

ISLAMICA_full_text.pdf

by

Submission date: 17-Sep-2021 02:16AM (UTC+0700)

Submission ID: 1650093850

File name: ISLAMICA_full_text.pdf (451.45K)

Word count: 6937

Character count: 43403

KONSEP KEBAHAGIAAN MENURUT IBN AL-HAYTHAM

Usep Mohamad Ishaq
Universitas Komputer Indonesia Bandung, Indonesia dan
Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan (PIMPIN)
Bandung, Indonesia
E-mail: usep.mohamad.ishaq@email.unikom.ac.id

Abstract: Ibn al-Haytham (965-1039) is so far known merely as a mathematician and scientist. It is understandable because most of his available works at this time are on mathematics and science. As a result, researches on his philosophical, psychological, and theological thought are still lacking. This paper discusses Ibn al-Haytham's philosophy of happiness, using historical research method by collecting and analyzing his works linguistically, particularly his *Thamarat al-Hikmah*. The results reveal that Ibn al-Haytham as well as muslim philosophers of his time accepted the concept of happiness from Greek philosophers, such as Socrates, Plato and Aristotle. However, he incorporated religio-metaphysical dimensions to his concept of happiness. This finding shows that Ibn al-Haytham is not only a mathematician and scientist, but also a philosopher like al-Fārābī, Ibn Miskawayh, and al-Ghazālī.

Keywords: Ibn al-Haytham; concept of happiness; *Kitāb Thamarat al-Hikmah*.

Pendahuluan

Abū 'Alī al-Ḥasan b. al-Ḥasan b. al-Haytham dilahirkan di kota Basrah pada sekitar tahun 354 H/965 M. Tidak banyak yang diketahui dari perjalanan intelektual Ibn al-Haytham, kecuali dari catatan sejarah yang ditulis oleh al-Bayhaqī (w. 1170),¹ al-Qifṭī (w.

¹ Zāhīr al-Dīn al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-Hikmah* (Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994).

1248),² Ibn Abī Uṣaybi‘ah (w. 1270),³ Ibn al-‘Ibrī (w. 1286),⁴ dan laporan singkat tetapi penting tentang Ibn al-Haytham oleh Sā‘id al-Andalusī (420/1029-462/1070).⁵ Kecuali laporan singkat dari Sā‘id al-Andalusī, tidak satupun penyusun biografi Ibn al-Haytham tersebut yang hidup sezaman dengan Ibn al-Haytham. Mereka mendasarkan catatannya pada informasi tentang Ibn al-Haytham atau sumber tertulis yang tidak diketahui saat ini. Dari kelima sumber biografi Ibn al-Haytham tersebut yang paling lengkap adalah catatan Ibn Abī Uṣaybi‘ah dalam *‘Uyūn al-Anbā’ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā’* yang juga mencakup laporan al-Qifī dan Ibn al-‘Ibrī.

Menurut riwayat al-Bayhaqī dalam *Tatimmat Siwān al-Hikmah*, dari segi perawakan, Ibn al-Haytham tergolong pendek, pribadinya warak, taat beribadah, dan mengagungkan sharī‘ah.⁶ Sifat-sifat Ibn al-Haytham ini merupakan informasi penting dan berkaitan dengan konsep kebahagiaan yang dikembangkannya. Ia disebutkan sangat cerdas dan amat luas ilmunya. Disebutkan pula bahwa tidak ada seorang pun yang menyamai dirinya pada zaman itu, bahkan untuk sekadar mendekati kemampuannya, dalam hal penguasaan terhadap ilmu matematika. Ia sejak belia senantiasa disibukkan dengan kegiatan ilmiah, menulis buku, terkenal zuhud, dan cenderung kepada hal-hal baik.⁷ Sifat zuhud Ibn al-Haytham bukan karena ia seorang yang miskin, tetapi ia telah memilih ilmu pengetahuan dibandingkan dengan harta benda dan jabatan tinggi sebagaimana nanti akan diuraikan dalam pembahasan artikel ini.

Dalam catatan al-Bayhaqī dan Uṣaybi‘ah, Ibn al-Haytham juga diketahui tidak menerima upah pengajaran dan hanya mau menerima gaji secukupnya sebagai pegawai negara di daerah Syam. Kecerdasannya telah mendorong dirinya untuk memperluas

² Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī b. Yūsūf al-Qifī, *Tārikh al-Hukamā’*, ed. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung [Theodor Weicher], 1903).

³ Ibn Abī Uṣaybi‘ah, *‘Uyūn al-Anbā’ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā’* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1998).

⁴ Abū Farrāj b. Hārūn b. al-‘Ibrī, *Tārikh Mukhtaṣar al-Duwal*, ed. Anṭūn Ṣāliḥānī (Beirut: al-Maṭba‘ah al-Kātūlikīyah, 1958).

⁵ Sā‘id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-Umam*, terj. Sema’an I. Salem dan Alok Kumar (*Science in the Medieval World “Book of the Categories of Nations”*) (Austin-Texas: University of Texas Press, 1991).

⁶ Al-Bayhaqī, *Tatimmat*, 84.

⁷ Ibn Abī Uṣaybi‘ah, *‘Uyūn al-Anbā’*, 505.

pelbagai bidang keilmuan seperti ilmu matematika, ilmu mantik (*logiè*), sains alam tabii, dan bidang ilmu lainnya. Karya-karyanya merambah bidang-bidang yang lain, seperti akuntansi, sastra, pengobatan, dan lain-lain. Sejarawan Ibn Khaldūn menyebut nama Ibn al-Haytham sebagai penulis Muslim paling terkemuka dalam bidang optika, cabang dari ilmu geometri.⁸ Di akhir kehidupannya, Ibn al-Haytham disebutkan menderita suatu penyakit pada pencernaan yang cukup parah. Sebagai bentuk pengobatan, ia memakan obat dari safarjal (*quince*) dan irisan *tabāshir* (semacam obat herbal tradisional), tetapi ia kerap memuntahkannya kembali. Karena keadaannya yang semakin tidak menentu, Ibn al-Haytham dikisahkan berpasrah atas keadaannya dengan berkata: “ilmu matematik telah lenyap [tidak berguna saat ini], dan hilanglah [tak berkuasa] pengobatan dan ilmu-ilmu kedokteran, dan yang tersisa hanyalah penyerahan diriku kepada Allah yang membuat dan menciptakan diriku”.⁹

Sejauh ini, penelitian tentang pemikiran Ibn al-Haytham di luar bidang matematika dan sains masih sangat kurang. Cukup sulit menemukan kajian pemikiran Ibn al-Haytham di luar dua bidang tersebut, seperti psikologi, etika, dan metafisika. Meskipun ada, kajian tersebut pun hanya berkutat dalam bidang filsafat sains,¹⁰ yang biasanya hanya ditumpukan pada pernyataan-pernyataannya yang mengandung unsur-unsur filsafat yang bertebaran dalam berbagai karya sains dan matematikanya, ataupun dengan menggunakan rujukan-rujukan sekunder. Hal ini kemudian memunculkan anggapan yang kurang tepat bahwa Ibn al-Haytham merupakan seorang sarjana Islam penganut “positivisme” (istilah

⁸ ‘Abd al-Rahmān Ibn Khaldūn, *al-Muqaddimah*, terj. Franz Rosenthal (*The Muqaddimah An Introduction to History*, Vol. 3) (New York: Princeton University Press, 1967), 133.

⁹ Al-Bayhaqī, *Tatimmat*, 84.

¹⁰ Usep Mohamad Ishaq, “Ibn al-Haytham dan Filsafat Sainsnya dengan Rujukan Khas Kepada Kitāb Thamarah al-Ḥikmah” (Disertasi--CASIS-UTM, 2017); Usep Mohamad Ishaq dan Wan Mohd Nor Wan Daud, “Ibn al-Haytham’s Classification of Knowledge”, *Al-Jami‘ab: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 1 (2017); Mohd Syahmir Alias, “Ibn Al-Haytham’s Philosophy on Scientific Research Applied in Islamic Research Methodology: Analysis from Tasawwur, Epistemology and Ontology Perspectives”, *International Journal of Business, Humanities and Technology*, Vol. 5, No. 1 (2015).

yang baru dikenal belakangan),¹¹ seorang yang skeptik dan sangat menekankan empirisisme,¹² sosok yang memberi pengaruh empirisisme sangat besar melebihi al-Rāzī,¹³ saintis yang sekuler dan mengabaikan aspek kosmologi,¹⁴ saintis yang menyekat sains dari metafisika,¹⁵ dan sebagainya.

Artikel ini hendak menelaah satu di antara pemikiran Ibn al-Haytham yang belum mendapatkan pengkajian, yaitu konsep mengenai ilmu jiwa dan hubungannya dengan konsep kebahagiaan. Ilmu jiwa dan kebahagiaan merupakan salah satu segi yang penting dalam bangunan ilmu filsafat, sebab keduanya berhubungan erat dengan unsur-unsur lain dari filsafat, seperti epistemologi dan aksiologi. Artikel ini menemukan bahwa konsep kebahagiaan Ibn al-Haytham memiliki akar dalam tradisi filsafat Yunani, serta memiliki beberapa kesenadaan dengan konsep kebahagiaan dalam tradisi filsafat Islam. Akhirnya, artikel ini menunjukkan bahwa Ibn al-Haytham bukan saja saintis atau matematikawan sebagaimana lebih banyak dikenal sejauh ini, tetapi ia juga seorang filsuf yang kontribusinya tidak diragukan.

Konsep Kebahagiaan Ibn al-Haytham

Menurut Ibn al-Haytham, manusia dibedakan dari makhluk lainnya melalui keunggulan suatu daya atau fakultas yang ada dalam dirinya. Manusia memiliki beberapa daya yang juga dimiliki oleh makhluk lain seperti hewan dan tumbuhan, yaitu daya tumbuhan (*al-quwwah al-nabāṭiyah*) dan daya hewani (*al-quwwah al-ḥayawānīyah*). Namun demikian, meskipun manusia memiliki fakultas-fakultas yang serupa dengan hewan dan tumbuhan, ia tetap memiliki pembeda, yaitu suatu daya yang berhubungan dengan kebahagiaan (*al-sa'ādah*). Dengan daya ini ia bisa mencapai kebahagiaan yang tidak dapat dicapai oleh binatang ataupun tumbuhan. Daya ini

¹¹ Roshdi Rashed, "The Celestial Kinematics of Ibn al-Haytham", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (2007), 19.

¹² Sobhi Rayan, "Analogical Reasoning Roots in Ibn al-Haytham's Scientific Method of Research", *International Journal of Computational Bioinformatics and In Silico Modeling*, Vol. 3, No. 1 (2014), 325.

¹³ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 2 (Karachi: Royal Book Company, 1966), 1372.

¹⁴ Christian Houzel, "The New Astronomy of Ibn Al-Haytham", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 19, No. 1 (2009), 1-41.

¹⁵ Muhammad Saud, *The Scientific Method of Ibn al-Haytham* (Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad Pakistan, 1990), 6.

disebut dengan fakultas rasional (*al-quwwah al-nāṭiqah*).¹⁶ Fakta bahwa fakultas rasional hanya diberikan kepada manusia membuktikan bahwa manusia telah dibedakan dari makhluk lainnya. Bagi Ibn al-Haytham, manusia yang tidak menggunakan akalunya akan sama derajatnya dengan makhluk lain seperti binatang dan tumbuhan, bahkan lebih rendah karena kedua jenis makhluk yang terakhir memang tidak dikaruniai fakultas rasional. Dengan demikian, menurut Ibn al-Haytham, manusia harus berusaha menyempurnakan dirinya dengan menggunakan fakultas rasionalnya sebaik-baiknya untuk menuju manusia yang sempurna, yang dengan kesempurnaannya tersebut ia akan meraih kebahagiaan.

Ibn al-Haytham menyatakan:

Manusia dengan daya akalunya dipersiapkan untuk mencari kebahagiaan (*al-sa'ādah*), yaitu perolehan kebaikan (*al-khayr*) yang sejati. Kebaikan yang sejati adalah sesuatu yang diinginkan karena dirinya sendiri. Akal secara kiasan adalah ia yang memilih sesuatu yang diinginkan karena dirinya sendiri (menginginkan sesuatu yang ada pada suatu objek, bukan karena objek yang lain).¹⁷

Dalam pandangan Ibn al-Haytham, manusia yang menggunakan potensi akalunya secara benar akan melakukan dan mencari kebaikan serta menjauhi keburukan bukan semata-mata karena adanya sesuatu yang dijanjikan kepadanya ataupun karena adanya ancaman, tetapi ia melakukan itu karena mengerti dan memahami kebaikan dan keburukan yang ada pada perbuatan tersebut.

Ibn al-Haytham menjelaskan konsepnya tentang kebahagiaan melalui lawan dari kebahagiaan, yaitu kepedihan. Kebahagiaan, menurutnya, adalah terbebasnya jiwa dari sesuatu yang mengekangnya, baik berupa kepedihan (*rāḥab min alam*) ataupun dari sesuatu selain kepedihan (*rāḥab min ḡhayr alam*). Kebahagiaan karena terbebasnya jiwa dari kepedihan, bagi Ibn al-Haytham, bukanlah kebahagiaan yang hakiki. Kebahagiaan seperti ini dicari bukan karena yang dicari itu sendiri, tetapi karena sesuatu yang lain. Saat sesuatu yang dicari itu telah diraih, maka jiwa cenderung tidak menginginkannya lagi. Kebahagiaan seperti ini adalah jenis

¹⁶ Abū 'Alī al-Ḥassan b. al-Haytham, "Kitāb Thamarah al-Ḥikmah", ed. 'Ammār Jam'ī al-Ṭālibī, terbit dalam *Majallah Majma' al-Lughah al-'Arabīyah bi Dimashq*, Vol. 73, No. 2 (1998), 282.

¹⁷ Ibid., 287.

kebahagiaan yang bersifat sementara dan bukan hakiki. Ibn al-Haytham memberikan contoh tentang kebahagiaan seperti ini pada manusia yang sedang dalam keadaan lapar, yang berada dalam kondisi menderita dan mengalami kepedihan jasmaniah. Keadaan ini tentu tidak membahagiakan dirinya. Kebahagiaannya terkekang karena tidak adanya makanan untuk menghilangkan rasa lapar. Ia pun mencari kebahagiaan dengan berusaha memperoleh sesuatu yang akan membebaskannya dari keadaan tersebut, yaitu makanan. Apabila makanan sudah diperoleh, ia puas dan mencapai keadaan yang kenyang, sehingga jiwanya cenderung tidak akan merasa memerlukan makanan. Bahkan, ia akan menemui kondisi bahwa dengan menambah makanan justru akan merasa menderita karena sudah terlalu kenyang.

Demikian pula halnya pada rasa haus, rasa takut, keperluan seksual, dan lain-lain. Kesemuanya itu adalah kebahagiaan yang diperoleh karena kehadiran lawannya: keadaan kenyang diperoleh karena adanya rasa lapar, keadaan segar diperoleh karena wujudnya rasa haus, keadaan aman diperoleh karena adanya rasa takut, dan seterusnya. Kebutuhan terhadap semua itu bersifat sementara dan hadir mengikuti wujud sesuatu yang berlawanan dengannya. Kebahagiaan yang diperoleh dari keadaan seperti itu juga bersifat semu. Kebahagiaan sejati mestilah kebahagiaan yang dicapai karena sesuatu yang dicari itu sendiri, dan itu adalah keterbebasan dari sesuatu selain kepedihan (*rāḥab min ghayr alam*). Ibn al-Haytham menyatakan:

Sesuatu yang diinginkan karena dirinya sendiri, adalah sesuatu yang tak ada satu hal pun dalam dirinya yang tak disukai. Kebahagiaan adalah perolehan sesuatu yang dicari yang tidak ada satu hal pun pada dirinya yang tak disukai. Sesuatu yang diinginkan di mana tidak ada satu hal pun yang tak disukai padanya adalah keterbebasan (keleluasaan) dari sesuatu selain kepedihan (*alam*). Karena itu, bagi manusia ada dua jenis keterbebasan: keterbebasan dari kepedihan (*rāḥab min alam*) dan keterbebasan dari sesuatu selain kepedihan (*rāḥab min ghayr alam*).¹⁸

Kebahagiaan yang diperoleh karena keterbebasan dari kepedihan (*rāḥab min alam*) bukan hanya dimiliki dan dicari oleh manusia, tetapi hewan yang tidak rasional (binatang) pun mencari

¹⁸ Ibid., 288.

kebahagiaan tersebut. Binatang ingin dirinya terbebas dari rasa lapar dan haus serta memerlukan kebutuhan jasmaniah lainnya. Oleh karenanya, dalam pandangan Ibn al-Haytham, manusia yang dalam kehidupannya hanya mencari jenis kebahagiaan seperti ini tidak berbeda taraf dan derajatnya dengan binatang karena ia telah menya-nyia-kan suatu pembeda yang mengistimewakan dirinya dari makhluk lain, yaitu ¹⁹ fakultas rasionalnya.

Kemudian Ibn al-Haytham menghubungkan kebahagiaan dengan ilmu pengetahuan yang disebut sebagai *al-hikmah*. Ia menyatakan bahwa kebahagiaan yang dikhususkan bagi jenis hewan rasional seperti manusia adalah kebahagiaan yang dicari karena dirinya sendiri, bukan karena semata-mata ingin menghilangkan keberadaan lawannya. *Al-hikmah* adalah ilmu yang benar yang membebaskan manusia dari kejahilan, mendorong manusia pada perbuatan yang bermanfaat, yang menghindarkan manusia dari kesia-siaan. Tidak seperti kebahagiaan yang dicapai karena lenyapnya kepedihan, manusia tetap akan mencari ilmu yang benar dan tetap akan melakukan perbuatan yang berguna meski kedua hal itu telah diperoleh dan dilakukan. Dengan kata lain, seseorang tidak akan pernah jenuh dan cukup dengan ilmu yang benar dan amal baik. Kebahagiaan jenis ini merupakan kebahagiaan yang hakiki. Ibn al-Haytham menyatakan:

Adapun keterbebasan dari selain kepedihan, adalah apa yang dikhususkan pada hewan rasional saja, dan ia adalah setiap ilmu tentang kebenaran setelah kejahilan, dan setiap amalan yang bermanfaat setelah kesia-siaannya; maksudku setelah keyakinannya bahwa ia adalah sia-sia. Karena ilmu dan amal keduanya disandarkan pada kebodohan (*al-jahl*) dan kesia-siaan (*al-alghā'*), sedangkan kebodohan (*al-jahl*) dan kesia-siaan (*al-alghā'*) bukanlah suatu kepedihan (*ghayr alam*).¹⁹

Dengan demikian, Ibn al-Haytham membagi kebahagiaan pada dua jenis, yaitu kebahagiaan yang berkaitan dengan keterbebasan dari kepedihan (*rāḥab min alam*) yang bersifat jasmani, di mana binatang dan manusia memiliki kesamaan akan kebutuhannya, dan kebahagiaan yang bersumber dari keterbebasan dari yang selain kepedihan (*rāḥab min ghayr alam*).

Manusia yang mencapai kebahagiaan hakiki akan mewujudkan sifat-sifat terpuji yang utama dalam dirinya, yaitu *'adl* (adil), *'iffah*

¹⁹ Ibid., 288.

(sederhana), *shajā'ah* (berani), dan *'aqlan* (bijaksana). Ketika seseorang menggunakan potensi akalanya ia akan mampu mengendalikan nafsu hewannya, sehingga berada dalam keadaan adil dan seimbang. Apabila manusia tidak memiliki kekuatan untuk mengendalikan kuasa hewannya, maka ketiga fakultas yang dimiliki manusia, yaitu fakultas keinginan (*al-quwwah al-shahawānīyah*), fakultas marah (*al-quwwah al-ghaḍbīyah*), dan fakultas rasional (*al-quwwah al-nāṭiqah*) akan berada pada titik ekstremnya. Dalam dinamikanya, ketiga kuasa tersebut dapat berada dalam tiga kemungkinan, yaitu dua kemungkinan dalam keadaan ekstrem, yaitu terlalu berlebih (*al-ifrāt*), terlampau lemah (*al-dā'if*), ataupun dalam keadaan pertengahan atau adil (*i'tidāl*).²⁰ Dari jiwa manusia yang berada dalam keadaan seimbang akan muncul sifat-sifat mulia. Daya keinginan yang seimbang dalam pergerakannya disebut dengan suci (*'iffah*), jika ekstrem atau berlebihan dinamakan rakus (*sharab*) dan jika ekstrem berkekurangan disebut dengan tumpul/lemah keinginan (*kalāl al-shahwah*). Kuasa marah yang seimbang disebut keberanian (*shajā'ah*), dan dalam keadaan ekstrem berlebihan dinamakan gegabah (*hawaj*), dan apabila berkekurangan dinamakan pengecut (*jubn*). Demikian juga kuasa rasional apabila seimbang dalam pergerakannya disebut berakal (*'aql*), tetapi jika ekstrem berlebihan disebut bodoh (*jahl*), sedangkan jika ekstrem berkekurangan maka ia disebut pandir (*humq*).²¹

Genealogi Konsep Kebahagiaan Ibn al-Haytham

Perbincangan mengenai kebahagiaan telah juga menjadi perbincangan para filsuf Yunani seperti Aristoteles. Menurut Aristoteles, kebahagiaan (*eudaimonia*) merupakan tujuan hidup dari setiap manusia, meskipun apa yang dimaksud dengan kebahagiaan bagi setiap orang bisa berbeda. Bagi masyarakat umum, kebahagiaan dimaknai sebagai kepuasan, kekayaan, ataupun kehormatan.²² Bagi kalangan tertentu kehormatan adalah akhir dari kebahagiaan.²³ Bagi orang sakit kebahagiaan adalah kesehatan, dan untuk orang miskin kebahagiaan adalah kekayaan. Dalam pandangan Aristoteles, kebahagiaan dapat diperoleh dengan hidup

²⁰ Ibid., 282.

²¹ Ibid., 282-283.

²² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, terj. Roger Crisp (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2004), 5-6.

²³ Ibid., 5-6.

menuruti sifat-sifat terpuji,²⁴ baik sifat terpuji yang berkaitan dengan dimensi akal (rasional) maupun dengan dimensi akhlak (moral dan etika).²⁵ Ibn Miskawayh mengulas dan menguraikan konsep kebahagiaan menurut Aristoteles meliputi lima hal. *Pertama*, berkaitan dengan badan seperti kesehatan tubuh. *Kedua*, bertalian dengan kepemilikan harta, yang dengan harta tersebut ia bisa melakukan hal-hal yang baik. *Ketiga*, kebahagiaan karena memiliki kemasyhuran di kalangan manusia. *Keempat*, keberhasilan dalam mewujudkan cita-cita. *Kelima*, kebahagiaan yang diperoleh jika benar dalam berpikir, cermat dalam berpendapat dan lurus keyakinannya.²⁶ Kebahagiaan dalam konsep Aristoteles, meskipun meliputi segi akal, akhlak, atau moral, bagaimanapun hanya dibatasi pada aspek kehidupan di dunia dan tidak berhubungan dengan kehidupan setelah mati.

Ibn Miskawayh juga mengulas pandangan Plato, Socrates, dan beberapa filsuf lainnya tentang konsep kebahagiaan. Menurut Ibn Miskawayh, kebajikan dan kebahagiaan ditekankan pada aspek jiwa yang diperoleh dengan empat kebajikan utama (*cardinal virtues*) yang telah diuraikan sebelum ini.²⁷ Konsep kebahagiaan Aristoteles tampak agak berlainan dengan filsuf sebelumnya, seperti Phytagoras, Socrates, Plato, dan filsuf Yunani lain, bahwa kebahagiaan tidak hanya dimiliki oleh jiwa, tetapi juga oleh tubuh. Pandangan ini juga dilanjutkan oleh kaum Stoik. Kaum Stoik sangat memandang penting kebahagiaan tubuh. Bagi mereka, tubuh bukan sekadar alat untuk meraih kebahagiaan, tetapi ia adalah salah satu tujuan dari kebahagiaan itu sendiri.²⁸

Dari ulasan singkat di atas, tampak ada kesamaan antara konsep kebahagiaan Ibn al-Haytham dengan beberapa filsuf Yunani seperti Aristoteles dan Plato. Bahkan, bisa dikatakan bahwa Ibn al-Haytham menerima sebagian konsep kebahagiaan Aristoteles, dan bagi Ibn al-Haytham kebahagiaan yang bersifat akal dan akhlak itu tidak hanya berkaitan dengan kebahagiaan dalam kehidupan di dunia. Ibn al-Haytham dalam autobiografinya

²⁴ Ibid., 20.

²⁵ Ibid., 23.

²⁶ Abū 'Alī Aḥmad Ibn Miskawayh, *Tabḍīb al-Akhlāq*, terj. Helmi Hidayat (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), 92.

²⁷ Ibid., 92.

²⁸ Ibid., 93.

menyatakan kedua kebahagiaan tersebut mesti dihubungkan dan menjadi landasan bagi kebahagiaan yang diperoleh di akhirat. Ia menyatakan:

Dan keadilan adalah kebaikan yang murni, di mana seseorang yang melakukannya akan terbebas dari kepayahan di dunia dan memperoleh kenikmatan ukhrawi yang tinggi. Ia mengambil kesulitan apa yang layak baginya dari hal itu di waktu yang tertentu dan terbatas di dunia ini, tetapi abadi kehidupannya yang nikmat di akhirat.²⁹

Karena konsepnya tentang memperoleh kenikmatan dan kebahagiaan di akhirat itulah Ibn al-Haytham dikenal sebagai seorang yang warak, taat beribadah dan sangat menjunjung tinggi shari'ah:

وكان أبو علي بن الهيثم ورعاً متعبداً، معظماً لأوامر الشريعة...

“Abū ‘Alī [yaitu Ibn al-Haytham] adalah seorang yang warak, tekun beribadah, serta mengagungkan shari'ah...”³⁰

Ini menunjukkan bahwa sifat-sifat terpuji yang bersifat akliyah seperti *'adl* (adil), *'iffah* (sederhana), *shajā'ah* (berani), dan *'aqlan* (bijaksana) mesti menjadi landasan bagi pelaksanaan ibadah dan ketaatan yang di antaranya menghasilkan sifat-sifat Ibn al-Haytham yang digambarkan sebagai sosok yang warak (*warā'*), zuhud (*zuhd*), senang kepada kebaikan (*muḥibban li al-khayr*), kecenderungan jiwa kepada kemuliaan (*fadh*), kebijaksanaan (*hikmah*),³¹ mencari kedekatan dengan Allah (*qurbah ilā Allāh*) dalam pencarian ilmunya, berharap kepada Allah dalam setiap usahanya (*raghbah ilā Allāh*),³² memohon pertolongan Allah (*isti'ānah*) dalam usahanya,³³ bertawakkal (*tawakkul*) kepada Allah dalam kehidupannya, yang ia ungkapkan ketika menjelang wafatnya: “Kepada-Mu lah tempat (aku) pulang *yā Rabbī*, aku bertawakkal kepada-Mu dan kepada-Mu aku kembali”.³⁴

Semua sifat terpuji tersebut di atas jelas merupakan sifat terpuji yang bersifat batin yang wujud dalam diri Ibn al-Haytham yang bersumber dari ajaran agama. Dengan demikian, jelas bahwa dalam

²⁹ Ibn Abī Usaybi'ah, *Uyūn al-Anbā'*, 513.

³⁰ Al-Bayhaqī, *Tatimmat*, 84.

³¹ Ibn Abī Usaybi'ah, *Uyūn al-Anbā'*, 505.

³² Ibid., 513.

³³ Ibn al-Haytham, “Kitāb Thamarah al-Hikmah”, 310.

³⁴ Al-Bayhaqī, *Tatimmat*, 84.

pandangan Ibn al-Haytham, dan tentu saja dalam pandangan Islam, kebahagiaan yang hakiki dan abadi ada di akhirat, dan kebahagiaan hakiki di dunia meskipun bisa diraih oleh manusia, ia bersifat sementara dan dibatasi ruang dan waktu. Oleh karena itu, dapatlah dirangkum bahwa dalam pandangan Ibn al-Haytham terdapat tiga jenis kebahagiaan, yaitu:

1. Kebahagiaan yang bersifat jasmaniah (*rāḥab min alam*);
2. Kebahagiaan yang berhubungan dengan segi perilaku terpuji (*rāḥab min ḡhayr alam*), yaitu: *‘adl* (adil), *‘iffah* (sederhana), *shajā‘ah* (berani), dan *‘aqlan* (bijaksana).
3. Kedua jenis kebahagiaan di atas berkaitan dengan kebahagiaan yang abadi di akhirat, terutama jika didasarkan kepada tuntunan agama tentang kemuliaan akhlak yang berasal dari sumber-sumber agama. Baik akhlak yang bersifat lahiriah seperti mengerjakan ibadah dan mematuhi shari‘ah ataupun sifat terpuji yang bersifat batiniah seperti sifat warak (*warā‘*), zuhud (*zuhd*), dekat dengan Allah (*qurbah ilā Allāh*), berharap hanya kepada Allah (*raḡbbah ilā Allāh*),³⁵ senantiasa memohon pertolongan Allah (*isti‘ānah*), bertawakkal (*tawakkul*), dan lain-lain.

Dalam pandangan Aristoteles, kebahagiaan tertinggi diraih ketika manusia menyempurnakan kegunaan akalanya, yang hanya berkaitan pada kebahagiaan di dunia saja.³⁶ Meskipun pada titik ini pandangan Aristoteles sesuai dengan pandangan Islam, tetapi ia berlandaskan kepada pandangan yang bersifat sekuler,³⁷ dalam makna tidak berkaitan dengan unsur metafisika-keagamaan. Dalam pandangan Ibn al-Haytham, sangatlah jelas bahwa kebahagiaan memiliki dua dimensi, yaitu di dunia (*dunyāwīyah*) dan di akhirat (*ukbrāwīyah*). Demikian juga, konsep kebahagiaan menurut pandangan alam Islam meliputi tiga jenis kebahagiaan tanpa menafikan salah satunya:

Oleh karena itu, maka nyatalah pertalian yang erat antara kebahagiaan di akhirat dengan kebahagiaan di dunia yang merangkumi tiga perkara: (1) diri (*nafsīyah*), yang melibatkan ilmu

³⁵ Ibn Abī Uṣaybi‘ah, *Uyūn al-Anbā’*, 513.

³⁶ Muhammad Zainiy Uthman, “Pengenalannya Terhadap Terjemahan”, dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Meaning and Experience of Happiness in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002), 1-li.

³⁷ Ibid., li.

dan sifat yang terpuji; (2) badan (*badaniyah*), seperti kesehatan badan dan keselamatan; dan (3) segala yang selain dari diri dan badan (*kbārijīyah*) seperti kekayaan dan selainnya... Maka dari itu, kebahagiaan di dunia ini bukanlah hanya berkait dengan kehidupan duniawi saja, malah ia berkait juga dengan kehidupan abadi kelak berpandukan kenyataan yang dijelaskan oleh agama yang bersumberkan wahyu.³⁸

Sifat terpuji yang dimaksud di sini adalah meliputi sifat-sifat mulia yang disebut dalam pembahasan filsafat sebagai empat sifat terpuji yang utama (*cardinal virtues*), yaitu kesederhanaan atau kesucian (*temperance*), keberanian (*courage*), kebijaksanaan atau hikmah (*wisdom*), dan keadilan (*justice*).³⁹ Meskipun keempat sifat ini diterima dan diakui sebagai sifat-sifat mulia, ia tidak memadai untuk meraih tingkat kebahagiaan tertinggi di akhirat nanti kecuali ia dikaitkan dan dilandasi oleh ajaran agama yang dinyatakan melalui wahyu di dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi.⁴⁰

Dalam Islam, sifat mulia dan terpuji haruslah memiliki dua dimensi, yaitu dimensi lahir dan batin. Ia bukan saja yang tampak, tetapi juga yang ada dalam hati manusia; bukan saja kepatuhan lahiriah berupa ibadah-ibadah yang berdimensi fisik, tetapi juga kemurnian niat yang semuanya dilandasi oleh pengenalan terhadap Allah seperti bertaubat ketika melakukan kesalahan, sabar dalam menjalani musibah, bersyukur kepada Allah, serta selalu berharap (*rajā'*) kepada Allah, mengesakan dan tawakkal kepada Allah dan juga mencintai-Nya (*mahabbah*).⁴¹ Sifat-sifat mulia ini tidak dikenal dalam filsafat Yunani karena berlandaskan agama dan sumber-sumber wahyu. Kesemuanya bukan saja berdimensi duniawi, tetapi juga ukhrawi; bukan saja melibatkan yang tampak, tetapi juga gerak hati. Oleh karena itu, penambahan dimensi akhirat pada konsep kebahagiaan Aristoteles merupakan suatu proses pengislaman (*Islamization*) terhadap konsep kebahagiaan Yunani; suatu konsep yang pada awalnya didasarkan pada landasan sekuler menjadi konsep kebahagiaan yang berasaskan pandangan alam Islam. Proses pengislaman konsep ini terutama dapat dilihat dalam karya-

³⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, terj. Muhammad Zaniy Uthman (Kuala Lumpur: ISTAC, 2002), 1.

³⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995/2001), 94.

⁴⁰ Ibid., 96.

⁴¹ Ibid., 96.

karya al-Ghazālī. Di tangan al-Ghazālī, kelak konsep-konsep ini sama sekali tidak terlihat jejak ke-Yunani-annya dan berlandaskan seutuhnya kepada sumber-sumber agama.

Dalam *The Republic*, terutama dalam [427e] dan [435b] Plato menyatakan bahwa sifat-sifat baik yang utama ada empat, yaitu bijaksana (*wise*), berani (*courageous*), sederhana (*moderate*), dan adil (*justice*) (Plato 1968, 105).⁴² Sebagaimana filsuf lainnya, Plato dalam karyanya *Gorgias* [507c], mengutip dialog antara gurunya, Socrates, dengan Callicles yang menunjukkan bahwa hanya orang-orang yang memiliki kebajikan saja yang akan berbahagia: “*Being just and brave and reverent, is perfectly good; and a good man does well in all his actions, and because he does well is happy and blessed*”.⁴³

Pemikiran Socrates yang diterima Plato ini juga dapat ditemui dalam *Euthydemus* di mana Socrates secara jelas menunjukkan hubungan antara kebahagiaan dengan kebajikan,⁴⁴ di mana sifat yang paling utama adalah kebijaksanaan (*wisdom*), karena keberanian dan kesederhanaan serta sifat-sifat baik lainnya hanya bermanfaat jika seseorang memiliki kebijaksanaan.⁴⁵ Tampak di sini bahwa, sebelum Ibn al-Haytham, Plato telah menghubungkan empat kebajikan dengan kebahagiaan. Kebahagiaan hanya bisa diraih oleh manusia yang baik, dan manusia yang baik adalah orang yang memiliki empat kebajikan utama tersebut.

Konsep Kebahagiaan dalam Islam

Selain Ibn al-Haytham, di kalangan filsuf lain konsep kebahagiaan juga menjadi pembahasan dalam karya-karyanya. Untuk menyebut contoh, adalah pembahasan tentang konsep kebahagiaan oleh Ibn Miskawayh dalam *Tabdhīb al-Akhlāq*, al-Fārābī dalam *Tahṣīl al-Sa‘ādah*, dan oleh teolog dan filsuf besar Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam *Kimīyā’ al-Sa‘ādah* dan *al-Ihyā’*. Dalam *Tabdhīb al-Akhlāq*, Ibn Miskawayh menjelaskan bahwa kebahagiaan itu terletak pada dua keutamaan, yaitu keutamaan yang bersifat ruhani (*faḍīlah rūḥānīyah*) dan keutamaan yang bersifat jasmani (*faḍīlah jasmānīyah*). Seorang yang berkeinginan untuk mencapai

⁴² Plato, *Gorgias*, terj. Walter Hamilton dan Chris Emlyn-Jones (London: Penguin Classics, 1971), 105.

⁴³ George Klosko, “Socrates on Goods and Happiness”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 4, No. 3 (1987), 252.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

kebahagiaan yang sempurna harus terlebih dahulu meraih dua keutamaan tersebut. Manusia yang hanya mencapai keutamaan yang bersifat jasmani hanya berada pada peringkat binatang. Di sisi lain, jika manusia hanya mementingkan keutamaan yang bersifat ruhani, maka kebahagiaannya pun tidak sempurna.⁴⁶

Abū Naṣr al-Fārābī menguraikan pandangannya tentang kebahagiaan dalam karyanya, misalnya, *Tahṣīl al-Sa'ādah*. Menurut al-Fārābī, kebahagiaan bukan hanya berkaitan dengan kebahagiaan di dunia, tetapi juga berhubungan dengan kebahagiaan di akhirat. Sebagaimana filsuf sebelumnya, al-Fārābī juga menghubungkan konsep kebahagiaan dengan sifat-sifat mulia. Dua aspek kebahagiaan dunia dan akhirat tersebut hanya bisa diperoleh jika seseorang sudah meraih empat keutamaan, yaitu keutamaan *naẓarī* (*al-faḍā'il al-naẓarīyah*), keutamaan pemikiran (*al-faḍā'il al-fikrīyah*), keutamaan akhlak (*al-faḍā'il al-khuluqīyah*), dan keahlian amaliah (*al-ṣinā'ah al-'amalīyah*).⁴⁷

Menurut al-Fārābī, keutamaan *naẓarī* adalah keutamaan yang berhubungan dengan pengetahuan rasional-logis, seperti ilmu matematika, ilmu alam tabii (*natural sciences*), ilmu yang ada di belakang alam tabii (metafisika), ilmu-ilmu kemanusiaan (*'ilm al-insānī*), serta ilmu politik (*'ilm al-mudunī*). Ilmu kemanusiaan diperlukan untuk mencapai pengenalan diri sehingga dengan demikian mampu menyempurnakan penggunaan daya kemanusiaan yang ada dalam dirinya untuk meraih kebahagiaan. Ilmu politik diperlukan agar seseorang dapat meraih kebahagiaan yang berhubungan dengan individu lainnya dalam suatu kehidupan bermasyarakat. Menurut al-Fārābī, suatu individu adalah bagian yang menyusun suatu masyarakat, dan dengan demikian individu-individu yang meraih kebahagiaan akan melahirkan masyarakat yang bahagia. Sementara itu, keutamaan pemikiran berhubungan dengan pengetahuan terhadap apa yang paling berfaedah dan yang paling mulia untuk mencapai keutamaan, baik dalam bidang politik, militer, maupun dalam bidang ekonomi. Keutamaan selanjutnya

⁴⁶ Ibn Miskawayh, *Tabdhīb al-Akhlāq*, 94.

⁴⁷ Abū Naṣr al-Fārābī, *Kitāb Tahṣīl al-Sa'ādah li Abī Naṣr al-Fārābī* (Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995), 25; Majid Fakhry, *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works and Influence* (London: Oneworld Oxford, 2002), 92; Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing al-Farabi* (Albany: State University of New York Press, 2006), 105-7.

adalah keutamaan akhlak, yaitu keutamaan yang ada dalam diri manusia yang tidak tercakup oleh pengetahuan rasional.

Sedangkan keahlian terakhir sebagai syarat tambahan diperolehnya kebahagiaan adalah keahlian amaliah, yaitu kemampuan seseorang yang telah mengetahui semua pengetahuan itu untuk diwujudkan dalam perbuatan. Seseorang yang hanya mengetahui tanpa memiliki kemampuan untuk menggunakannya merupakan filsuf yang cacat yang tidak sempurna dalam pengetahuannya (*falsafah nāqishah*).⁴⁸ Artinya, dalam pandangan al-Fārābī, seorang filsuf bukan hanya mampu berpikir tentang tentang suatu hal secara teoritis, tetapi juga mampu menerapkannya ke dalam praksis keseharian. Ketika memahami dan menyadari adanya suatu zat yang maha awal, maha akhir, dan maha kuasa, maka seorang filsuf yang sempurna akan tunduk dan patuh pada zat yang maha tersebut. Pada bagian inilah al-Fārābī memiliki pandangan berbeda dengan filsuf-filsuf Yunani.

Demikian pula, konsep kebahagiaan tak luput dari bahasan seorang filsuf dan teolog besar Abū Ḥāmid al-Ghazālī dalam beberapa karyanya, dan salah satunya yang terkenal adalah *Kimīyā' al-Sa'ādah*. Dalam sejarah pemikiran Islam, di tangan al-Ghazālīlah konsep-konsep filsafat Yunani dapat dikatakan telah sepenuhnya diislamkan. Hal ini terlihat dari penggantian terminologi yang digunakan dan landasan yang dirujuk dan digunakannya. Salah satu di antaranya adalah konsep empat kebajikan utama dan konsep kebahagiaan. Menurut al-Ghazālī, ada empat induk segala kebajikan yang diistilahkannya sebagai *ummahāt al-akhlāq*, yaitu:

فإذن أمهات الأخلاق وأصولها أربعة الحكمة والشجاعة والعفة والعدل

“Dengan demikian, induk dari pada akhlak dan pokok-pokoknya ada empat, yaitu kebijaksanaan, keberanian, kesucian, dan keadilan, dan selain dari pada itu adalah percabangannya...”.⁴⁹

Pernyataan al-Ghazālī ini secara terang-benderang menunjukkan unsur-unsur yang sama dengan kebajikan yang dirumuskan para filsuf sebelumnya. Perbedaannya hanya terletak pada pengutamaan *al-hikmah* yang oleh al-Ghazālī diletakkan di urutan

⁴⁸ Al-Fārābī, *Kitāb Taḥṣīl*, 87; Parens, *An Islamic Philosophy*, 107.

⁴⁹ Abū Ḥamīd al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn li al-Imām al-Ghazālī*, Vol. 1 (Semarang: Karya Toha Putera, t.th), 53.

pertama sebagai induk dari keempatnya. Hal ini agak berbeda dengan para filsuf sebelumnya yang menempatkan keadilan di posisi pertama. Hal penting yang perlu digarisbawahi adalah bahwa al-Ghazālī menyandarkan keempat kebajikan ini bukan hanya kepada sumber-sumber akal, tetapi juga shari'ah.⁵⁰ Bahkan, al-Ghazālī selanjutnya berpendapat bahwa tidak ada seorang pun manusia yang telah meraih keempat kebajikan utama ini selain Nabi Muḥammad. Al-Ghazālī menyatakan:

وَلَمْ يَبْلُغْ كَمَالَ الْإِعْتِدَالِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعِ إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“Dan tidak ada yang mencapai pada kesempurnaan keseimbangan dalam keempatnya kecuali Rasulullah”.⁵¹

Dalam menjelaskan konsepnya tentang kebahagiaan, al-Ghazālī terlebih dahulu menguraikan tentang nilai atau keberhargaan. Menurut al-Ghazālī, nilai sesuatu itu ada tiga: *pertama*, sesuatu yang dicari untuk memperoleh hal lainnya, misalnya uang, harta benda dan barang berharga lainnya; *kedua*, yang dicari karena dirinya sendiri, yaitu ilmu pengetahuan; dan *ketiga*, sesuatu yang dicari karena dirinya dan juga untuk memperoleh hal yang lain, seperti kesehatan badan. Nampaknya, pembagian ini hampir serupa dengan apa yang diuraikan oleh Ibn al-Haytham. Namun, al-Ghazālī melanjutkan, bahwa meskipun ilmu dicari² karena sesuatu yang ada dalam dirinya, ia juga menjadi wasilah untuk mencapai kebahagiaan yang lebih tinggi lagi dan bahkan yang tertinggi, yaitu berjumpa dengan Allah dan mendekatkan diri dengan-Nya.⁵² Dalam hal ini, Ibn al-Haytham memang tidak secara eksplisit menyatakan bahwa perjumpaan dengan Allah adalah kebahagiaan tertinggi, tetapi dalam pernyataannya yang lain ia menyebutkan bahwa salah satu tujuan mempelajari ilmu adalah mendekat (*qurbah*) kepada Allah. Dalam *Kimīyā' al-Sa'ādah*, al-Ghazālī menyatakan bahwa kebahagiaan sejati diraih ketika seseorang berpaling dari hal-hal yang duniawi kepada kedekatan dan pengenalan kepada Allah. Mengenal Allah adalah puncak dari segala kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.

Untuk dapat mengenal Allah diperlukan empat unsur pengetahuan, yaitu pengetahuan tentang diri (*ma'rifat al-nafs*),

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 53.

⁵² Ibid., 13.

pengetahuan tentang Allah (*ma'rifat Allah*), pengetahuan tentang dunia, dan pengetahuan tentang akhirat.⁵³ Dengan demikian, kebahagiaan tertinggi (mengenal Allah) tidak berarti melupakan diri dan dunia, justru keduanya merupakan perantara untuk mengenal Tuhan. Manusia harus mengenal dirinya terlebih dahulu agar dapat mengenal Allah, karena dengan mengenal diri ia menjadi tahu besarnya karunia yang diberikan oleh Tuhan dan keistimewaan dirinya dibandingkan ciptaan-Nya yang lain; bahwa manusia dilengkapi dengan daya dan fakultas yang ada padanya, yang membedakannya dengan binatang. Dengan mengenal dirinya, manusia akan memahami tujuan hidupnya, ke mana dia akan kembali, dan siapa Allah. Kepastian akan tujuan hidup adalah bentuk kebahagiaan yang menghindarkan manusia dari tragedi dan kehampaan hidup. Kebahagiaan tertinggi adalah ketika manusia bisa berjumpa dengan zat yang menciptakan, merawat, menjaga, dan membimbingnya. Untuk menemui-Nya, manusia perlu mengenal-Nya. Pengenalan ini bukan sekadar pengetahuan yang bersifat dugaan (spekulatif) sebagaimana dilakukan para filsuf, tetapi melalui penyerahan diri dan peribadatan kepada Allah.

Di samping dua pengetahuan tersebut, yaitu pengenalan diri dan Tuhan, manusia juga harus memiliki pengetahuan tentang dunia, karena ia terdiri dari jasad dan ruh. Pengetahuan dunia berkaitan dengan pemeliharaan tubuh yang diperlukan untuk melakukan ketaatan kepada Allah baik dalam bentuk peribadatan yang diperintahkan dalam mengelola dunia dalam perannya sebagai khalifah di muka bumi. Adapun pengetahuan tentang akhirat diperlukan agar kebahagiaannya di dunia berterusan dan kekal hingga ke akhirat. Tujuan selanjutnya dari semua kebahagiaan di dunia adalah kebahagiaan akhirat, dan peribadatan hanya dapat dilakukan dengan mengetahui hal-hal akhirat. Al-Ghazālī, ketika merumuskan konsep kebahagiaan, juga menyusun suatu panduan praktis yang bisa diikuti agar setiap jiwa bisa mencapai kondisi bahagia yang dimaksud. Panduan tersebut adalah *tazkiyat al-nafs*.⁵⁴

⁵³ Ibid., 6-7.

⁵⁴ Abd Syakur, "Metode Ketenangan Jiwa: Suatu Perbandingan Antara al-Ghazali dan Sigmund Freud", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 2 (2007), 162.

Dalam terminologi al-Qur'ān, konsep kebahagiaan terwakili terutama oleh istilah *sa'ādah*.⁵⁵ Istilah ini dalam al-Qur'ān digunakan terutama untuk jenis kebahagiaan akhirat, meskipun juga suatu waktu digunakan untuk jenis kebahagiaan di dunia.⁵⁶ Lawan dari *sa'ādah* adalah *shaqāwah* yang berarti kesengsaraan. Dalam pandangan Islam, kebahagiaan tertinggi adalah yang dialami oleh manusia di akhirat, terutama saat melihat Allah sebagaimana yang dijanjikan.⁵⁷ Meskipun demikian, Islam bukanlah agama yang menafikan jenis kebahagiaan di dunia; dalam Islam, kebahagiaan di dunia berkaitan erat dengan kebahagiaan di akhirat. Kebahagiaan dunia meliputi: *pertama*, kebahagiaan diri (*nafs*) yang melibatkan sifat-sifat terpuji; *kedua*, kebahagiaan dalam bentuk kesehatan dan kesempurnaan badan; *ketiga*, kebahagiaan *khārijīyah*, yaitu sesuatu yang dimiliki di luar badan seperti harta kekayaan. Ketiga jenis kebahagiaan tersebut bukanlah sesuatu yang terlepas dari kebahagiaan di akhirat, justru ia digunakan untuk mencapai kebahagiaan yang lebih tinggi di akhirat kelak.⁵⁸

Sifat-sifat mulia yang dihasilkan dari pemikiran filosofis murni seperti adil, bijaksana, sederhana, dan berani sejatinya tidaklah cukup untuk membawa manusia untuk mencapai kebahagiaan di akhirat kelak.⁵⁹ Keempat sifat tersebut mestilah merujuk pada sifat-sifat yang sama yang ada dalam diri Nabi Muḥammad dan sifat-sifat lain yang bersumber pada ajaran agama seperti, *'iffah*, *wara'*, takwa, *ṣidq*, *dhikr*, *tuma'ninah*, dan lain-lain.⁶⁰

Posisi Ibn al-Haytham dalam Pemikiran Filsafat

Pandangan-pandangan Ibn al-Haytham tentang kebahagiaan pada satu segi menunjukkan penerimaannya terhadap konsep kebahagiaan tiga filsuf besar Yunani, yaitu Socrates, Plato, dan Aristoteles, terutama ketika menghubungkan kebahagiaan dengan sifat-sifat baik yang utama. Ia juga meneruskan konsep empat kebajikan utama yang sebelumnya telah digagas para filsuf Yunani.

⁵⁵ Al-Attas, *The Meaning*, 1; Seyyed Hossein Nasr, "Happiness and The Attainment of Happiness: An Islamic Perspective", *Journal of Law and Religion*, Vol. 29, No. 1 (2014), 77.

⁵⁶ Nasr, "Happiness and The Attainment", 77; al-Attas, *The Meaning*, 1.

⁵⁷ Al-Attas, *The Meaning*, 1.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid., 18-19.

⁶⁰ Ibid., 37.

Meskipun demikian, sebagai sisi keunkian gagasannya, Ibn al-Haytham telah memasukan unsur-unsur konsep akhlak yang berasal dari sumber-sumber keagamaan, dalam hal ini Islam. Selain itu, ia juga telah memperluas dimensi kebahagiaan dari hanya sekadar duniawi menjadi ukhrawi.

Dari hal ini tampak jelas bahwa Ibn al-Haytham bukan saja seorang saintis dan ahli matematika akbar sebagaimana telah ditunjukkan oleh banyak hasil penelitian, tetapi ia rupanya juga seorang filsuf. Namun, pemikirannya dalam bidang filsafat masih sangat kurang digali dan diteliti, karena sebagian besar karyanya memang belum atau tidak dapat kita peroleh hingga saat ini, kecuali dua karyanya, yaitu *Kitāb Thamarat al-Ḥikmah* dan karyanya yang lain yang belum banyak dikaji, *Tabdhib al-Akhlāq*. Anggapan bahwa Ibn al-Haytham adalah sosok saintis yang tidak mempedulikan masalah metafisika dan filsafat adalah tidak tepat. Sebaliknya, ia berkontribusi besar dalam bidang-bidang tersebut. Penelitian tentang sebaran karya Ibn al-Haytham menunjukkan bahwa kontribusi Ibn al-Haytham dalam keilmuan meliputi bidang-bidang yang cukup luas, seperti matematika sekitar 41%, khusus dalam bidang astronomi 21%, metafisika, dan termasuk juga yang berkaitan dengan pokok-pokok agama 18%. Kontribusinya dalam ilmu mantik dan sains alam ditunjukkan sekitar 15%. Bahkan, karyanya juga mencakup bidang yang berkenaan dengan kedokteran, sastra, politik, dan akuntansi. Hal ini jelas menunjukkan bahwa sejatinya Ibn al-Haytham bukan seorang yang hanya menguasai matematika dan sains sebagaimana banyak anggapan saat ini.⁶¹ Ia adalah seorang filsuf dalam pengertian awalnya, yaitu ahli suatu disiplin ilmu yang meliputi ilmu-ilmu rasional.

Tampak pula dari perbandingan konsep kebahagiaan para filsuf Yunani dan filsuf Islam bahwa faktor yang membedakan keduanya adalah bahwa dalam Islam konsep kebahagiaan tidak hanya berdimensi duniawi, tetapi juga ukhrawi. Demikian juga, Islam tidak menafikan pentingnya jenis kebahagiaan yang bersifat fisik dan material, dan bahkan ia dipandang sebagai sarana untuk mencapai kebahagiaan yang sejati di akhirat. Konsep kebahagiaan

⁶¹ Usep Mohamad Ishaq dan Wan Mohd Nor Wan Daud, "Tinjauan Biografi-Bibliografi Ibn al-Haytham", *Historia: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah*, Vol. 5, No. 2 (2017), 119-120.

Islam adalah suatu jalan tengah di antara dua konsep kebahagiaan, di mana yang satu terlalu mengutamakan kebahagiaan jiwa dan yang lain terlalu memandang penting kebahagiaan material. Islam menerima bahwa kebahagiaan berasal dari sifat-sifat baik dan mulia. Namun, sifat-sifat tersebut tidak terbatas pada hasil daya pikir filosofis yang dikenal sebagai *cardinal virtues*, tetapi juga sifat-sifat yang telah diajarkan al-Qur'ān dan dicontohkan oleh Nabi Muḥammad. Dari sini, tampak jelas bahwa hampir seluruh filsuf Islam seperti Ibn Miskawayh, Ibn Sīnā, al-Fārābī, al-Ghazālī, dan Ibn al-Haytham telah melakukan upaya adopsi, adaptasi, dan bahkan Islamisasi terhadap konsep kebahagiaan yang berasal dari tradisi filsafat Yunani.

Penutup

Ibn al-Haytham mengembangkan konsepnya tentang kebahagiaan dengan menerima konsep kebahagiaan dari filsuf Yunani seperti Socrates, Plato, dan Aristoteles, terutama ketika ia menghubungkan kebahagiaan dengan kebajikan (*virtues*). Meskipun demikian, konsep kebahagiaannya tetap terbilang unik, sebab ia telah diberi unsur-unsur kebahagiaan dan kebajikan yang berasal dari prinsip-prinsip keagamaan Islam. Konsep kebahagiaan Ibn al-Haytham juga sangat selaras dengan beberapa filsuf lain seperti seperti Ibn Miskawayh, al-Fārābī, dan al-Ghazālī, meskipun di tangan yang disebut terakhir ini konsep kebahagiaan telah menghilangkan jejak-jejak filsafat Yunaninya. Anggapan bahwa Ibn al-Haytham merupakan seorang saintis yang menganut “positivisme” dalam pengertian bahwa ia tidak mempedulikan metafisika, demikian pula anggapan sebagai seorang saintis yang menganut empirisisme, sekuler, dan lain-lain bukan hanya tidak tepat, tetapi juga sangat berlebihan.

Ibn al-Haytham tidak diragukan lagi adalah seorang saintis dan ahli matematika yang sangat besar kontribusinya bagi perkembangan sains dan matematika; ia adalah seorang pelopor metode saintifik modern. Ibn al-Haytham sesungguhnya juga seorang filsuf yang memiliki sumbangan pemikiran yang berharga dan perlu dikaji lebih dalam lagi. Kontribusinya mencakup berbagai bidang keilmuan, dari matematika, sains, logika, kedokteran, etika, metafisika, sampai bidang akuntansi. Namun, memang harus diakui, bahwa sebagian besar karya-karyanya dalam bidang-bidang selain matematika dan sains hanya ditemukan dalam

rupa daftar judul-judulnya dalam catatan biografi, dan keberadaannya belum dapat diketahui hingga saat ini.

Daftar Rujukan

- Alias, Mohd Syahmir. "Ibn Al-Haytham's Philosophy on Scientific Research Applied in Islamic Research Methodology: Analysis from Tasawwur, Epistemology and Ontology Perspectives", *International Journal of Business, Humanities and Technology*, Vol. 5, No. 1, 2015.
- Andalusī (al), Sā'id. *Ṭabaqāt al-Umam*, terj. Sema'an I. Salem dan Alok Kumar (*Science in the Medieval World "Book of the Catagorie of Nations"*). Austin-Texas: University of Texas Press, 1991.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*, terj. Roger Crisp. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2004.
- Attas (al), Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995/2001.
- , *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, terj. Muhammad Zaniy Uthman. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- Bayhaqī (al), Ṣahīr al-Dīn. *Tatimmat al-Ṣivān al-Ḥikmah*. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1994.
- Fakhry, Majid. *Al-Fārābī: Founder of Islamic Neoplatonism His Life; Works and Influence*. London: Oneworld Oxford, 2002.
- Fārābī (al), Abū Naṣr. *Kitāb Taḥṣīl al-Sa'ādah li Abī Naṣr al-Fārābī*. Beirut: Dār wa Maktabah al-Hilāl, 1995.
- Ghazālī (al), Abū Ḥamīd. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn li al-Imām al-Ghazālī*, Vol. 1. Semarang: Karya Toha Putera, t.th.
- Houzel, Christian. "The New Astronomy of Ibn Al-Haytham", *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 19, No. 1, 2009.
- Ibn Abī Uṣaybi'ah. *'Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'*. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 1998.
- Ibn al-'Ibrī, Abū Farrāj b. Hārūn. *Tārīkh Mukhtaṣar al-Duwal*, ed. Anṭūn Ṣāḥnānī. Beirut: al-Maṭba'ah al-Kātūlikīyah, 1958.
- Ibn al-Haytham, Abū 'Alī al-Ḥassan. "Kitāb Thamarah al-Ḥikmah", diedit oleh 'Ammār Jam'ī al-Ṭālibī, dalam *Majallab Majma' al-Lughah al-'Arabīyah bi Dimashq*, Vol. 73, No. 2, 1998.
- Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *al-Muqaddimah*, terj. Franz Rosenthal (*The Muqaddimah An Introduction to History*, Vol. 3). New York: Princeton University Press, 1967.

- Ibn Miskawayh, Abū ‘Alī Aḥmad. *Tahdhīb al-Akhlāq*, terj. Helmi Hidayat. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.
- Ishaq, Usep Mohamad dan Wan Mohd Nor Wan Daud. “Ibn al-Haytham’s Classification of Knowledge”, *Al-Jami‘ab: Journal of Islamic Studies*, Vol. 55, No. 1, 2017.
- , “Tinjauan Biografi-Bibliografi Ibn al-Haytham”, *Historia: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah*, Vol. 5, No. 2, 2017.
- Ishaq, Usep Mohamad. “Ibn al-Haytham dan Filsafat Sainsnya dengan Rujukan Khas Kepada Kitāb Thamarah al-Ḥikmah”. Disertasi--CASIS-UTM, 2017.
- Klosko, George. “Socrates on Goods and Happiness”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 4, No. 3, 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein. “Happiness and The Attainment of Happiness: An Islamic Perspective”, *Journal of Law and Religion*, Vol. 29, No. 1, 2014.
- Parens, Joshua. *An Islamic Philosophy of Vituous Religions: Introducing al-Farabi*. Albany: Sate University of New York Press, 2006.
- Plato. *Gorgias*, terj. Walter Hamilton dan Chris Emlyn-Jones. London: Penguin Classics, 1971.
- Qifṭī (al), Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī b. Yusūf. *Tārīkh al-Ḥukamā’*, ed. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher), 1903.
- Rashed, Roshdi. “The Celestial Kinematics of Ibn al-Haytham”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 17, No. 1, 2007.
- Rayan, Sobhi. “Analogical Reasoning Roots in Ibn al-Haytham’s Scientific Method of Research”, *International Journal of Computational Bioinformatics and In Silico Modeling*, Vol. 3, No. 1, 2014.
- Saud, Muhammad. *The Scientific Method of Ibn al-Haytham*. Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University Islamabad Pakistan, 1990.
- Sharif, M.M. *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 2. Karachi: Royal Book Company, 1966.
- Syakur, Abd. “Metode Ketenangan Jiwa: Suatu Perbandingan Antara al-Ghazali dan Sigmund Freud”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 2, 2007.
- Uthman, M¹hammad Zainiy. “Pengenalan Kepada Terjemahan”, dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2002.

ISLAMICA_full_text.pdf

ORIGINALITY REPORT

4%

SIMILARITY INDEX

7%

INTERNET SOURCES

2%

PUBLICATIONS

2%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

jice.um.edu.my

Internet Source

3%

2

jurnalumran.utm.my

Internet Source

2%

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 2%