang tersebut melakukan kontemplasi terhadap keagungan dan kebesaran Tuhan.³³⁹

Kontemplasi terhadap keagungan dan kebesaran Tuhan dapat diraih melalui dua cara. Cara yang paling tinggi adalah melakukan meditasi terhadap zat Tuhan beserta sifat dan nama-nama-Nya yang agung. Tetapi, karena kemampuan akal manusia sangat terbatas, sehingga tidak mampu menggapai hakekat Tuhan secara langsung, al-Ghazālī menegaskan bahwa manusia tidak diperkenankan untuk mengikuti metode yang lebih tinggi ini. Sebagai gantinya, manusia disarankan untuk melakukan kontemplasi terhadap ciptaan Tuhan karena semuanya itu menunjukkan kepada keagungan, kebesaran, ilmu dan kekuatan-Nya.³⁴⁰

Al-Ghazālī membagi makhluk menjadi dua kategori. Yang pertama adalah hal-hal yang tidak bisa diketahui oleh manusia sehingga mereka tidak bisa merefleksikannya. Yang kedua, hal-hal yang bisa diketahui oleh manusia. Meskipun begitu, beberapa hal dari kategori kedua ini tidak dapat dilihat oleh mata manusia seperti malaikat, jin, dan setan. Yang lainnya dapat dilihat oleh manusia seperti langit dan bumi serta apapun yang ada di antara keduanya.³⁴¹

Untuk bisa melakukan kontemplasi terhadap makhluk dengan tujuan mengenal Tuhan, seseorang harus memulai dengan mengkontemplasikan wujudnya terlebih dahulu untuk kemudian meneruskan kepada kontemplasi terhadap

³³⁹ al-Ghazālī, 4:419.

³⁴⁰ al-Ghazālī, 4:419–20.

³⁴¹ al-Ghazālī, 4:420.

keajaiban semesta.³⁴² Kontemplasi adalah sebuah sarana yang melaluinya hati menjalankan fitrahnya yaitu merefleksikan kebenaran yang paling tinggi. Karena ia hanya bisa diharapkan dari jiwa yang telah secara sempurna menundukkan fakultas terendah dalam dirinya, maka dapat dikatakan bahwa kontemplasi lebih tinggi kedudukannya dibandingkan introspeksi diri.³⁴³

Secara keseluruhan, tujuan dari kontemplasi adalah usaha untuk mencapai kebahagiaan dengan memanfaatkan potensi internal dan eksternal manusia. Potensi internal mencakup kekuatan-kekuatan batin yang terkait dengan dunia gaib (*malakūt*), sementara potensi eksternal mencakup kekuatan-kekuatan fisik yang terkait dengan dunia nyata (*shahādah*).

Kontemplasi memiliki peran penting dalam menyempurnakan kebahagiaan manusia karena esensi kebahagiaan sejati adalah mengenal Allah SWT. Mengetahui Allah SWT tidak akan sempurna tanpa kontemplasi. Di sisi lain, kunci untuk mengetahui Allah adalah dengan mengetahui diri sendiri,³⁴⁴ yang juga merupakan bagian integral dari kontemplasi.

Nabi Muhammad SAW menyampaikan pesan yang terkenal: "Barang siapa yang mengetahui dirinya, maka dia telah mengetahui Tuhannya."³⁴⁵ Melalui kontemplasi, seseorang diharapkan untuk mengenali dirinya secara mendalam, memahami asal usul dan tujuan penciptaannya. Dia juga perlu

³⁴² al-Ghazālī, 4:421.

³⁴³ Mohamed Ahmed Sherif, *Ghazali's Theory of Virtue*, 123.

³⁴⁴ Bisri, *Proses Kebahagiaan: Mengaji Kimiya'us Sa'adah Imam al-Ghazali*, 33–35.

³⁴⁵ Bisri, 35.

menyadari faktor-faktor yang memberikan kebahagiaan kepadanya dan hal-hal yang dapat menyebabkan penderitaan dalam hidupnya.³⁴⁶

Kontemplasi merupakan makanan spiritual bagi jiwa; yaitu esensi yang melekat pada diri kita, sementara hal-hal lainnya hanya bersifat sementara dan dipinjamkan kepada kita. Penting bagi kita untuk memahami bahwa setiap karakter ciptaan memiliki elemen kebahagiaan yang berbeda. Kebahagiaan tertinggi adalah kebahagiaan para malaikat yang berakar pada pemahaman mendalam akan Allah SWT.³⁴⁷ Jika kita termasuk dalam elemen-elemen yang menyerupai malaikat, maka kita harus sungguh-sungguh dalam mengenali asal-usul penciptaan kita. Hal ini akan memungkinkan kita untuk mengenal jalan menuju hadirat Ilahi, mencapai tingkat penyaksian terhadap Zat yang Maha Agung dan Maha Indah, serta membebaskan diri dari perbudakan hawa nafsu dan amarah.³⁴⁸

7. Kebahagiaan, Kebajikan dan Kontemplasi

Menurut Al-Ghazali, kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai melalui pemahaman dan pengalaman langsung dengan Tuhan. Bagi Al-Ghazali, kebahagiaan bukanlah tujuan dunia yang duniawi semata, melainkan tujuan spiritual yang melampaui kepuasan materi. Kebahagiaan sejati didapati di akhirat dan puncak kebahagiaan akhirat adalah memandang zat Tuhan.

³⁴⁶ Bisri, 37.

³⁴⁷ Bisri, 119.

³⁴⁸ Bisri, 121.

Untuk mencapai kebahagiaan sejati, Al-Ghazali mengajarkan pentingnya kebajikan dalam kehidupan individu. Kebajikan, menurutnya, mencakup perilaku yang baik, sikap yang benar, dan niat yang tulus. Al-Ghazali percaya bahwa kebajikan adalah kunci menuju kebahagiaan yang abadi, karena kebajikan membentuk karakter dan membantu individu hidup dalam harmoni dengan prinsip-prinsip kebaikan. Adapun cara mendapatkan kebajikan-kebajikan tersebut adalah dengan menyeimbangkan fakultas-fakultas mendasar yang ada dalam diri manusia terutama amarah dan nafsu. Keduanya harus bisa diseimbangkan oleh fakultas utama pembeda manusia dari makhluk lainnya yaitu akal. Akal harus bisa mengendalikan keinginan berlebih dari nafsu dan amarah sehingga keduanya bisa membantu manusia untuk mencapai kemuliaan akhlak dan berbagai kebajikan. Dasar yang membuat akal mampu menundukkan semua fakultas lainnya dalam diri manusia adalah aktifitas kontemplasi.

Maka dari itu, kontemplasi juga menjadi bagian penting dalam pemikiran Al-Ghazali. Dia mengajarkan bahwa tafakur adalah upaya refleksi mendalam dan introspeksi diri untuk mencari kebenaran dan memahami hubungan individu dengan Tuhan karena buah dari kontemplasi adalah *ma'rifah Allāh*. Melalui kontemplasi, seseorang dapat mengalami kehadiran Tuhan secara lebih dalam dan merasakan kedamaian spiritual yang membawa kebahagiaan sejati.

Dengan menghubungkan kebahagiaan, kebajikan, dan kontemplasi, Al-Ghazali berpendapat bahwa kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai melalui pengembangan kebajikan dalam diri dan melalui kontemplasi yang mendalam

tentang diri, alam dan hubungannya dengan Tuhan. Bagi Al-Ghazali, kebahagiaan sejati tidak ditemukan dalam kesenangan jasmani semata, tetapi dalam penemuan dan hubungan yang bermakna dengan Tuhan.

B. Kebahagiaan dan Kontemplasi Menurut Josef Pieper

a. Makna kebahagiaan

Josef Pieper secara jelas mengungkapkan bahwa kebahagiaan utama manusia terdapat pada kontemplasi. Sebelum hubungan keduanya dijelaskan oleh Pieper, ia mula-mula mencoba memberi makna tentang apa itu bahagia. Ia menegaskan bahwa proposisi yang menyatakan kebahagiaan didapat dalam kontemplasi tidak lantas memutuskan maknanya dari makna kebahagiaan sebagaimana digunakan dalam bahasa keseharian. Karena kata-kata itu ditulis dengan maksud untuk semua jenis kebahagiaan, bahkan makna kebahagiaan yang paling sepele sekalipun.

Josef Pieper pertama-tama membahas penggunaan beberapa kata yang menyatakan kebahagiaan dalam bahasa Yunani seperti Makarios, eudaimon, Felicitas dan beatus.³⁴⁹

Pieper merujuk pada kata-kata ini untuk menunjukkan ide kebahagiaan telah dieksplorasi dan diperdebatkan oleh pemikir dari berbagai budaya dan periode waktu yang berbeda untuk mengkonseptualisasikan apa artinya menjadi benar-

³⁴⁹ Josef Pieper, *Happiness and Contemplation*, trans. oleh Richard Winston dan Clara Winston (New York: Pantheon Books, 1958), 15.

benar bahagia. “Makarios” adalah kata Yunani yang sering diterjemahkan sebagai “berkati” atau beruntung, dan digunakan filsuf Yunani kuno seperti Plato dan Aristoteles untuk menggambarkan kebahagiaan yang dicapai melalui kehidupan bermartabat dan rasa harmoni dengan dunia sekitar kita. Kata asalnya adalah makares yang menunjukkan kebahagiaan yang khusus bagi para dewa. Sedangkan kata derivatifnya yaitu makarios menunjukkan bagian manusia dalam kebahagiaan yang tak terbandung tersebut.

Eudaimonia adalah kata Yunani lain yang sering diterjemahkan sebagai kebahagiaan atau kekayaan batin dan digunakan oleh Aristoteles untuk menggambarkan keadaan kesejahteraan dan pemenuhan yang dicapai melalui pembinaan kebajikan seperti keberanian, kebijaksanaan dan keadilan. Dalam perbincangan sehari-hari kata tersebut berarti seseorang yang memiliki uang, meskipun penggunaan aslinya mengacu pada petunjuk oleh roh pembimbing manusia dan karenanya menunjukkan sumber supranatural dari kebahagiaan.³⁵⁰

Felicitas dan beatus adalah kata-kata Latin yang digunakan oleh teolog Kristen seperti St. Agustinus dan Aquinas untuk menggambarkan kebahagiaan yang dicapai melalui hubungan yang dalam dengan Tuhan dan pencapaian kehidupan kekal.

Dua istilah yang sering digunakan selain kata kebahagiaan adalah beatitud dan felicitas. Yang pertama adalah kebahagiaan sempurna yang tidak dicapai di

³⁵⁰ Pieper, 15.

kehidupan ini, melainkan di kehidupan berikutnya. Pieper berpendapat bahwa beatitud adalah tujuan akhir keberadaan manusia dan hanya dapat dicapai dengan mencapai suatu keadaan bersatu dengan Tuhan. Baginya beatitud adalah bentuk kebahagiaan tertinggi dan ditandai oleh rasa kegembiraan yang abadi.

Adapun yang kedua, fesilitas, suatu jenis kebahagiaan yang berakar pada pengalaman keindahan. Pieper berpendapat bahwa ketika kita mengalami suatu yang indah, kita merasakan kegembiraan dan pemenuhan yang melebihi dunia material. Fesilitas erat hubungannya dengan kontemplasi dan cara mengalami dunia yang sangat memuaskan dan bermakna.

Meskipun perbedaan makna kebahagiaan seperti dijelaskan sebelumnya, ada satu hal yang harus diperhatikan bahwa bagi Pieper kata kebahagiaan mencakup berbagai macam makna. Kata kebahagiaan mencakup kekayaan abadi dari kehidupan ilahi, bagian kebahagiaan manusia dalam keterhubungan dengan kehidupan tersebut maupun kepuasan kecil dari keinginan sesaat. Disini Pieper ingin menunjukkan bahwa istilah "kebahagiaan" dapat digunakan untuk merujuk pada berbagai pengalaman dan fenomena.

Pertama, Pieper menuliskan bahwa makna kebahagiaan merujuk pada "kekayaan keabadian kehidupan ilahi". Dalam konteks ini, kebahagiaan dipandang sebagai sesuatu yang transenden dan abadi, terkait dengan rasa partisipasi dalam ilahi. Ide ini sering dikaitkan dengan tradisi keagamaan atau spiritual, yang menekankan pentingnya menumbuhkan rasa sukacita dan pemenuhan diri yang dalam dan abadi yang melampaui kesenangan sehari-hari.

Namun pada saat yang sama, Pieper juga menuliskan bahwa kebahagiaan dapat merujuk pada “kepuasan yang sepele dari keinginan yang sementara”. Dalam konteks ini, kebahagiaan dipandang sebagai sesuatu yang lebih efemeral dan sementara, terkait dengan pemenuhan kebutuhan atau keinginan sesaat. Ide ini sering dikaitkan dengan budaya materialistik atau konsumerisme yang menempatkan nilai tertinggi pada kepuasan segera dan pengejaran kesenangan.

Secara umum, kedua ide ini menunjukkan bahwa kebahagiaan dapat mencakup berbagai pengalaman, dari yang sangat spiritual hingga yang sangat material. Namun, yang ingin disampaikan Pieper bukanlah menyarankan bahwa semua bentuk kebahagiaan sama-sama valid atau berharga, melainkan untuk mendorong agar manusia merenungkan apa yang benar-benar membuatnya bahagia dan mencari pengalaman serta praktik yang berkontribusi pada rasa pemenuhan dan kesejahteraan yang mendalam.

Untuk lebih menegaskan bahwa kebahagiaan adalah mencakup berbagai macam kebahagiaan, Pieper mengutip perkataan St. Thomas yang mengatakan bahwa kebaikan yang diciptakan (*created good*) adalah pantulan dari kebaikan yang tidak diciptakan (*uncreated good*).³⁵¹ “Kebaikan yang diciptakan” merujuk pada kebaikan yang ada dalam dunia ciptaan seperti kebaikan benda-benda fisik, manusia dan tindakan mereka. Sebaliknya “kebaikan yang tidak diciptakan” merujuk pada kebaikan tertinggi yang melekat pada sifat dan keberadaan Tuhan dan merupakan sumber utama dari segala kebaikan dalam dunia. Oleh karena itu

³⁵¹ Pieper, 16.

kebaikan yang ada dalam dunia adalah pantulan dari citra dari kebaikan tertinggi yang melekat pada sifat Tuhan. Dengan kata lain, kebaikan yang kita lihat dalam dunia adalah cerminan dari kebaikan Tuhan.

Hal tersebut sangat mirip dengan teori Plato mengenai dunia ide. Ia mengatakan bahwa segala hal yang ada di dunia ini, merupakan cerminan atau bayangan dari berbagai macam hal yang ada di dunia ide. Sehingga kebahagiaan sebenarnya adalah kembali ke dunia ide.

Kata-kata berikutnya dari St. Thomas adalah mencapai kebaikan yang diciptakan adalah citra kebahagiaan tertinggi". Kalimat tersebut bisa dipahami bahwa pengalaman kebahagiaan atau kebahagiaan yang dicapai melalui kebaikan dunia ini adalah cerminan dari kebahagiaan tertinggi yang ditemukan dalam Tuhan yang merupakan sumber dan puncak dari segala kebahagiaan dan kebaikan.

Dengan kutipan tersebut, Pieper bermaksud menunjukkan bahwa segala macam kesenangan memiliki hubungan dengan kebahagiaan yang abadi. Ia menegaskan bahwa pemahaman tersebut dipahami ketika seseorang menyadari bahwa berbagai macam kepuasan yang diperolehnya ternyata tidaklah cukup.³⁵² Berapa banyakpun keinginan manusia akan kebahagiaan selalu terganggu oleh pemenuhan kepuasan-kepuasan kecil yang sama sekali tidak membuatnya puas. Hal ini menggiring kepada pemikiran pasti ada kepuasan sebenarnya yang merupakan

³⁵² Pieper, 17.

kebahagiaan yang sesungguhnya. Harapan atas kepuasan tertinggi tersebut didapati dalam kontemplasi.³⁵³

a. Kebahagiaan adalah Pemberian

Pieper memulai sebuah pembahasan dengan mengatakan bahwa keinginan manusia terhadap kebahagiaan itu natural. Dengan mengungkapkan hal tersebut, dia menimbulkan sebuah permasalahan yang berhubungan dengan kebebasan memilih yang dimiliki manusia. Memiliki kehendak bisa berarti dua hal yaitu melalui proses berpikir akan apa yang akan terjadi sehingga hal tersebut bukanlah natural atau sebuah natural proses dan bukan hasil olah pikir. Pieper percaya sebagai mana yang diyakini oleh para guru dari Timur bahwa jiwa manusia memiliki dua unsur secara bersamaan yaitu unsur pikiran dan unsur natural.

Ketika Pieper mengatakan "*by nature*" atau secara alamiah dia mengacu pada suatu sifat atau karakteristik yang merupakan bagian inheren atau bawaan dari sebuah makhluk atau objek berdasarkan pada penciptaannya. Dengan kata lain, sifat tersebut adalah bagian yang esensial atau pokok dari apa yang dimaksudnya dengan objek tersebut dan bukan sesuatu yang ditambahkan atau diperoleh nanti.

Dalam filsafat klasik istilah "hakekat" atau essence merujuk pada sifat-sifat dasar atau karakteristik yang mendefinisikan sebuah benda atau makhluk. Menurut

³⁵³ Pieper, 18.

pandangan ini, hakekat dari suatu benda menentukan apa benda itu dan apa yang bisa dilakukan olehnya, dan tidak bisa diubah.

Ia mengatakan bahwa seluruh wujud dan aktifitas itu “alamiah” yaitu berasal dari dalam inti utama dari segala sesuatu, mengalir langsung dari dorongan utama dari tindakan penciptaan yang mana semua makhluk menjadi sebagaimana adanya. Dengan ini Pieper juga menambahkan bahwa Jiwa yang diciptakan menerima esensinya dan bersama dengan tugasnya dalam kehidupan dari tempat lain dan dari tindakan penciptaan yang membentuk dan memberi kehidupan.

Untuk menunjukkan bahwa manusia juga tidak hanya bertindak secara natural tetapi juga hasil pemikirannya. Dia mengatakan di tengah-tengah jiwa terjadi sesuatu yang merupakan tindakannya sendiri, dan karenanya merupakan tindakan pikiran, tetapi secara bersamaan merupakan proses alamiah berdasarkan penciptaannya.

Pieper menyarankan bahwa “sesuatu” ini adalah tindakan jiwa yang merupakan tindakan yang khusus bagi jiwa itu sendiri dan bukan hanya produk dari faktor eksternal. Selain itu, tindakan ini yang juga merupakan tindakan dari pikiran, menunjukkan bahwa jiwa adalah tempat kesadaran dan kapasitas intelektual manusia.

Namun, pieper juga mencatat bahwa tindakan jiwa secara bersamaan adalah proses alamiah melalui penciptaan. Ini berarti bahwa tindakan jiwa tidak terpisah dari dunia alam, melainkan memiliki hubungan erat dengannya. Tindakan jiwa

adalah bagian dari urutan alamiah, dan merupakan cerminan dari proses kreatif yang lebih besar yang membawa dunia menjadi ada. Meskipun tidak disebutkan pelaku proses kreatif tersebut akan tetapi ada kemungkinan besar yang dia maksud adalah Tuhan.

Akhirnya, dengan semua penjelasan tersebut, Pieper mencoba menggiring kepada pemahaman bahwa keinginan terhadap kebahagiaan adalah alamiah. Ia mengutip St. Thomas bahwa makhluk yang diberikan akal secara natural menginginkan kebahagiaan dan hal itu bukanlah masalah kebebasan memilih karena keinginan terhadap tujuan utama tidak berada dibawah kendali manusia. Hal ini berarti bahwa keinginan untuk bahagia adalah aspek bawaan dan fundamental dari sifat manusia. Setiap manusia secara alami mencari kebahagiaan sebagai tujuan akhir atau tujuan dari tindakan dan keinginan mereka. Sehingga dapat dipahami bahwa kebahagiaan adalah tujuan utama kehidupan manusia.

Pieper mengungkapkan perumpamaan keinginan manusia terhadap kebahagiaan seperti batu yang jatuh mencari kedalaman atau bunga yang mengarahkan dirinya menuju caraya atau binatang buas yang memburu mangsanya.³⁵⁴ Ia menunjukkan bahwa sama seperti batu jatuh karena hukum alam dan bunga berputar ke arah cahaya untuk tumbuh dan berkembang manusia juga memiliki kecenderungan bawaan yang mendorong mereka menuju tujuan tertentu. Dalam kasus manusia, salah satu kecenderungan bawaan ini adalah keinginan untuk bahagia. Disini Pieper tidak mengatakan bahwa pencarian kebahagiaan adalah

³⁵⁴ Pieper, 21.

seperti sebuah insting bagi manusia, tetapi dia percaya bahwa sebagai makhluk yang berpikir, manusia memiliki keinginan bawaan untuk bahagia yang merupakan bagian dari sifat mereka. Manusia tidak dapat tidak menginginkan kebahagiaan mereka sendiri.

Tetapi bagaimana tentang kebebasan berkehendak jika hal tersebut sebenarnya tidak menunjukkan kebebasan? Pieper menyebutkan ada dua poin yang harus dibuat, pertama, hasrat alamiah akan kebahagiaan muncul dari inti terdalam manusia. Hal ini menyangkut kehendak manusia sendiri, tidak dibatasi oleh paksaan luar oleh karenanya bisa dikatakan bebas. Kedua, keinginan ini menunjuk, melalui hati manusia, kembali ke asal mula yang bukan manusia. Manusia tidak dengan tekadnya sendiri menggerakkan keinginannya untuk kebahagiaan; tidak diberikan kepada manusia untuk menghendaki hal sebaliknya.

Konsep bahwa hasrat terhadap kebahagiaan adalah “perintah” alamiah yang ada pada manusia memiliki implikasi yang lain. Seperti dikutip dari St. Thomas bahwa meskipun setiap orang memahami tentang felicity sebagai sebuah keadaan sempurna hingga tingkat teratas, tetapi terkandung di dalam apa keadaan ini masih menjadi misteri. Ia menambahkan pendapat Plato yang menurutnya jiwa kekasih (pencinta) mendambakan sesuatu yang lain disamping kesenangan, hal tersebut dengan jelas diinginkan dan tidak dapat diungkapkan, yang dimiliki jiwa hanyalah firasat yang gelap dan meragukan.³⁵⁵

³⁵⁵ Pieper, 25.

Pieper percaya bahwa manusia memiliki keinginan alami untuk sesuatu yang lebih dari kesenangan; keinginan yang transendental. Keinginan ini adalah aspek fundamental dari sifat manusia, dan inilah yang meisahkan manusia dari hewan lain. Hanya saja menurutnya, keinginan ini sering sulit untuk diungkapkan, dan orang mungkin tidak sepenuhnya sadar akan apa yang mereka cari. Ia menggambarkannya sebagai “perasaan gelap dan meragukan” karena sering dirasakan sebagai rasa rindu yang samar, tanpa pemahaman yang jelas tentang apa yang diinginkan. rasa rindu inilah, menurutnya, yang mendorong orang untuk mencari makna dan tujuan dalam hidup mereka.

Ia melanjutkan bahwa peralihan manusia menuju kebahagiaan adalah pencarian buta, setiap kali kebahagiaan menghampiri, manusia menjadi penerima sesuatu yang tidak terduga, sesuatu yang tidak bisa disangka oleh karena itu tidak tunduk pada perencanaan dan niat. Dengan semua hal ini, Pieper ingin menegaskan bahwa kebahagiaan esensinya adalah sebuah pemberian; manusia bukanlah penempa kebahagiaannya sendiri (*felicity*).

Meskipun menurutnya manusia mampu mengupayakan secara sengaja perolehan terhadap berbagai kebaikan yang secara umum dianggap penyempurna kehidupan yang bahagia, seperti makan dan minum, rumah, pasangan dan sebagainya, tetapi hal-hal tersebut tidak bisa memuaskan rasa haus yang sangat misterius yang disebut kebahagiaan; cerminan kebahagiaan tertinggi.

Karena kebahagiaan adalah sebuah pemberian, Pieper menekankan adanya sebuah elemen untuk menjadi bahagia yaitu perasaan keberhutan atas

rasa syukur. Dia mengatakan bahwa kita tidak berhutang rasa syukur terhadap diri kita sendiri. Keberhutangan ini tentu terhadap sang pemberi kebahagiaan. Ketika seseorang sadar terhadap rasa syukur tersebut artinya dia mengakui adanya sebuah anugrah.³⁵⁶ Dia menegaskan bahwa kunci untuk kehidupan yang bahagia tidak hanya terletak dalam memiliki hal-hal diinginkan, tetapi berterimakasih terhadap apapun yang telah dimiliki. Rasa terima kasih ini, tegasnya, dapat membantu mewujudkan rasa kedamaian batin dan kepuasan yang penting untuk kehidupan yang memuaskan.

b. Kebahagiaan Sempurna Tidak Didapatkan di Kehidupan Ini.

Ketika dikatakan bahwa manusia itu secara alami atau fitrahnya adalah mencari kebahagiaan, maka dapat disimpulkan juga bahwa secara alami manusia belum memilikinya. Kebahagiaan yang sempurna tidaklah ditemukan di kehidupan ini. Pieper mengatakan bahwa manusia tidak menjadi bahagia hanya karena eksistensinya saja. Bahkan bisa dikatakan bahwa keseluruhan eksistensi manusia ditentukan dengan tidak dimilikinya kebahagiaan yang sempurna. Maka makna eksistensi manusia yang sebenarnya adalah berada “di perjalanan” (menuju kebahagiaan) atau bisa dikatakan tidak bahagia.

Manusia dengan keterbatasan kemampuan berpikirnya tidak mampu membayangkan bagaimana sebenarnya manusia yang bahagia secara sempurna itu. Manusia juga tidak mampu memahami konsep tentang kehidupan abadi atau dalam

³⁵⁶ Pieper, 26.

hal ini Pieper menyebutnya istirahat yang abadi. Menurutnya, seseorang yang mencapai kebahagiaan yang sempurna adalah dia yang segala macam kehausannya akan kebahagiaan sudah terpenuhi serta secara bersamaan orang yang seperti ini tidak bisa disebut manusia yang hidup. Pendapat Pieper ini menyiratkan bahwa kebahagiaan sebenarnya didapati pada kehidupan setelah mati. Dia menambahkan bahwa satu-satunya dzat yang bisa berbahagia hanya dengan eksistensinya saja adalah Tuhan.

c. Kebahagiaan dan Tuhan adalah Identik

Josef Pieper berpendapat bahwa kebahagiaan yang sempurna merupakan salah satu dari sifat Tuhan. Bahkan realitas Tuhan adalah dzat yang bahagia secara sempurna. Lebih jauh dia menyimpulkan bahwa Tuhan dan kebahagiaan itu sama. Kebahagiaan Tuhan berasal dari diri-Nya sendiri. Dia berbahagia melalui eksistensi-Nya sendiri. Kebahagiaan sempurna yang dimiliki Tuhan bukan karena Dia melakukan penciptaan akan tetapi Ia menikmati dirinya sendiri karena tidak memerlukan terhadap penciptaan.

Apabila dihubungkan dengan pernyataan bahwa kebahagiaan tidak didapatkan di dunia ini, melainkan setelah kematian, maka bisa dikatakan bahwa pertemuan dengan Tuhan setelah kematian dan keikutsertaan manusia dalam kehidupan bersama Tuhan adalah kebahagiaan yang sesungguhnya. Hal tersebut adalah kondisi dimana tidak ada wujud lain selain Tuhan dan tidak ada kebahagiaan lain selain Tuhan itu sendiri. Dalam hal ini Pieper mengatakan:

“He is His happiness. Indeed God and happiness are the same. Any human being who is happy shares in a happiness that is not of himself. For God, however, being and being happy are one and the same; God is happy by virtue of His existence.”³⁵⁷

Pieper menambahkan bahwa kebahagiaan sempurna Tuhan tidak terganggu oleh kejahatan di dunia sejarah. Dia tidak bergantung pada peristiwa dan keadaan dunia fisik. Sebaliknya, itu adalah keadaan keberadaan yang melampaui batas ruang dan waktu. Sehingga dari perspective ini, kejahatan di dunia sejarah tidak mengurangi apalagi menghilangkan kebahagiaan Tuhan.

Pieper juga menyarankan bahwa kejahatan di dunia sejarah bukan hasil langsung dari kehendak atau rencana Tuhan. Sebaliknya, itu adalah konsekuensi dari penyalahgunaan kehendak bebas manusia. Menurut Pieper, Tuhan mengizinkan kejahatan ada di dunia karena Dia menghargai kebebasan manusia dan ingin individu memiliki kesempatan untuk memilih antara baik dan buruk. Namun kebahagiaan Tuhan tidak berubah dan tidak terpengaruh oleh tindakan-tindakan ini.

Ia menambahkan bahwa keselamatan manusia tidak akan terpicirkan jika tidak ada keberadaan Ilahi yang tak terbatas dan tidak rusak di sumber realitas. Menurutnya, konsep keselamatan memerlukan keyakinan akan keberadaan ilahi yang sangat kuat, penuh kasih dan adil. Keberadaan ilahi ini tidak terpengaruh oleh ketidaksempurnaan dan keterbatasan dunia ciptaan, sehingga mampu menawarkan keselamatan kepada manusia.

³⁵⁷ Pieper, 29.

Tanpa Keberadaan ilahi yang tidak terbatas dan tidak rusak di sumber realitas, keselamatan tidak akan terpikirkan karena tidak ada sumber penebusan atau harapan akhir bagi umat manusia. Dunia ciptaan, dengan semua ketidaksempurnaannya dan keterbatasannya, akan menjadi kenyataan terakhir, dan tidak akan ada kekuatan atau daya transenden yang mampu mengatasi kekurangan-kekurangannya.

Ia menyimpulkan bahwa kegembiraan ilahi adalah satu-satunya realitas, yang berarti bahwa segala sesuatu di dunia ciptaan adalah sekunder dibandingkan realitas ilahi ini. Menurutnya, tujuan akhir kehidupan manusia adalah untuk berbagi dalam kegembiraan ilahi ini, yang tidak dipengaruhi oleh kekurangan yang ada di dunia ciptaan. Kegembiraan ilahi ini adalah sumber dari semua kebahagiaan yang sejati, dan satu-satunya realitas yang dapat benar-benar memuaskan jiwa manusia.

Dari argument Pieper tersebut, dapat diketahui bahwa kebahagiaan yang sebenarnya tidak terpengaruh dengan berbagai hal yang terjadi di dunia ciptaan. Segala macam kekurangan dan ketidaksempurnaan di dunia materi tidak akan mengurangi kebahagiaan sejati. Kebahagiaan sejati bersumber dari kebahagiaan Tuhan yang sempurna sehingga manusia haruslah mengambil bagian dari kebahagiaan ilahi tersebut. Sebagaimana kebahagiaan yang merupakan tujuan utama kehidupan, begitu juga Tuhan yang hanya kepada-Nya semua ciptaan tertuju, oleh karena itu keduanya adalah identik.

d. Kegembiraan Berbeda Dengan Kebahagiaan

Pieper membedakan antara Kebahagiaan dan kegembiraan atau kenikmatan. Ia percaya bahwa kebahagiaan adalah suatu keadaan yang tidak tergantung pada keadaan eksternal atau pengalaman yang cepat hilang. Sebaliknya, kebahagiaan adalah suatu perasaan pemenuhan dan kepuasan yang mendalam dan abadi yang berasal dari menjalani hidup bermakna.

Sementara itu, kegembiraan adalah perasaan kesenangan yang sementara yang timbul dari rangsangan eksterna seperti makan, kawin, atau hiburan. Meskipun kenikmatan bisa menjadi bagian dari kehidupan yang bahagia, itu bukan hal yang sama dengan kebahagiaan dan tidak boleh disamakan.

Menurutnya, pengejaran kenikmatan sebenarnya dapat merugikan kebahagiaan karena dapat mengarah pada kehidupan yang dangkal yang berfokus pada kepuasan instan daripada pemenuhan jangka panjang. Sebaliknya, pengejaran kehidupan yang bermakna yang sejalan dengan nilai dan tujuan seseorang dapat membawa kepada kebahagiaan dan pemenuhan yang berkelanjutan.

Meskipun Pieper mengatakan bahwa kegembiraan dan kebahagiaan adalah dua hal yang berbeda, tetapi dia juga mengatakan bahwa kebahagiaan tanpa kegembiraan adalah sesuatu yang mustahil.³⁵⁸ Dia menegaskan bahwa tidak ada kebahagiaan penuh yang dapat dipahami tanpa kesenangan, kegembiraan, kegairahan sebagai bagian dari makhluk yang memiliki aspek fisik sekaligus spiritual indrawi yang dinamakan manusia.³⁵⁹ Ditambahkan bahwa dalam

³⁵⁸ Pieper, 43.

³⁵⁹ Pieper, 44.

kebahagiaan ada kesatuan antara kebaikan, keindahan, keinginan, dan kegembiraan (baik spiritual yang mencakup hati dan pikiran maupun kesenangan yang bersifat sensual) yang memberikan kenikmatan terdalam.³⁶⁰

Meski demikian Pieper tetap menegaskan bahwa kegembiraan dan kebahagiaan itu berbeda. Penjelasannya dimulai dari mengatakan bahwa alasan kita bergembira adalah kepemilikan atau penerimaan atas sesuatu yang kita inginkan. Kepemilikan atas sesuatu barang merupakan penyebab perasaan suka cita. Kepemilikan dan pengambilan bagian dari sesuatu ini adalah yang utama, sedangkan kegembiraan adalah yang sekunder. Dia mengutip dari st. Thomas bahwa seseorang bersukacita karena ia memiliki sesuatu yang cocok untuknya, baik itu secara nyata, dalam angan-angan atau paling tidak dalam ingatan. Sesuatu yang tepat atau cocok tersebut, apabila dia sempurna, itu lah kebahagiaan manusia. Jadi jelas bahkan kegembiraan yang mengikuti kepemilikan kebaikan yang sempurna pun bukanlah inti dari kebahagiaan itu sendiri.

Dia melanjutkan dengan memberikan perumpamaan bahwa kebahagiaan itu bisa diumpamakan sebuah minuman dan tindakan meminum. Sebuah minuman yang dikenal dengan kebahagiaan merupakan sesuatu yang berada di luar dari jiwa, oleh karena itu tidak sama dengan kegembiraan. Kebahagiaan yang diumpamakan sebagai tindakan meminum cukup mirip dengan kegembiraan yang merupakan tindakan jiwa, tetapi dia juga berbeda dari kebahagiaan. Sama seperti keadaan mabuk dan rasa nikmat dari minuman adalah dua hal yang berbeda, demikian pula

³⁶⁰ Pieper, 45.

kebahagiaan dan kegembiraan adalah dua hal yang berbeda.³⁶¹ oleh karena itu Kegembiraan pada hakekatnya adalah suatu konsekuensi, dia adalah tanggapan yang muncul atas tercapainya suatu kebaikan.

Untuk mempertegas bahwa kegembiraan itu berbeda dengan kebahagiaan, dia menjelaskan bahwa ada hal-hal yang sangat ingin kita dapatkan walaupun kepemilikan atas hal-hal tersebut tidak memberikan kegembiraan. Hal-hal tersebut diharapkan secara alamiah sebagaimana manusia mendambakan kebahagiaan; bahkan bisa dikatakan bahwa hal-hal itu adalah komponen yang langsung untuk substansi kebahagiaan. Hal – hal itu adalah, sebagaimana dikutip dari Thomas, di antaranya penglihatan, ingatan, pengetahuan dan menjadi baik. Tiga di antara hal tersebut merujuk pada kesadaran tentang realitas: yaitu kesadaran melalui penglihatan, mengetahui dan mengingat. Menurutnya, bahwa seseorang menginginkan untuk mengetahui kebenaran dengan cara apapun, bahkan jika kebenaran tersebut menakutkan. Karena juga merupakan sebuah kebenaran bahwa pengetahuan, meskipun dari hal-hal yang menakutkan, dapat memuaskan hati manusia sedemikian rupa sehingga meskipun begitu juga bisa disebut kegembiraan.

e. Kebahagiaan Hanya Didapati Pada ‘Memandang’

Pieper secara tegas mengatakan bahwa esensi dari kebahagiaan terdapat pada tindakan akal. Hal yang implisit dari pernyataan tersebut menurutnya bahwa pemenuhan eksistensi terjadi dengan cara kita menyadari realitas; seluruh energi

³⁶¹ Pieper, 46.

dari wujud kita pada akhirnya diarahkan pada pencapaian “penglihatan” atau pengetahuan yang mendalam. Orang yang benar-benar bahagia, orang yang dahaganya terpuaskan, yang mencapai kebahagiaan—orang ini adalah orang yang melihat. Kebahagiaan, penghilang dahaga, kesempurnaan, terdiri dari penglihatan ini.³⁶² Manusia yang hidup di dunia ini, secara jasmani dan historis, memiliki keinginan dasar untuk melihat; bentukkan hidupnya yang paling murni adalah sebagai seorang yang melihat; yaitu dalam kontemplasi.³⁶²

Dia melanjutkan argumennya dengan mengatakan bahwa orang yang sangat bahagia adalah dia yang memiliki segala yang diinginkan. Disini dia ingin mengaitkan kebahagiaan dengan keinginan dimana ketika membicarakan kebahagiaan, secara otomatis juga membicarakan keinginan. Akan tetapi, kepemilikan itu terjadi oleh sesuatu selain tindakan berkehendak. Menurutnya, kebahagiaan terdapat pada memiliki segala sesuatu yang mungkin diinginkan oleh kehendak. Dia terdapat pada perolehan kita sebagai sebuah kepemilikan “keseluruhan sesuatu”. Akan tetapi menurutnya kepemilikan dan perolehan ini berbeda dari keinginan. Pertanyaan yang muncul bagaimanakan kepemilikan tersebut terjadi? Dia menjawab dengan mengatakan bahwa kepemilikan itu terjadi sebagai kognisi; dengan kata lain esensi dari kebahagiaan terdapat di dalam tindakan akal.

Dia menambahkan dengan mengutip perkataan Santo Agustinus yang mengatakan bahwa memiliki itu adalah tindakan kognis. Maksud dari menjadi

³⁶² Pieper, 59.

bahagia adalah secara sadar memiliki sesuatu yang abadi. Balasan untuk orang yang sudah berusaha adalah penglihatan.

Untuk memperjelaskan hal itu, ia membahwa kepada pemahaman masyarakat zaman dahulu yang menganggap keseluruhan energy fitrah manusia sebagai rasa lapar. Kelaparan untuk apa? Untuk wujud, untuk aktualitas yang tidak akan hilang, untuk realisasi lengkap yang tidak dapat dicapai dalam keberadaan subjek yang terisolasi, karena itu hanya dapat dijamin dengan mengambil realitas universal ke dalam diri. Sejauh ia ada secara spiritual, manusia menginginkan kepuasan dengan realitas; dia 'Ingin "memiliki" realitas; dia lapar akan "keseluruhan", rindu untuk diisi sampai kenyang.³⁶³

Pertanyaan berikutnya yang muncul adalah bagaimana realitas harus dicapai; bagaimana kita memperoleh dan menerimanya; bagaimana itu bisa digenggam, disesuaikan, digabungkan, dimiliki sebagai milik kita sendiri? Dan jawabannya adalah: kognisi, pandangan spiritual.³⁶⁴ Kognisi pada dasarnya adalah memperoleh dunia dan memahami realitas. Mengetahui pada dasarnya adalah memiliki; tidak ada bentuk kepimilikan yang objeknya digenggam lebih kuat seperti mengetahui. Sehingga bisa dikatakan bahwa mengetahui adalah bentuk tertinggi dari memiliki.

Pieper menjelaskan bagaimana dengan mengetahui itu, seseorang memiliki sesuatu seutuhnya. Dia mengatakan bahwa mengetahui adalah cara memiliki yang

³⁶³ Pieper, 64–65.

³⁶⁴ Pieper, 65.

tertinggi karena di dunia ini tidak ada bentuk lain yang begitu teliti. Mengetahui bukan hanya apropriasi yang menghasilkan "kepemilikan." Ini adalah asimilasi dalam arti yang sangat tepat bahwa dunia objektif, sejauh yang diketahui, digabungkan ke dalam keberadaan subjek yang mengetahui. Benda-benda materi memiliki batas yang tertutup; mereka tidak dapat diakses, tidak dapat ditembus, oleh hal-hal di luar diri mereka. Tetapi keberadaan seseorang sebagai makhluk spiritual melibatkan wujud dan tetap menjadi diri sendiri dan pada saat yang sama mengakui dan mengubah realitas dunia menjadi diri sendiri.³⁶⁵ Tetapi di mana ada pikiran, totalitas benda memiliki ruang; adalah "mungkin bahwa dalam satu makhluk kesatuan seluruh alam semesta dapat berdiam."³⁶⁶

Sebagai kesimpulan, Kebahagiaan dicapai dalam tindakan kognisi karena tidak ada cara lain yang sempurna di mana kita dapat benar-benar memperoleh sesuatu secara menyeluruh, dan semua realitas secara umum selain tindakan tersebut.

2. Kontemplasi

a. Kontemplasi Sebagai Kesadaran Terhadap Objek Yang Dicintai

Selanjutnya Pieper mencoba menjelaskan bagaimana keterhubungan antara tindakan kognisi, kemauan dan cinta, dimana hal-hal tersebut sangat penting dalam keseluruhan eksistensi. Ia memulai argumennya dengan menyatakan bahwa "Inti dari kemauan dan cinta adalah penegasan."³⁶⁷ Dia melanjutkan bahwa pada

³⁶⁵ Pieper, 66.

³⁶⁶ Pieper, 66.

³⁶⁷ Pieper, 68.

dasarnya hanya ada dua cara di mana penegasan ini diungkapkan: dalam kerinduan dan dalam kegembiraan. Kerinduan adalah keinginan, perjuangan dan pencarian; demikianlah ekspresi cinta sebelum objek yang dicintai dimiliki. Sedang menurutnya kegembiraan adalah kegairahan, sukacita, kenikmatan, buah, kelezatan; demikianlah ekspresi cinta yang telah memperoleh objek yang dicintai. Akan tetapi, perolehan ini tidak didapat melalui keinginan dan kegembiraan, tetapi melalui hal yang lain. Hal lain tersebut menurut Pieper adalah kognisi.³⁶⁸

Dia melanjutkan dengan menegaskan bahwa kognisi itu sendiri memiliki banyak mode dan derajat. Jelas bahwa kita tidak memperoleh realitas, tidak mengambil bagian darinya, hanya dengan kesadaran, hanya dengan "mengetahui tentang sesuatu"; kita bahkan tidak mendapatkannya secara logis dengan sampai pada suatu kesimpulan. Realitas menurutnya hanyalah hadiah dari bentuk kognisi tertinggi, dan itu adalah: penglihatan, intuisi dan kontemplasi. Dari sini dapat dikatakan bahwa "penglihatan" adalah tindakan dari "akal"

Pieper menjelaskan bahwa penglihatan adalah tindakan dari akal dengan mengatakan bahwa ketika kita "menyadari" kehadiran seseorang, kata yang paling tepat menggambarkan kesadaran tersebut adalah "memandang." Dia menyebutkan bahwa ketika dua orang tahanan perang ditanya apa yang membuat orang bahagia, maka jawabannya adalah bersama dengan yang dicintai; kebersamaan bagi mereka berarti "memandang orang yang dicintai lagi." Kemudian Pieper mengingatkan tentang penggunaan bahasa dalam kitab suci dimana kesatuan laki-laki dan

³⁶⁸ Pieper, 69.

perempuan disebut sebagai “saling mengenal” (mengetahui) yang bermakna kebersamaan langsung dan kehadiran yang intim. Dia mengatakan bahwa kata mengetahui aslinya berasal dari sebuah kata yang berarti kehadiran.³⁶⁹

Dari sini Pieper kembali menyimpulkan bahwa kebahagiaan adalah “dia yang memandang yang dicintainya.” Cinta menurut Pieper adalah alasan mendasar yang tidak tergantikan bagi kebahagiaan. Meskipun begitu, hal tersebut tidaklah cukup karena hanya kehadiran yang dicintailah yang membuat seseorang bahagia; dan baginya, kehadiran tersebut diaktualisasikan melalui kekuatan kognisi.

Dia mengutip perkataan Aquinas yang mengatakan “dimana ada cinta, disitu ada mata (yang memandang)”. Hal itu berarti ada hal-hal yang hanya dilihat oleh sang pencinta dimana cinta memungkinkannya merasakan koneksi unik dan istimewa dengan yang dicintainya, koneksi ini bukanlah sesuatu yang dapat dibagi atau direplikasi oleh orang lain. Ini adalah pengalaman personal dan intim yang dikhususkan untuk si pecinta seorang diri. Dengan ini, potensi yang tinggi untuk menjadi bahagia terbuka untuknya dibanding bagi orang lain. Akan tetapi, menurutnya, meskipun aktifitas memandang ini didasari oleh cinta, ia tetap berbeda dengan tindakan mencintai.³⁷⁰ Hal ini karena mencintai adalah keadaan aktif yang melampaui persepsi atau pengamatan semata; ia melibatkan keterikatan yang mendalam dan lebih besar dengan yang dicintai.

³⁶⁹ Pieper, 69–70.

³⁷⁰ Pieper, 71–72.

Kemudia Pieper menghubungkan hal tersebut dengan kontemplasi dimana ia bukan sekedar sebuah bentuk yang memungkinkan seseorang untuk mengetahui. Lebih jauh dari itu, menurutnya, kontemplasi adalah pengenalan (mengetahui) yang terinspirasi oleh cinta. Kontemplasi adalah pencapaian kesadaran yang penuh cinta. Ia adalah intuisi dari objek yang dicintai.³⁷¹

b. Kontemplasi dan pembentuknya

Joseh Pieper Menyebutkan bahwa ada tiga elemen pembentuk konsep Kontemplasi yang dalam bahasa Yunani sepadan dengan kata *theoria*. Istilah ini bermakna pendekatan reseptif yang murni terhadap realitas yang sama sekali tidak bergantung pada semua tujuan praktis dalam kehidupan. Namun, dalam hal lainnya, *theoria* secara tegas melibatkan minat, partisipasi, perhatian, tujuan. Dari sini Pieper menyebutkan bahwa elemen pertama bahwa kontemplasi adalah Memandang realitas dengan diam (*silent perception of reality*).³⁷² Ini adalah sikap reseptif dan diam terhadap realitas di mana seseorang puas dengan realitas yang mengungkapkan dirinya kepada dirinya. Seseorang yang melakukan kontemplasi mengakui ketidakmampuannya dalam memahami sebuah realitas sepenuhnya meskipun ia memahami pasang surut perubahan berpola pada realitas tersebut. Ia sudah puas dengan tenggelam di dalam misteri dari realitas tersebut tanpa mengetahui seutuhnya.

³⁷¹ Pieper, 72.

³⁷² Pieper, 73.

Elemen yang kedua adalah intuisi. Kontemplasi adalah bentuk aktifitas mengetahui yang sampai pada pengetahuan bukan dari berpikir diskursif, melainkan melalui intuisi.³⁷³ Kontemplasi tidak berkoordinasi dengan “*ratio*” akan tetapi dengan “*intellectus*.”³⁷⁴ Sebagaimana disebutkan bahwa para Filusuf Abad Pertengahan membedakan antara *ratio* dan *intellectus*, maka kontemplasi lebih melibatkan fakultas *intellectus* dan tidak berkordinasi dengan *ratio*. Menurutny, *ratio* tidak bisa memuaskan manusia dalam kemampuan memahaminya terutama hal-hal yang di luar jangkauan manusia.³⁷⁵ Maka dari itu kontemplasi melalui intuisinya menjadi sangat penting.

Baginya, intuisi adalah bentuk “mengetahui” yang sempurna. Karena intuisi adalah pengetahuan tentang apa yang sebenarnya hadir, maka keselarasan dengan aktifitas melihat melalui indra menjadi sesuai. Pieper membedakannya dengan kegiatan berpikir secara umum yang mana ia adalah pengetahuan tentang apa yang tidak ada, atau mungkin hanya upaya untuk mencapai pengetahuan tersebut; pokok pikiran diselidiki melalui sesuatu yang lain yang secara langsung hadir pada pikiran, tetapi pokok pikiran tersebut tidak dilihat sebagaimana adanya dalam

³⁷³ Pieper, 73–74.

³⁷⁴ Orang-orang pada abad pertengahan membedakan antara pemahaman sebagai *ratio* dan pemahaman sebagai *intellectus*. *Ratio* dimaknai kemampuan diskursif dan pikiran logis dari mencari, menguji, mengabstaksi, mendefinisikan dan mengambil kesimpulan. Sedangkan *Intellectus*, adalah nama untuk pemahaman atau sebuah kemampuan yang disebut *simplex intuitus*, yaitu penglihatan sederhana yang kepadanya kebenaran menawarkan dirinya bagai sebuah pemandangan bagi mata. Menurut mereka, fakultas pikiran atau pengetahuan manusia adalah kedua hal tersebut, *ratio* dan *intellectus*, dalam satu kesatuan. Yaitu cara berpikir diskursif disertai dan diresapi oleh sebuah kesadaran tanpa usaha, penglihatan kontemplatif intelek, yang tidak aktif tetapi pasif, atau lebih tepatnya reseptif, aktivitas jiwa di mana ia memahami apa yang dilihatnya. Oleh karena itu proses mengetahui adalah tindakan yang dilakukan keduanya secara bersama-sama. Lihat Pieper, *Leisure The Basis of Culture*, 28.

³⁷⁵ Pieper, 29.

dirinya sendiri. Bahkan menurutnya validitas pemikiran bertumpu pada apa yang kita rasakan dengan intuisi langsung; tetapi kebutuhan untuk berpikir disebabkan oleh kegagalan intuisi.³⁷⁶

Meski seakan menitik beratkan kepada intuisi *intellectus*, Pieper mengkritiki kaum modern bahwa mereka membuat dua kesalahan dalam konsepsi pengetahuan. Di satu sisi, ada yang menganggap pengetahuan hanya sebagai produk rasio (misalnya, Kant, Marx, Weber); sementara di sisi lain, beberapa percaya bahwa pengetahuan bersifat pasif dan reseptif (misalnya, romantisme seperti Jacobi, Schlosser, dan Stolberg). Menurut Pieper, pengetahuan sejati menuntut rasio dan intelektus, diskursif dan kontemplasi, dalam pemahaman kita tentang realitas.³⁷⁷

Yang ketiga adalah kekaguman. Kontemplasi selalu dikarakteristikan sebagai proses mengetahui yang dibarengi dengan kekaguman.³⁷⁸ Ia menggunakan istilah *mirandum*³⁷⁹ yang dalam bahasa latin berarti sesuatu yang dikagumi (heran atasnya). Menurut Pieper, Dalam kontemplasi, sebuah *mirandum* terlihat, yaitu realitas yang menimbulkan keheranan karena melampaui pemahaman kita meskipun kita melihatnya, dan memiliki intuisi langsung tentangnya. Sehingga bisa dikatakan

³⁷⁶ Pieper, *Happiness and Contemplation*, 1958, 74.

³⁷⁷ Lee Trepanier, "Culture and Education in Josef Pieper's Thought," *VoegelinView* (blog), 20 November 2017, <https://voegelinview.com/culture-education-josef-piepers-thought/>.

³⁷⁸ Pieper, *Happiness and Contemplation*, 1958, 75.

³⁷⁹ Pieper menggunakan istilah *mirandum* untuk menjelaskan hal-hal yang mempesona, transenden, atau misterius. Ia percaya bahwa pengalaman-pengalaman ini penting untuk keberlangsungan hidup manusia dan memungkinkan kita untuk terhubung dengan sesuatu yang lebih besar dari diri kita sendiri.

bahwa Kekaguman hanya mungkin bagi orang yang belum melihat keseluruhannya; Tuhan tidak bisa menjadi heran (kagum).

c. Kontemplasi duniawi

Pieper menyadari bahwa kebahagiaan yang sebenarnya (*beatitudo*) tidak bisa didapatkan di dunia ini melainkan setelah kematian. Ia menegaskan bahwa memandang Tuhan secara langsung merupakan kebahagiaan yang sebenarnya.³⁸⁰ Dari sini muncul sebuah pertanyaan, jika memang Tuhan tidak bisa disaksikan oleh manusia yang hidup di muka bumi, maka bagaimana manusia di dunia ini bisa mendapatkan kebahagiaan melalui kontemplasi?

Pertama-tama Pieper mengatakan bahwa kontemplasi duniawi harus dibayangkan sebagai pemusatan pandangan batin, tidak terganggu oleh apa pun dari luar, tetapi terganggu dari dalam oleh tantangan untuk mencapai kedamaian yang lebih dalam namun tak terjangkau. Itu harus dibayangkan sebagai kepuasan yang tidak menginginkan "yang lain" dan belum puas dengan dirinya sendiri karena di bagian yang terdalam, ada kepuasan yang lebih lengkap dirasakan.³⁸¹

Pieper berargumen bahwa seluruh yang ada di dunia ini bisa membawa seseorang menyadari kesadaran akan pengetahuan tentang Tuhan. Pengetahuan tersebut didapat bukan dari penalaran logis maupun hanya sekedar keyakinan. Ia mengatakan "eksistensi duniawi ini dapat memberikan kita kesadaran akan

³⁸⁰ Pieper, *Happiness and Contemplation*, 1958, 76.

³⁸¹ Pieper, 77–78.

keseluruhan dari esensi dari semua yang "baik" bagi kita—pengetahuan tentang Tuhan, dengan kata lain, yang bukan merupakan hasil penalaran logis maupun keyakinan sederhana.”

Menurutnya, hanya kontemplasi mampu memuaskan dahaga manusia lebih dari apa pun karena kontemplasi memberikan persepsi langsung tentang kehadiran Tuhan; kontemplasi adalah bentuk di mana kita mengambil bagian dari tingkat kebahagiaan tertinggi yang bisa ditampung oleh eksistensi fisik dan historis kita ini.³⁸² Dengan kata lain di dalam eksistensi duniawi ini, terdapat tanda-tanda kehadiran Tuhan, dan dengan memandangnya, manusia bisa memperoleh citra kebahagiaan abadi, dan pandangan itu melalui kontemplasi.

Pieper mengatakan “Tuhan hadir di dunia; Dia bisa muncul "di depan mata" orang yang memandang segala sesuatu secara mendalam.”³⁸³ Tuhan bukanlah di luar dunia, tetapi menjadi dasar berbagai tindakan dari segala sesuatu yang eksis.³⁸⁴ Di sini, Pieper ingin menegaskan bahwa Tuhan hadir dalam dunia dan terlibat dalam aktivitas-aktivitas yang terjadi di dalamnya, seperti penciptaan dan pemeliharaan alam semesta, serta interaksi antar manusia. Hal ini tidak hanya mencakup aspek-aspek positif saja, tetapi juga mengenai penderitaan dan ketidaksempurnaan yang ada di dunia ini. Dengan pandangan ini, ia menekankan pentingnya memandang dunia sebagai tempat di mana Tuhan hadir dan terlibat dalam tindakan-tindakan yang terjadi.

³⁸² Pieper, 78.

³⁸³ Pieper, 79.

³⁸⁴ Pieper, 79–80.

Sehingga dapat disimpulkan bahwa kontemplasi duniawi pada dasarnya adalah melihat di balik fenomena-fenomena yang terlihat langsung dan di dalamnya terlihat manifestasi “wajah” Tuhan.³⁸⁵ Seseorang dapat melihat manifestasi Tuhan dalam segala sesuatu yang ada di dunia ini, bahkan di balik fenomena-fenomena sehari-hari yang terlihat biasa, sehingga dengannya ia bisa merasakan kehadiran Tuhan yang terwujud dalam segala aspek kehidupan, dan merasakan keindahan serta kebenaran yang terkandung dalam ciptaan-Nya.

Berikutnya Pieper menunjukkan bagaimana aktualisasi dari kontemplasi duniawi. Sebagaimana disebutkan bahwa mencintai pengetahuan dan memandang objek yang dicintai adalah esensi dari kontemplasi. Akan tetapi, menurutnya, tidak setiap aktifitas “memandang objek yang dicintai” yang menghasilkan kebahagiaan disebut kontemplasi. Ada hal lain yang diperlukan sehingga sebuah pandangan bisa disebut kontemplasi. “Hanya ketika cinta diarahkan pada ketenangan ilahi yang tak terbatas yang mengalir melalui semua realitas dari dasar realitas tertinggi; dan ketika objek yang dicintai ini menunjukkan dirinya pada pandangan jiwa dalam pengungkapan diri yang sepenuhnya langsung, tanpa usaha, benar-benar tenang (namun bermasalah di dalam), meskipun tidak lebih dari durasi kilatan petir, barulah kita memiliki makna kata kontemplasi secara penuh.”

Unsur umum dalam semua bentuk khusus kontemplasi adalah cinta, kerinduan, keteguhan hati menuju kebahagiaan yang sama dengan Tuhan itu

³⁸⁵ Pieper, 80.

sendiri, dan yang merupakan maksud dan tujuan dari semua yang terjadi di dunia. Unsur ini, yang keluar dari inti keberadaan manusia, memberi energy kepada keseluruhan sifat dasar manusia. Kemudian kekuatan ini menyatu dengan data yang didapat oleh panca indera, dengan permainan imajinasi, dengan wawasan nalar, dan dengan keyakinan dan Kehidupan Baru supranatural.³⁸⁶ Oleh karena itu, cinta adalah unsur yang membuar kontemplasi menjadi mungkin.

Pengalaman transfigurasi dari kepuasan ilahi dapat terjadi dalam berbagai cara. Rangsangan yang paling sepele dapat membawa seseorang ke puncak ini. Penghargaan tinggi yang diberikan selama ini untuk kontemplasi memiliki hak untuk diberikan pada banyak pengalaman baik yang kita alami dalam perjalanan hidup sehari-hari. Pengalaman-pengalaman tersebut adalah pendahuluan dan awal dari sukacita yang sempurna hanya apabila kontemplasi dinyalakan oleh meditasi terhadap misteri ilahi dan juga oleh doa.

Berbagai kejadian dalam kehidupan sehari-hari, air minum, apel, pohon, wajah manusia dan sebagainya, ketika disadari sedemikian rupa, disertai pujian dan rasa syukur, menyampaikan seseorang kepada kesadaran yang melampaui objek yang dipuji dan menyentuh asal mula alam semesta. Dalam keadaan ini seseorang menyaksikan bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini adalah kebaikan, dicintai, dan tentunya dicintai oleh Tuhan. Semua keyakinan tersebut berarti satu hal yaitu bahwa dunia ini tegak lurus dan sehat; bahwa segala sesuatu mencapai tujuan yang telah ditentukan; bahwa terlepas dari semua

³⁸⁶ Pieper, 81–82.

penampakan, yang mendasari segala sesuatu adalah kedamaian, keselamatan, kemuliaan; bahwa tidak ada dan tidak seorangpun yang keluar dari jalurnya; bahwa "Tuhan memegang di tangannya awal, tengah, dan akhir dari semua yang ada."³⁸⁷ Dengan kata lain, rasa cinta membuat seseorang dapat melihat bahwa Tuhan ada pada segala sesuatu kemanapun iya memandang, sekaliun hal tersebut adalah sesuatu yang paling tidak penting.

Pada kesimpulannya, ada tiga hal yang bisa menggambarkan kontemplasi duniawi. Pertama, segala sesuatu memiliki dan menyembunyikan pada dasarnya suatu tanda dari asal usulnya yang ilahi. Kedua, orang yang menyadari tanda keberadaan Tuhan di segala sesuatu, "melihat" bahwa segalanya mengandung kebaikan. Ketiga, dengan melihat hal tersebut dia menemukan kebahagiaan.

d. Kontemplasi, Kehidupan Aktif dan Moralitas

Hidup aktif yang bertujuan kepada pelestarian kehidupan sungguh menuntut porsi besar dari kehidupan itu sendiri. Berbagai aktifitas manusia yang dikerahkan demi tujuan tersebut, seperti ekonomi, produksi, transportasi, teknologi, dan seterusnya, tidak seharusnya disandarkan kepada hal-hal yang bersifat material belaka. Sebaliknya, pelestarian kehidupan adalah tugas yang benar-benar manusia yang menyangkut keseluruhan manusia, dalam artian makhluk yang memiliki aspek

³⁸⁷ Pieper, 84–85.

materi dan spirit, yang berarti bahwa itu juga tunduk pada manusia, yaitu norma dan etis kehidupan.³⁸⁸

Pertanyaan yang muncul adalah, setelah sarana untuk hidup telah diperoleh, maka terdiri dari apakah kehidupan yang sekarang aman ini? Untuk menjawab ini, Pieper menegaskan bahwa makna hidup adalah dimana manusia yang menjalani hidupnya dengan baik. Orang yang tidak hidup dengan adil, tidak memiliki sifat pemberani dan tidak moderat, bisa dikatakan kehilangan makna kehidupan. Bahkan bisa dikatakan bahwa keberadaan manusia di bumi untuk mempraktikkan kebajikan-kebajikan ini. Orang dahulu bersikeras pada hierarki peringkat di antara kebajikan; dan mereka telah mengatakan bahwa mendisiplinkan rasa takut akan kematian dan nafsu indrawi (yaitu, keberanian dan kesabaran) tidak dengan sendirinya setara dengan "melakukan kebaikan". Akan tetapi dengan melakukannya manusia dapat menyingkirkan rintangan-rintangannya sehingga untuk selanjutnya yang benar-benar baik, yaitu perbuatan yang adil, dapat dilakukan.³⁸⁹

Pieper melanjutkan bahwa keadilan dilakukan demi tatanan ketertiban dalam kehidupan komunal. Bisa dikatakan kesadaran terhadap tatanan ini tidak secara sempurna memenuhi tujuan eksistensi; tatanan keteraturan tidak pernah sempurna di antara manusia. Tetapi di sini keberhasilan berbagai macam hal pada waktunya tidaklah menjadi perhatian utama, melainkan dengan peringkat dan

³⁸⁸ Pieper, 90–91.

³⁸⁹ Pieper, 91–92.

hierarki mereka. Harus diakui bahwa seluruh moralitas menunjuk pada sesuatu di luar dirinya; bahwa itu membuat pengaturan untuk sesuatu yang lain. Karena tujuannya tidak terletak pada dirinya sendiri, oleh karena itu tidak bisa dikatakan tujuan utama kehidupan.³⁹⁰

Begitu juga dengan rasa cinta terhadap sesama manusia, bantuan yang ikhlas, serta menebarkan kasih sayang; hal-hal tersebut tidak selalu menjadi pemenuhan kehidupan. Pieper memberikan contoh bahwa seseorang yang memberi makanan kepada orang kelaparan, tentu menginginkan orang yang dibantunya menjadi kenyang. Akan tetapi apabila memungkinkan dia berharap bahwa tidak seorangpun yang menderita kelaparan. Maka tujuan sebenarnya adalah mengangkat penderitaan (kelaparan). Begitu juga ketika seseorang memperhatikan nasib orang lain, mengakui keberadaan orang lain yang mana hal itu adalah esensi dari cinta. Rasa cinta tersebut mengarah kepada sesuatu selain rasa itu sendiri. Pieper menyimpulkan bahwa ketika kita mencintai orang lain, kita menginginkan dia menjadi bahagia, yang mana terdapat di dalam kontemplasi.³⁹¹

Pada kesimpulannya, semua aktivitas praktis, mulai dari mengamalkan kebajikan etis hingga memperoleh mata pencaharian, mengarah kepada sesuatu selain dirinya sendiri. Sesuatu ini bukanlah kegiatan praktis yang bersifat fisik. Hal tersebut adalah kepemilikan terhadap sesuatu apa yang dicari setelahnya, sementara kita merasa puas dengan hasil usaha aktif kita. Dengan kata lain, makna utama

³⁹⁰ Pieper, 92.

³⁹¹ Pieper, 92–93.

kehidupan yang aktif adalah untuk memungkinkan tercapainya kebahagiaan dari kontemplasi.

e. Kontemplasi dan Politik

Politik merupakan rangkuman dari seluruh perhatian aktif manusia untuk menjaga eksistensinya. Menurut Pieper, mengutip dari st. Thomas, politik akan menjadi agitasi kosong jika tidak mengarah pada sesuatu yang tidak politis. “Seluruh kehidupan politik tampaknya diatur dengan maksud untuk mencapai kebahagiaan kontemplasi. Hal ini karena perdamaian, yang ditegakkan dan dipelihara berdasarkan aktivitas politik, menempatkan manusia pada posisi untuk mengabdikan dirinya pada kontemplasi kebenaran.³⁹²

Dari hal tersebut Pieper menunjukkan bahwa untuk kebaikan komunitas manusia, diperlukan adanya orang-orang yang mengabdikan diri pada kehidupan kontemplasi. Karena menurutnya, kontemplasi memainkan peran penting dalam menjaga kebenaran dalam masyarakat, meskipun kebenaran tersebut tidak memiliki aplikasi praktis yang langsung. Kebenaran ini berfungsi sebagai sandar atau titik referensi fundamental untuk mengevaluasi kegunaan atau efektivitas setiap kegiatan praktis atau penggunaan pengetahuan. Oleh karena itu, kontemplasilah yang membuat tujuan sejati tetap terlihat dan memberi makna pada setiap tindakan praktis kehidupan.³⁹³ Dengan kata lain, kedamaian dan ketenangan hidup yang diperoleh dari aktifitas politik bertujuan untuk menyediakan manusia waktu khusus

³⁹² Pieper, 94.

³⁹³ Pieper, 96.

untuk melakukan kontemplasi yang darinya tujuan kehidupan tetap terjaga dan kebermaknaan hidup dapat dicapai.

3. Kebajikan Utama dan Kebahagiaan

Dalam bukunya *The Four Cardinal Virtues*, Josef Pieper membahas secara khusus empat kebajikan utama yaitu kebijaksanaan, keadilan, keberanian dan kesederhanaan dan hubungannya dengan kebahagiaan. Ia berargumen bahwa kebajikan-kebajikan ini sangat esensial untuk menuntun manusia mendapatkan kehidupan yang baik serta membantu mereka untuk mengembangkan nilai-nilai etika dan moral. Dia menekankan pentingnya akal dan penalaran moral dalam mengembangkan kebajikan ini, dan berpendapat bahwa mereka berakar pada sifat bawaan manusia. Pada akhirnya, Pieper percaya bahwa mengejar kebajikan utama mengarah pada rasa pemenuhan dan kebahagiaan, dan bahwa itu diperlukan untuk membangun masyarakat yang adil dan berkembang.

Kebajikan pertama, kebijaksanaan, adalah kemampuan untuk membuat keputusan praktis dan tepat berdasarkan pemikiran dan penilaian yang cermat untuk mencapai tujuan. Tanpa kebijaksanaan, seseorang dapat membuat keputusan yang menyebabkan ketidakbahagiaan. Bagi Pieper, bijaksana tidak hanya tentang membuat perhitungan rasional, tetapi juga melibatkan rasa kebijaksanaan praktis dan pemahaman tentang kebaikan.

Pieper mengatakan kebijaksanaan adalah kebajikan yang paling utama: "faktanya adalah bahwa tidak kurang dari seluruh struktur yang tertata dari

pandangan Kristen Barat tentang manusia bertumpu pada kebijaksanaan sebagai yang paling unggul atas kebajikan lainnya."³⁹⁴ Bagi banyak orang saat ini, kebijaksanaan akan tampak lebih seperti masalah intelektual daripada masalah moral. Jadi, mengapa dia menjadikan kebijaksanaan begitu penting dalam kehidupan moral?

Alasan kebijaksanaan didahulukan karena untuk menjadi unggul secara moral, suatu kebajikan harus sesuai dengan realitas. Agar sesuai dengan realitas, seseorang harus mengetahui realitas. Untuk mengetahui realitas ia membutuhkan kebijaksanaan. "Namun, makna kebijaksanaan yang utama adalah: bahwa tidak hanya akhir dari tindakan manusia tetapi juga sarana untuk realisasinya harus sesuai dengan kebenaran dari hal-hal yang nyata."³⁹⁵ Kebijaksanaan perlu mempelajari sifat dari "hal-hal nyata". Jadi kehati-hatian dimulai dengan keterbukaan terhadap kenyataan, kemauan untuk mendengarkan dan kemauan untuk belajar.

Yang kedua adalah keadilan. Secara umum ia bermakna memberikan setiap orang apa yang seharusnya mereka terima. Hidup dengan adil berarti memperlakukan orang lain dengan keadilan dan menghormati, serta bekerja untuk menciptakan masyarakat yang adil.

Orang yang adil tahu bagaimana menghormati setiap individu. Keadilan mencakup keramahan umum, kebaikan hati, dan perangai yang baik. Ia juga mencakup kemampuan untuk menghindari apa pun yang "mengganggu,

³⁹⁴ Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, 3.

³⁹⁵ Pieper, 20.

memalukan, atau membahayakan nama baik seseorang”³⁹⁶ Kehormatan diberikan kepada mereka yang memang pantas mendapatkannya. Kebajikan ini juga dimaknai "menunjukkan rasa hormat yang kita rasakan secara batiniah dan mengungkapkan secara lahiriah terhadap orang-orang yang dibedakan oleh jabatan atau martabat mereka."³⁹⁷ Hal ini berarti, rasa hormat yang ditunjukkan tidak hanya dari luar, tapi rasa tersebut berasal dari dalam diri seseorang.

Pieper berargumen bahwa keadilan diperlukan untuk kebahagiaan karena ketidakadilan menyebabkan penderitaan dan merusak moral. Pieper mengutip perkataan Immanuel Kant yang mengatakan “Masalah manusia yang paling besar dan paling sering muncul lebih bergantung pada ketidakadilan manusia daripada terhadap kesulitan.”³⁹⁸ Hal ini menyiratkan bahwa sebab ketidakbahagiaan adalah ketidakadilan.

Di dalam keadilan, seseorang tidak hanya memperhatikan hak dirinya sendiri, melainkan ada hak-hak orang lain yang harus menjadi kepentingannya. Menurut Pieper, hak-hak ini adalah alami dan diberikan langsung dari Tuhan. Ia menekankan bahwa siapapun yang bertindak secara tidak adil (zalim), tidak memberikan orang lain sesuai haknya, sesungguhnya iya sedang menyakiti dirinya sendiri. Hal itu karena ia melakukan tindakan yang bertentangan dengan fitrahnya sebagai manusia. Bahkan hal yang lebih buruk bisa terjadi, sebagaimana yang dikatakan Pieper “Bagaimanapun, sesuatu yang jauh lebih buruk menyimpannya dari

³⁹⁶ Pieper, 47.

³⁹⁷ Pieper, 109.

³⁹⁸ Pieper, 43.

yang terjadi pada orang yang menderita ketidakadilan: begitulah hak yang tidak dapat diganggu gugat!"³⁹⁹ Hal ini menyiratkan bahwa keadilan adalah sesuatu yang menjadi karakter yang berakar pada diri manusia.

Apabila tujuan kebajikan telah didefinisikan melalui kebijaksanaan dan keadilan, yaitu sesuatu yang harus diraih, maka kemampuan untuk meraih hal-hal tersebut adalah satu hal yang lain. Dalam memperolehnya, pastilah banyak bahaya dan kesulitan, disinilah diperlukan kebajikan yang ketiga yaitu keberanian.

Josef Pieper menghubungkan keberanian dengan sikap berani mati. Karena baginya, siap mati itu memberikan kesempatan untuk hidup. Pieper mengatakan "Keberanian yang tidak mencapai sedalam kesediaan untuk mati maka ia telah rusak pada akarnya dan tidak memiliki kekuatan yang efektif. Kesediaan untuk mati karenanya merupakan salah satu dasar kehidupan Kristiani."⁴⁰⁰ Bagaimanapun juga, ini tidak berarti bahwa kematian atau penderitaan dengan sendirinya berharga. Pieper menjelaskan, "Orang pemberani terluka bukan untuk dirinya sendiri, melainkan sebagai sarana untuk mempertahankan atau memperoleh keutuhan yang lebih esensial."⁴⁰¹ Kebalikan dari karakter ini diantaranya adalah upaya putus asa untuk mempertahankan hidup seseorang dengan segala cara. Pieper mengatakan "Semua neurosis"⁴⁰² tampaknya memiliki gejala yang sama yaitu kecemasan

³⁹⁹ Pieper, 47–48.

⁴⁰⁰ Pieper, 117.

⁴⁰¹ Pieper, 119.

⁴⁰² Salah satu dari berbagai gangguan mental yang ditandai dengan kecemasan yang sangat jelas atau gejala emosional yang menyakitkan lainnya, seperti ketakutan yang terus-menerus dan tidak rasional, pikiran obsesif, tindakan kompulsif, keadaan disosiatif, dan reaksi somatik dan depresi. Lihat, "Neurosis," dalam *APA Dictionary of Psychology*, diakses 19 April 2023, <https://dictionary.apa.org/neurosis>.

egosentris, perhatian yang kuat dan egois terhadap keamanan diri, ketidakmampuan untuk 'melepaskan'; singkatnya, jenis cinta terhadap kehidupannya sendiri yang mengarah langsung pada hilangnya nyawa.”⁴⁰³ Dari sini dapat dikatakan bahwa pertimbangan cermat tentang apa yang pantas diperjuangkan untuk hidup dan mati adalah akar dari kesejahteraan manusia.

Keberanian yang sebenarnya, haruslah berakar pada kenyataan. Penyebab untuk seseorang mau menanggung penderitaan haruslah sesuatu yang baik begitu juga dengan kesengsaraan haruslah sesuai dengan yang diperjuangkan. Pieper mengatakan “Keberanian yang sejati mensyaratkan adanya evaluasi yang tepat tentang berbagai macam hal, tentang hal-hal yang dipertaruhkan serta hal-hal yang ingin dipertahankan atau diperoleh melalui berbagai tujuan.”⁴⁰⁴ Dalam hal ini, Pieper mengutip perkataan Pericles,⁴⁰⁵ “Karena ini juga cara kami: untuk menjadi berani dengan bebas di mana kami telah mencerminkan yang terbaik. Bagi orang lain, hanya ketidaktahuan yang melahirkan keberanian dan refleksi tetapi melahirkan keragu-raguan”⁴⁰⁶ Dengan demikian, keberanian dimulai dengan pertimbangan cermat terhadap realitas.

⁴⁰³ Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, 134.

⁴⁰⁴ Pieper, 124.

⁴⁰⁵ Pericles (l. 495–429 SM) adalah seorang negarawan, orator, dan jenderal Yunani terkemuka selama Zaman Keemasan Athena. Periode di mana dia memimpin Athena, pada kenyataannya, disebut Zaman Pericles karena pengaruhnya, tidak hanya pada kekayaan kotanya, tetapi juga pada seluruh sejarah Yunani selama abad ke-5 SM dan bahkan setelah kematiannya. Lihat, Joshua J. Mark, “Pericles,” dalam *World History Encyclopedia*, diakses 19 April 2023, <https://www.worldhistory.org/pericles/>.

⁴⁰⁶ Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, 124.

Pieper membedakan antara keberanian dengan sikap tidak memiliki rasa takut. Keengganan untuk mempertimbangkan risiko nyata atau keinginan terburu-buru untuk masuk ke dalam bahaya bukanlah tindakan berani. Ia mengatakan:

“Berani tidak sama dengan tidak takut. Memang, keberanian sebenarnya mengesampingkan jenis ketidaktakutan tertentu yang didasarkan pada penilaian dan evaluasi yang salah terhadap realitas. Ketidaktakutan seperti itu bisa jadi buta atau tuli terhadap bahaya yang nyata, atau hasil dari penyimpangan cinta. Karena rasa takut dan cinta bergantung satu sama lain, dan dia yang mencintai dengan salah maka juga merasa takut dengan cara yang salah. Orang yang kehilangan keinginan untuk hidup tidak takut mati. Tetapi ketidakpedulian terhadap kehidupan ini jauh dari keberanian sejati, ini tentunya merupakan pembalikan dari tatanan alam. Keberanian menyadari, mengakui, dan mempertahankan tatanan alami berbagai macam hal. Orang pemberani tidak tertipu; dia melihat bahwa luka yang dideritanya adalah kejahatan. Dia tidak meremehkan dan memalsukan realitas; dia “menyukai rasa” realitas sebagaimana adanya, nyata; dia tidak mencintai kematian dan juga tidak membenci kehidupan. Keberanian menyaratkan dalam arti tertentu bahwa seseorang takut akan kejahatan; esensinya tidak terletak pada tidak mengenal rasa takut, tetapi pada tidak membiarkan diri dipaksa menjadi jahat oleh rasa takut, atau ditahan oleh rasa takut dari merealisasikan kebaikan.”

Tidak ada jalan pintas untuk menganalisis secara cermat apa yang benar-benar berharga dan risiko nyata yang terlibat dalam memperoleh dan mempertahankannya. Orang yang berani telah mempertimbangkan risiko dan nilai sebenarnya dari apa yang dia pertaruhkan dalam hidupnya sehingga bisa memutuskan apakah akan tetap bertahan atau terus maju apapun yang terjadi. Ketika berhasil mempertimbangkan bahwa penyebabnya benar-benar sepadan dengan risikonya, maka seseorang memiliki keutamaan ketabahan.

Singkatnya, sikap berani melibatkan keberanian dan ketakutan untuk bertahan di saat-saat sulit. Orang yang berani mampu menghadapi

tantangan dan mengatasi rintangan. Pieper melihat keberanian sebagai hal yang penting bagi kebahagiaan karena hidup penuh dengan kesulitan, dan seseorang yang kekurangan keberanian mungkin akan kewalahan oleh kesulitan.

Kebajikan yang keempat adalah kesederhanaan. Secara sederhana ini berarti mengorbankan hal-hal baik tertentu untuk mendapatkan sesuatu yang lebih baik. Kuncinya adalah menghindari melakukan apapun yang didasari oleh dorongan hasrat akan tetapi melakukan sesuatu dengan sengaja yang diinspirasi dari kebijaksanaan dan keadilan sejati.

Untuk menjelaskan hal ini, Pieper beralih ke ranah sosial dan perbandingan Paulus tentang gereja sebagai sebuah tubuh “Tidak ada kekurangan pada kesatuan dalam tubuh; semua bagian yang berbeda itu adalah untuk menjadikan kesejahteraan satu sama lain sebagai perhatian mereka bersama. Oleh karena itu, arti utama dan esensial dari kesederhanaan adalah: membuang rasa keterpisahan sebagai macam-macam bagian tertentu untuk menjadi satu kesatuan yang utuh dan teratur.”⁴⁰⁷ Inilah makna dari kesederhanaan, ia tidak hanya untuk merelakan berbagai macam-hal akan tetapi menggunakan semua sumber daya yang dimiliki dengan cara yang sesuai dengan akal.

Akal menjadi tolak ukur landasan seseorang melakukan sebuah pekerjaan. Sesuatu yang secara jelas terlihat bagus sekalipun, seperti menuntut ilmu, tidak dengan sendirinya menjadi bagus. Pieper mengatakan “Tanpa

⁴⁰⁷ Pieper, 146.

pengendalian diri yang rasional, bahkan rasa lapar alami akan sebuah pemahaman atau akan pengetahuan dapat merosot menjadi keserakahan kompulsif yang merusak dan penyakit; Aquinas menyebut degradasi ini sebagai *curiositas*⁴⁰⁸, mode disiplin *studiositas*.⁴⁰⁹ Maka dari itu, dalam semua hal yang baik, seseorang hendaknya tidak bertindak hanya karena didasari dorongan hasrat semata, akan tetapi haruslah sesuai dengan apa yang betul-betul bagus untuk dirinya berdasarkan penilaian akal.

Sebagaimana keberanian, kesederhanaan hanya akan menjadi sebuah kebajikan apabila tujuan yang melandasi seseorang mengontrol dirinya adalah baik. Lebih lanjut Pieper menjelaskan:

“Disiplin, kesederhanaan, kesucian, tidak dengan sendirinya menjadi kesempurnaan manusia. Dengan melestarikan dan mempertahankan ketertiban dalam diri manusia itu sendiri, kesederhanaan menciptakan prasyarat yang sangat diperlukan baik dalam menyadari kebaikan yang sebenarnya maupun tindakan sebenarnya manusia menuju tujuannya.”

Dapat disimpulkan bahwa kesederhanaan melibatkan kemampuan untuk mengendalikan keinginan dan hasrat. Orang yang sederhana tidak dikendalikan oleh hasrat mereka, tetapi sebaliknya mampu mengendalikannya. Pieper

⁴⁰⁸ Curiositas adalah ketika tujuan dalam mencari kebenaran atau ilmu menjadi rusak karena didasarkan oleh kerakusan. Hal ini dapat membutakan seseorang terhadap kebenaran sebenarnya dari segala sesuatu secara penuh. Keinginan mengetahui kebenaran bukan lagi menjadi tujuan utama akan tetapi tergantikan dengan tujuan lain seperti membanggakan keilmuan, keinginan menguasai seseorang, menuntut ilmu hanya demi menuntut ilmu dan tidak menyampaikan dirinya kepada sumber semua itu yaitu Tuhan dan alasan lainnya. Sebaliknya Studiositas adalah kebajikan yang menjaga intelek kita dalam keseimbangan yang tepat sehingga kita dapat dengan kuat dan percaya diri memahami kebenaran berbagai macam hal. Lihat, “Studiositas and Curiositas,” diakses 21 April 2023, <https://www.primematters.com/foundations/search-truth/studiositas-and-curiositas>.

⁴⁰⁹ Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, 151.

berargumen bahwa kesederhanaan diperlukan untuk kebahagiaan karena pengejaran kesenangan yang tak terkendali dapat menyebabkan kecanduan, sesuatu yang berlebihan, dan pada akhirnya ketidakbahagiaan.

Dalam pembahasannya tentang empat keutamaan utama, Pieper memang terlihat seakan-akan lebih menekankan aspek *ratio* dibandingkan *intellectus*. Akan tetapi pada kenyataannya, ia melihat bahwa akal diskursif dan kontemplasi saling terkait dan penting untuk kehidupan yang memuaskan. Dia percaya bahwa penggunaan akal sangat penting untuk memperoleh kebijaksanaan, yang memungkinkan kita melihat dan mengkontemplasikan kebenaran tentang dunia dan diri kita sendiri. Kontemplasi, di sisi lain, sangat penting untuk mencapai kebahagiaan karena memungkinkan kita mengenali dan menghargai kebaikan yang ada di dunia dan hidup sesuai dengan itu.

Pieper tidak melihat akal dan kontemplasi sebagai saling bertentangan, tetapi sebagai aspek yang saling melengkapi dari pengalaman manusia. Akal membantu kita memahami dan membuat makna dari dunia, sedangkan kontemplasi memungkinkan kita menghargai keindahan dan kebaikan di dalamnya. Bahkan, Pieper berpendapat bahwa kebahagiaan sejati hanya dapat dicapai ketika akal dan kontemplasi bekerja bersama secara harmonis. Empat kebajikan tidak dimaksudkan untuk dikejar hanya melalui akal, tetapi melalui kombinasi antara akal dan

kontemplasi karena dengan keduanya manusia memahami apa yang dilihatnya.⁴¹⁰

4. Kontemplator Adalah Orang yang Berbahagia.

Untuk memperkuat argument tentang hubungan antara kontemplasi dan kebahagiaan, Josef Pieper mengatakan bahwa ada persamaan antara orang yang berkontemplasi dengan orang yang mendapat kebahagiaan.

Persamaan pertama terdapat pada kesederhanaan (*simplicity*). Kesederhanaan ini adalah karakter special untuk pandangan seorang kontemplator. Seseorang yang melakukan kontemplasi, mengerahkan seluruh energinya dan mengarahkannya kepada sebuah pandangan.⁴¹¹ Intensitas fokus ini menciptakan rasa kesederhanaan dalam pikiran. Pandangan ini adalah sebuah kemampuan memandang di mana kebenaran menampakkan dirinya kepada mata seperti sebuah pemandangan.⁴¹² Pandangan yang melibatkan kognisi sehingga objek yang dipandangan dimiliki seutuhnya; hal ini juga adalah karakter tingkatan kebahagiaan.

Tindakan kognisi untuk mengetahui dan memahami sesuatu terkait erat dengan kebenaran dan kebahagiaan. Ia berpendapat bahwa ketika seseorang dapat mengenal dan memahami dunia di sekitarnya dengan kesederhanaan dan kejelasan, seseorang tersebut dapat mengalami kebenaran dan kebahagiaan dengan lebih

⁴¹⁰ Pieper, *Leisure The Basis of Culture*, 28–29.

⁴¹¹ Pieper, *Happiness and Contemplation*, 1958, 100.

⁴¹² Pieper, *Leisure The Basis of Culture*, 28.

penuh. Dalam konteks ini, kesederhanaan merujuk pada kemampuan untuk melihat sesuatu sebagaimana adanya, tanpa perlu melakukan analisis atau interpretasi yang berlebihan. Ketika seseorang mendekati dunia dengan kesederhanaan, ia dapat melihat hal-hal dengan cara yang jujur dan langsung, yang memungkinkannya untuk terhubung dengan kebenaran dan mengalami kebahagiaan. Ini yang Pieper maksudkan dengan “dalam koginisi, kebenaran dan kebahagiaan bersatu di bawah aspek kesederhanaan.⁴¹³”

Baik orang yang terlibat dalam kontemplasi maupun orang yang bahagia dapat memfokuskan perhatian mereka sepenuhnya pada saat ini dan merasakan kesatuan dan keutuhan dalam melakukannya. Kesederhanaan fokus dan perhatian ini memungkinkan mereka untuk merasakan kepuasan dan kebahagiaan mendalam. Mereka tidak terganggu oleh kegelisahan dan ketakutan akan masa depan atau masa lalu, melainkan membiarkan diri mereka meresapi kebahagiaan yang hadir dalam momen ini.

Lebih jauh lagi, ketika seseorang terobsesi dengan masa lalu, ia akan merasakan penyesalan, bersalah, atau rasa rindu dan dapat mencegahnya untuk sepenuhnya terlibat dengan momen yang sedang berlangsung. Begitu juga terlalu khawatir akan hal yang terjadi di masa depan. Ini akan memalingkan seseorang dari memahami dan menikmati momen yang sedang terjadi. Ini yang dimaksudkan oleh

⁴¹³ Pieper, *Happiness and Contemplation*, 1958, 100.

pieper ketika iya mengutip perkataan Nietzsche “selalu ada satu hal yang membuat bahagia:.... Kemampuan untuk merasa tidak secara historis”⁴¹⁴

Pieper membandingkan antara *Intellectus* terhadap *ratio* seperti kekekalan terhadap rentang waktu.⁴¹⁵ Dalam kontemplasi, pikiran dapat tetap fokus dan penuh perhatian untuk waktu yang lebih lama tanpa merasa lelah atau terganggu, sehingga waktu terasa berlalu dengan cepat. Hal ini terjadi karena kontemplasi melibatkan jenis kesadaran yang tidak dibatasi oleh gerakan diskursif dari alasan dan kekhawatiran yang terikat waktu. Sebaliknya, kontemplasi memungkinkan individu untuk terhubung dengan realitas abadi dan tidak berubah, yang tidak terikat oleh batasan ruang dan waktu. Oleh karena itu, dalam kebahagiaan seperti dalam kontemplasi, manusia melangkah keluar dari waktu. Ini lah persamaan kedua dari kontemplator dan orang yang berbahagia.

Hal yang sama berikutnya antara kontemplator dan orang yang berbahagia adalah kegiatan memandang. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa mengkontemplasikan dunia dengan memandang hal di sekitar dapat membawa kebahagiaan dan kepuasan. Ia menegaskan bahwa kegembiraan dalam melihat adalah kesenangan dasar yang tak terbendung dan paling diinginkan oleh manusia.

Hanya saja, menurutnya, hasrat untuk memandang hal-hal yang menarik secara visual ini menjadi berlebihan di kalangan masyarakat kontemporer. Orang-orang terlalu terobsesi dengan kebutuhan untuk melihat hal-hal dan mengalami

⁴¹⁴ Pieper, 101.

⁴¹⁵ Pieper, 101.

rangsangan visual. Baginya ini merupakan masalah social yang besar. Ia percaya bahwa serangan terus-menerus dari rangsangan visual yang murahan dan tidak bermakna yang dialami orang-orang dalam kehidupan sehari-hari telah menyebabkan penurunan kemampuan manusia untuk merenung dan menghargai dunia sekitar. Hal ini pada gilirannya mengancam kapasitas manusia yang paling mendasar dan berharga yaitu, memandang.⁴¹⁶

Dan persamaan berikutnya adalah “orang yang bahagia tidak memerlukan apapun dan siapapun” dan “orang yang kontemplatif hanya memerlukan dirinya sendiri.”⁴¹⁷ Orang yang kontemplatif membutuhkan dirinya sendiri saja, karena ia tidak membutuhkan apapun dari luar dirinya. Dalam keadaan seperti itu, ia merasa tidak kekurangan apa-apa, dan segala sesuatu yang dia butuhkan sudah ada pada dirinya sendiri. Orang yang kontemplatif hidup dalam lingkungan yang tertutup di mana tidak ada yang bisa mengganguya. Dalam arti yang lebih tepat, ia bahkan tidak dapat terganggu.

Sedangkan Orang yang bahagia, menurut Pieper, adalah seseorang yang mandiri dan tidak membutuhkan apapun di luar dirinya untuk merasa puas. Meskipun dengan mengatakan hal tersebut, Pieper tidak bermaksud bahwa orang yang bahagia itu hidup menyendiri. Sebaliknya, menurut Pieper, orang yang berbahagia selaras dengan segala sesuatu dan setiap orang; segala sesuatu ada “di

⁴¹⁶ Pieper, 102.

⁴¹⁷ Pieper, 102.

dalam dirinya”; tidak ada yang dapat terjadi padanya. Ia hidup dalam harmoni dengan dunia dan orang-orang di sekitarnya.

Dan akhirnya, persamaan yang terakhir ada dalam waktu luang, ketenangan dan kedamaian. Tiga hal tersebut merupakan bagian dari unsur kebahagiaan. Menurut Pieper, jika seseorang belum terlepas dari kehidupan yang terburu-buru, kejar-kejaran, gelisah dan keharusan untuk merawat banyak hal, maka ia belum benar-benar bahagia. Hal yang sama juga untuk kontemplasi. Pengalaman kontemplasi melibatkan semacam pembebasan dari tuntutan hidup dan kerja sehari-hari. Kebebasan ini merupakan prasyarat untuk kontemplasi karena memungkinkan seseorang untuk melangkah keluar dari kesibukan dan tuntutan kehidupan sehari-hari dan memasuki keadaan santai dan istirahat. Kontemplasi kemudian mengaktualisasikan kebebasan ini dengan membiarkan seseorang terlibat dalam pemikiran intuitif, non-diskursif yang tidak terikat oleh batasan waktu atau kebutuhan praktis.⁴¹⁸

C. Kebahagiaan dan Kontemplasi Menurut Al-Ghazālī dan Josef Pieper

Dari uraian tentang konsep kebahagiaan dan kontemplasi dalam pandangan Al-Ghazālī dan Josef Pieper ditemukan beberapa perbedaan dan persamaan. Berikut adalah perbandingan terperinci antara kedua pandangan tersebut:

Al-Ghazali, dalam pemikirannya yang terkait dengan tradisi Islam, meyakini bahwa kebahagiaan sejati akan ditemukan hanya di akhirat setelah

⁴¹⁸ Pieper, 103.

kehidupan di dunia ini. Bagi Al-Ghazali, dunia ini hanya merupakan tempat ujian sementara, dan kebahagiaan sejati tercapai melalui hubungan spiritual dengan Tuhan di akhirat dan puncaknya adalah memandang Zat Yang Maha Agung. Menurutnya, siapa yang tidak mencintai Allah maka tidak mengenalnya dan siapapun yang tidak mengakui kecintaannya kepada Tuhan, berarti tidak memiliki kerinduan terhadap-Nya, karena tidak ada cinta tanpa kerinduan, dan dengan demikian tidak ada kepuasan tertinggi. Pandangan al-Ghazālī jelas bahwa kerinduan ini akan terpuaskan sepenuhnya di hari kemudian; yaitu ketika pencinta disatukan dengan Yang Dicintai, tetapi buah cinta tersebut haruslah ditumbuhkan di dunia ini. Di sini dia menghubungkan kepuasan tertinggi (kebahagiaan) dengan pencapaian *al-ma'rifah* (pengetahuan mendalam tentang Allah) dan kesalehan moral. Oleh karena itu, Al-Ghazali menekankan pentingnya persiapan dan amal ibadah yang baik dalam kehidupan ini sebagai bekal untuk kehidupan setelah mati. Kebahagiaan sejati diperoleh melalui pengabdian kepada Tuhan dan menjalani kehidupan yang penuh dengan kebajikan.

Al-Ghazālī menambahkan bahwa kesenangan duniawi bisa dikatakan sebagai kebahagiaan hanya dalam bentuk metaforis. Penyebutan kesenangan-kesenangan tersebut sebagai kebahagiaan pun dengan syarat mereka harus bisa membantu ketercapaian kebahagiaan akhirat. Apabila berbagai kesenangan dunia tidak membawa seseorang kepada jalan memperoleh kebahagiaan akhirat, maka tidak bisa dikatakan kebahagiaan.

Adapun Josef Pieper, meskipun pandangan filosofisnya dipengaruhi oleh tradisi Kristen dan filsafat Yunani, juga meyakini bahwa kebahagiaan tidak dapat ditemukan di dunia ini. Sebagaimana panutannya Santo Thomas Aquinas, dia mengusung konsep kebahagiaan yang disebut *beatitudo*; yaitu kesatuan supranatural dengan Tuhan yang diraih melalui kasih sayang-Nya. Menurutnya, Tuhan menciptakan manusia memiliki hasrat untuk mengenal-Nya akan tetapi pengenalan tersebut terhalang oleh tubuh yang fana ini. Pengetahuan sebenarnya tentang Tuhan haruslah didapat melalui memandang Tuhan secara langsung dan hal ini hanya mungkin dilakukan oleh seseorang yang jiwanya sudah dimurnikan secara keseluruhan.

Namun, Pieper juga menyampaikan bahwa ada kebahagiaan sementara yang dapat dirasakan di dunia ini yang dia sebut dengan “pantulan kebahagiaan akhirat” yang didapat melalui pengembangan kebajikan dan refleksi yang mendalam. Meskipun menurutnya kebahagiaan sejati akan ditemukan dalam kebersatuan dengan Tuhan di akhirat, tetapi ada ruang bagi manusia untuk mengalami kebahagiaan sementara di dunia melalui pemahaman moral dan pengembangan kebajikan. Kebahagiaan di dunia juga bisa didapat dengan mengaktualisasikan fakultas-fakultas dasar yang ada pada diri manusia. Menurutnya, fakultas tertinggi yang dimiliki manusia adalah akal sehingga kebahagiaan di dunia dapat dicapai mengikut proporsi tingkat kebenaran yang mampu didapat oleh akal.

Kegiatan manusia memaksimalkan potensi akalnya disebut dengan kontemplasi. Pieper memandang kontemplasi sebagai kegiatan refleksi yang

mendalam dan penuh keheningan. Kontemplasi memungkinkan manusia untuk menyadari keindahan, kebenaran, dan tujuan eksistensial dalam kehidupan. Pieper menganggap kontemplasi sebagai bentuk pengenalan diri dan mengakses realitas transenden yang melampaui kehidupan sehari-hari. Satu hal yang ditekankan oleh Pieper agar kontemplasi menjadi sempurna dan membawa kepada kebahagiaan adalah ia harus disertai keterkaguman dan cinta.

Hal itu serupa dengan pemahaman al-Ghazālī tentang kontemplasi yang baginya adalah sebuah proses mendalami makna-makna spiritual dan memahami keagungan Tuhan. Melalui tafakur (refleksi spiritual), manusia dapat mencapai pemahaman yang mendalam tentang diri, alam semesta, dan Tuhan. Kontemplasi dalam pandangan Al-Ghazali berkaitan erat dengan kehidupan spiritual dan pengembangan jiwa.

Dalam hubungannya dengan kebahagiaan di dunia, kontemplasi dalam pandangan al-Ghazālī juga bisa dihubungkan dengan konsep *mushāhadah*. Dalam pemikiran Al-Ghazali, *mushāhadah* adalah tahap pengalaman spiritual di mana seseorang menyaksikan keagungan Tuhan dalam ciptaan-Nya. Ini melibatkan peningkatan kesadaran dan pengakuan akan sifat-sifat keagungan Tuhan, yang membawa manusia lebih dekat dengan-Nya. *Mushāhadah* juga melibatkan pengamatan dan pengenalan atas tanda-tanda kebesaran Allah yang ada di sekitar kita.

Ketika menghubungkan pandangan Al-Ghazali tentang *mushāhadah* dengan pandangan Pieper tentang kontemplasi terhadap keindahan alam, dapat

dilihat bahwa keduanya menyoroti pentingnya melihat dan menghargai kebesaran Tuhan yang tercermin dalam penciptaan-Nya. Kontemplasi terhadap keindahan alam dalam pandangan Pieper merupakan sarana untuk memandangi dan merenungkan tanda-tanda kehadiran Tuhan di dunia ini, yang pada akhirnya mengarahkan seseorang pada pengalaman kebahagiaan sejati di akhirat.

Lebih lanjut, Pieper menyaratkan perilaku memandangi ini haruslah dibarengi oleh keterkaguman dan rasa cinta. Dia menjelaskan bahwa kognisi, kemauan, dan cinta saling terhubung dalam eksistensi manusia. Kemauan dan cinta adalah penegasan yang diekspresikan melalui kerinduan sebelum memperoleh objek yang dicintai dan kegembiraan setelah memperolehnya. Namun, untuk mencapai kehadiran yang dicintai, diperlukan kognisi, yang meliputi penglihatan, intuisi, dan kontemplasi. Kebahagiaan terletak pada "memandangi yang dicintainya", dan cinta merupakan alasan mendasar yang tak tergantikan dalam mencapai kebahagiaan. Kontemplasi, sebagai pengenalan yang terinspirasi oleh cinta, mencapai kesadaran yang penuh cinta terhadap objek yang dicintai. Melalui keterikatan dan kognisi, cinta dan kontemplasi memungkinkan pengalaman personal dan intim yang unik bagi pecinta.

Sejalan dengan itu, dalam pandangan al-Ghazālī cinta juga menempati kedudukan penting. Bahkan ia dianggap sebagai "*maqām* yang tertinggi" yang tidak ada stasiun lain setelahnya dan stasiun sebelumnya sebagai prasyarat ketercapaian *maqām* ini. Menurut al-Ghazālī cinta kepada Allah adalah wujud keimanan seorang hamba. Keindahan sejati terletak pada kebaikan yang dirasakan oleh batin, dan

hanya cinta kepada Allah yang tak pernah bertepuk sebelah tangan. Untuk menjaga intensitas hubungan dengan Allah, sikap zuhud terhadap dunia diperlukan. Cinta sejati ditandai dengan ketaatan dan kesungguhan dalam mengikuti perintah-Nya. Cinta membawa dampak keakraban, ketakutan, dan kerinduan, namun orang yang rindu kepada Allah memiliki keistimewaan dengan kerinduan yang membawa kelekatan. Keridhoan adalah sifat istimewa dalam hubungan cinta dengan Allah, dan mencapainya melibatkan pengetahuan dan pemahaman agama yang benar. Dengan keridhoan, seseorang dapat menerima takdir Allah dengan ikhlas.

Hal yang berbeda di antara keduanya adalah bahwa al-Ghazālī menjelaskan secara rinci tentang fakultas dan kekuatan internal yang ada di dalam diri manusia. Penjelasan tentangnya sangatlah penting karena bagi Al-Ghazali mengingat hati memiliki peran sentral dalam kehidupan spiritual manusia. Dia percaya bahwa hati adalah pusat kehidupan spiritual dan memiliki potensi untuk mencapai kedekatan dengan Allah serta meraih kebahagiaan hakiki. Namun, hati juga rentan terhadap penyakit spiritual yang dapat menghalangi pencapaian kebahagiaan tersebut. Agar menghindari penyakit hati yang membawa kepada kesengsaraan, seseorang haruslah mengenal lebih dalam tentang hati dan “tentara-tentaranya”. Pengetahuan tentang ini juga akan mempermudah seseorang dalam meletakkan fakultas-fakultas internal dalam dirinya di tempatnya yang sesuai sehingga terjadi keadilan dalam diri yang membawa kepada kebahagiaan spiritual.

Di sisi lain, tidak banyak yang dikemukakan Pieper berkaitan dengan hati. Dalam karyanya "*A Brief Reader on the Virtues of the Human Heart*," Pieper

menjelaskan pentingnya kebajikan dalam hati manusia dan perannya dalam menjalani kehidupan berkebajikan. Ia menekankan bahwa hati bukan hanya tempat emosi, tetapi juga tempat kebajikan moral. Pieper membahas berbagai kebajikan dan menggarisbawahi pentingnya membudayakan kebajikan tersebut dengan cinta yang tulus terhadap yang baik. Transformasi hati melalui praktik kebajikan dianggap sebagai kunci untuk mencapai kehidupan yang bermakna dan memuaskan.

Hal yang juga membedakan keduanya adalah dalam hal kontemplasi. Dalam pemikiran al-Ghazālī kontemplasi memiliki semacam tahapan yang dimulai dari persepsi panca indera, kemudian diskursif hingga pada akhirnya penerimaan cahaya pengetahuan dari Tuhan. Sedangkan dalam pandangan Josef Pieper, meskipun menurutnya perolehan pengetahuan didapat dari berpikir diskursif dan disempurnakan dengan intuisi atau ilham, tetapi dalam hal kontemplasi terhadap keagungan Tuhan, ia lebih menekankan kepada faktor intuisi diam dan penerumaan pasif dibandingkan diskursif.