

**HUBUNGAN ANTARA FILSAFAT DAN AGAMA
DALAM TRADISI FILSAFAT BARAT
(TINJAUAN UMUM)**

Oleh: Muzairi

- A. Pendahuluan**
- B. Hubungan Filsafat dan Agama dalam Filsafat Barat**
- C. Hubungan Filsafat dan Agama dalam Tradisi Eksistensialisme**
- D. Penutup**

Daftar Bacaan



**HUBUNGAN ANTARA FILSAFAT DAN AGAMA
DALAM TRADISI FILSAFAT BARAT
(TINJAUAN UMUM)**

Oleh: Muzairi

A. Pendahuluan

Kalau kita membahas hubungan antara filsafat dan agama dalam tradisi filosof Islam dan Barat, wajiblah kita menempatkan soalnya secara lebih persis. Karena filsafat merupakan suatu ilmu manusia, suatu cabang ilmu pengetahuan yang berdasarkan pada penggunaan intelek manusia untuk mencapai kebenaran mengenai persoalan-persoalan yang dasariah.

Agama merupakan sistem kepercayaan yang berdasarkan wahyu yang diterima dari Allah dan mewujudkan diri dalam cara kehidupan dengan peribadatan, moralitas (akhlaq), dan eskatologi (ma'ad). Bagaimanakah bisa dihubungkan suatu ilmu manusia (filsafat) dengan iman yang berdasar pada penerimaan wahyu dari Tuhan? Untuk mempersoalkan masalah ini secara lebih tepat, kita harus bertanya: dalam proses mencari kebenaran, apa yang bisa diketahui manusia dengan intelek murni, dan apa yang hanya bisa diketahui berdasarkan wahyu, yang pada prinsipnya berasal dari luar kemampuan dan pengalaman manusia?

Dalam sejarah pikiran, baik orang-orang Kristen maupun orang-orang Islam, masalah "hubung antara filsafat dan agama" memusatkan perhatiannya pada persoalan yang lebih tepat lagi, yakni: Kalau muncul sesuatu yang nampaknya bertentangan diantara hasil usaha manusia yang filosofis dan ajaran-ajaran agama, bagaimana pertentangan itu bisa dipecahkan? Apakah filsafat menilai ajaran agama sehingga ajaran agama itu harus dirumuskan kembali atau ditafsirkan secara metamorfosis?

Ataukan ajaran agama itu menilai hasil filsafat sehingga usaha filosofis harus selalu "diperbaiki" sampai setuju dengan kebenaran yang lebih tinggi/lebih mendalam yang diterima dari Allah? Ataukah ada kemungkinan ketiga yang menghormati filsafat sebagai ilmu yang otonom sambil mengutamakan ajaran

agama sebagai sumber kebenaran yang pokok bagi penganutnya? Dengan perkataan lain, apakah setiap filsuf yang beragama, akhirnya menjadi seorang teolog yang membikin sintese antara yang diketahuinya dari usaha intelektual dan yang diketahuinya dari imannya?

Dalam hal ini kita telah diingatkan oleh Muhammad Iqbal bahwa filsafat memang mempunyai kekuasaan unsur menilai agama, tetapi yang dinilai sudah sedemikian rupa, seperti yang dikatakan Iqbal:

That is why Professor Whitehead has acutely remarked that "the ages of faith are the ages of rationalism". But to rationalize faith is not to admit the superiority of philosophy over religion. Philosophy, no doubt, has jurisdiction to judge religion, but what is to be judged is of such a nature that it will not submit to the jurisdiction of philosophy except on its own terms. While sitting in judgment on religion, philosophy cannot give religion an inferior place among its data. Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man. Thus, in the evaluation of religion, philosophy must recognize the central position of religion and has no other alternative but to admit it as something focal in the process of reflective synthesis. Nor is there any reason to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piecemeal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect¹.

Itulah sebabnya, mengapa Profesor Whitehead dengan tegas mengatakan, bahwa "usia iman itu adalah setua usia rasionalisme pula". Tetapi untuk memasukkan iman kedalam rasio tidaklah berarti mengakui keunggulan filsafat diatas agama. Tidaklah disangskakan, bahwa filsafat memang mempunyai kekuasaan menilai agama, tapi apa yang dinilainya itu sudah sedemikian rupa, sehingga ia takkan dapat untuk begitu saja takluk kepada kekuasaan itu kecuali atas syarat-syarat sendiri. Sementara agama itu berada dalam penilaian, filsafat tak dapat menempatkan agama lebih rendah daripada bahan-bahan perbandingan itu. Agama bukanlah masalah sebahagian kehidupan manusia, bukan hanya sekedar pikiran, bukan hanya

¹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, (New Delhi, Kitab Bhavana, 1987), him. 3-4.

perasaan, juga bukan hanya sekedar tindakan saja, agama ialah pernyataan manusia selengkapnya. Jadi, didalam menilai agama filsafat mesti mengakui posisi agama yang asasi, dan tak adalah alternatif lain dalam proses pemikiran yang sintesis, kecuali harus menerima sebagai suatu sumber kekutan. Tak ada juga alasan yang bisa mengira-ngirakan, bahwa pikiran dan intuisi itu pada dasarnya bertentangan satu sama lain. Keduanya tumbuh dari akar yang sama dan masing-masing lengkap-melengkapi. Yang satu menangkap kebenaran itu sepotong-sepotong, yang lain menangkapnya secara keseluruhan. Yang satu memusatkan perhatiannya pada aspek kekekalan, yang lain pada kefanaan dari pada kebenaran itu. Yang satu mendasarkan seluruh kebenaran itu pada kesenangan sementara, yang lain bertujuan melintasi keseluruhan itu dengan perlahan-lahan memasuki dan mendekati pelbagai macam kebahagiaan dari keseluruhan itu dengan maksud peninjauan semata. Keduanya butuh-membutuhkan untuk mengadakan peremajaan bersama. Keduanya mencari pandangan-pandangan kebenaran yang sama pula, dimana ia menjelma sesuai dengan tugasnya dalam hidup. Tegasnya seperti dikatakan oleh Bergson dengan tepat, intuisi hanyalah semacam intelek yang lebih tinggi saja.

Akhirnya, tulisan ini secara tentatif mencoba menyajikan hubungan filsafat dan agama dalam tradisi filsafat Barat dan hubungan filsafat dan agama dalam tradisi eksistensialisme.

B. Hubungan Filsafat dan Agama dalam Filsafat Barat

Dengan munculnya “filsafat modern” sesudah zaman Decartes², tokoh-tokoh dunia filsafat memperkembangkan sikap Aquinas terhadap filsafat, tetapi dengan perbedaan esensial. Aquinas tidak pernah memberikan otonomi mutlak kepada filsafat, karena iman seorang filsuf selalu menjadi pengecek terhadap hasil usahanya yang rasional. Menurut Aquinas, iman seorang filsuf harus menilai

² Descartes adalah filsuf dan ahli matematika Perancis yang dilahirkan di La Haye, Touraine, anak keluarga bangsawan. Pada usia 8 tahun, ia memasuki sekolah Jesuit. Disini ia belajar ilmu pasti dan filsafat Skolastik. Studinya pada awal tidak memuaskan dan ia meninggalkan sekolah (1612) dan merantau untuk menemukan kehidupan dan kebenaran. Ia memasuki dinas militer Maurice of Nassau dan General Tilly (1617 dan 1619). Setelah berhenti dari dinas militer (1612), Descartes melakukan perjalanan dari negeri yang satu ke negeri yang lain untuk mencari ketenangan. Akhirnya ia menemukan ketenangan di negeri Belanda dan menetap disana sejak 1629 sampai 1649. Pada masa itulah Descartes banyak menulis karya ilmiah. Diketumnya yang terkenal, Cogito Ergo Sum (I think therefore I am). Lihat Ali Mudhofir, *Kamus Filsafat Barat*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 124.

filsafatnya³. Seandainya hasil pikirannya bertentangan dengan keyakinan yang diterimanya dari agama, ia tahu bahwa ada kekeliruan dalam pikirannya.

Tokoh-tokoh filsafat modern sering menganggap filsafat sebagai ilmu yang otonom secara mutlak. Hanya apa yang diketahui manusia secara rasional bisa dibenarkan sungguh. Maka terbalik dari sikap Aquinas, filsafat menilai iman. Kalau ajaran agama tidak bisa disesuaikan dengan pendapat filosofis, seorang filsuf harus menolak ajaran tersebut atau setidak-tidaknya, formulasinya. Berpangkal dari posisi itu para filsuf modern berusaha mempelajari persoalan “ketuhanan”, “agama”, dan “iman”, secara obyektif dan tidak memihak.

Memang harus diakui bahwa mereka tidak bisa mencapai suatu keobyektifan yang sungguh karena mereka selalu terpengaruh oleh pengandaian-pengandaian filosofis mereka sendiri, walhasil mereka sering berpihak pada sistem filsafat mereka masing-masing. Sudah pada zaman Renaissanse⁴ muncul konsep “agama alamiah” atau “agama universal”⁵. Pendukung teori ini berpendapat bahwa hanya ada satu agama yang dibenarkan di hati setiap orang.

³ Bandingkan pemikiran filsafat terhadap agama menurut Muhammad Iqbal dalam karya *The Reconstruction*, hlm. 2.

⁴ Renaissance: (lar. Re + nasci, to be born). Is a term used by historians to characterize various periods of intellectual revival, and especially that which took place in Italy and Europe during the 15th and 16th centuries. The term was coined by Michelet and developed into a historical concept by J. Bruckhardt (1860) who considered individualism, the revival of classical antiquity, the “discovery” of the world and of man as the main characters of that period as opposed to the Middle Ages. The meaning, the temporal limits, and even the usefulness of the concept have been disputed ever since. For the emphasis placed by various historians on the different field of culture and on the contribution of different countries must lead to different interpretations of the whole period, and attempts to express a complicated historical phenomenon in a simple, abstract definition are apt to fail. Historians are now inclined to admit a very considerable continuity between the “Renaissance” and the Middle Ages. Dagobert D. Runnes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey, Littlefield, Adam & Co, 1978), hlm. 270.

⁵ Salah satu pemikir Islam yang mempunyai konsep agama universal atau agama cultur adalah Ibnu ‘Arabi. Ungkapan agama universal ini terungkap dalam bait-bait syairnya yang dikutip oleh Nicholson:

“My heart has become capable of every form; it is a pasture for gazelles and a convent for Christian monks.

And a temple for idols and the pilgrim’s Ka’ba, and the tables of the Tora and the book of the Koran.

I follow the religion of Love, whichever way bis camels take. My religion and my faith is the true religion.”

“Hatiku telah mampu untuk setiap bentuk: dia adalah padang bagi kijang dan sebuah biara bagi nasrani, dan dia adalah pura bagi berhala dan ka’bah bagi berhaji.

Dia adalah lembar dari taurat dan kitab Qur’an yang suci.

Aku mengikuti agama cinta, kemanapun onta-ontha cinta itu berangkat kesana jualah agama dan imanku melekat.”

Agama-agama dunia, dengan dogma-dogma, ritus, dan nabi-nabi sendiri hanya mengajarkan kebenaran yang tidak lengkap dan relatif nilainya. Agama yang benar, kata mereka, melebihi ajaran agama-agama dunia yang masing-masing menyumbang hanya sebagian dari kebenaran. Filsuf yang ternama seperti Leibniz⁶, Locke, Voltaire, dan Rousseau memperkembangkan konsep “agama kodrati”, yang sering diberi nama “agama para filsuf”.

Leibniz selalu berusaha dengan sadar mencocokkan filsafatnya dengan keyakinan agamanya, walaupun para pengaritiknya menuduh bahwa hasilnya berbelit-belit dan bertentangan secara intern. Bagi Leibniz, persoalan pokok adalah bagaimakah kita bisa mencocokkan iman kita terhadap Allah Yang Maha Baik dengan dunia yang penuh kejahatan dan penderitaan. Ia berpendapat bahwa Allah sejak kekal mengetahui segala dunia yang mungkin tercipta dan ia memutuskan untuk menciptakan dunia yang ini sebagai yang terbaik. Sumber kesengsaraan di dunia ini merupakan akibat ketidaksempurnaan yang harus ada dalam dunia yang berisi makhluk-makhluk terbatas. Konsep optimistis itu diejek dengan tajam oleh Voltaire⁷.

Locke berpendapat bahwa adanya Allah dan benarnya agama dapat dibuktikan dengan intelek, tetapi konsep wahyu tidak ditolaknya. Allah membenarkan secara eksplisit kebenaran-kebenaran agama kodrati dalam agama-agama yang selalu harus sesuai dengan akal. Maka ajaran agama harus dinilai para filsuf. Dalam karyanya “*The Reasonableness of Christianity*” ia mendasarkan imannya pada ajaran Yesus yang terdapat dalam Kitab Suci⁸, sambil menolak segala “sakte dan sistem” Kristen. Dalam teori Locke, kita melihat banyak persamaan dengan pendapat Farabi terhadap konsep religius itu, dan dalam tekanannya pada “kemasuk-akalan” agama ia mendahului para apologet Islam pada akhir abad ke-19 seperti Sayyid Ahmad Khan dan Ameer Ali.

⁶ Lihat Roger Scruton, *From Descartes to Wittgenstein*, (Routledge R Kegan Paul, Newtown, 1984), hlm. 77.

⁷ A Robert Capanigri, *A History of Western Philosophy*, (London, University of Notre Dame Press, tt), hlm. 349-352.

⁸ *Ibid*, hlm. 299-303.

Voltaire dan Rousseau mempunyai titik-tolak yang sama, tetapi semakin sering menjauhi perkembangannya. Seperti Leibniz, mereka memusatkan perhatian mereka pada adanya Allah Yang Maha Baik dan dunia yang penuh keburukan dan kejahatan. Untuk menjawab hal itu, mereka menganggap Allah sebagai Maha Baik tetapi tidak Maha Kuasa⁹. Menurut Voltaire, Allah harus terus menerus berjuang untuk melawan materia yang kekal dan jahat. Dari oposisi abadi itu muncul kehidupan manusia di dunia ini.

Inti agama adalah akhlaq; dogma dan teologi berasal dari takhayul primitif dan dipermainkan oleh para iman yang mencari keuntungan mereka sendiri. Kritik Voltaire itu mengingatkan kita pada kritik M.Z. Razi¹⁰ dalam tradisi Islam. Menurut Rousseau, sumber kejahatan di dunia terletak dalam konstruksi masyarakat. Dalam keadaan alamiah manusia adalah baik dan kebenaran diwahyukan Allah langsung ke hati manusia alamiah. Tetapi dengan

⁹ Persoalan tersebut dijawab mereka dengan merumuskan teodesi menjadi persoalan rumit, dalam pengertian umum, teodesi: theodicy (Gk, theos, "God", and dike, "justice", "right"). 1. The discipline that attempts to justify the ways of God to humanity. 2. The attempt to vindicate the goodness and justice of God in ordaining or allowing moral and natural evil and human suffering. 3. The attempt to make God's omnipotence and omnibenevolence compatible with the existence of evil. 4. The attempt to defend the belief that this is the best of all possible worlds,

¹⁰ Al-Razi adalah seorang yang bertuhan, tetapi ia tidak mempunyai wahyu dan kenabian. Kita batasi diri dengan memberikan ringkasan gagasan-gagasan pokoknya. Al Razi membantah kenabian dengan alasan-alasan berikut:

1. Akal sudah memadai untuk membedakan antara yang baik dan yang jahat, yang berguna dan yang tak berguna. Dengan akal semata kota dapat mengetahui Tuhan dan mengatur kehidupan kita sebaik-baiknya. Lalu kenapa dibutuhkan nabi?
2. Tiada pembernan bagi pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing semua orang, sebab semua orang lahir dengan kecerdasan yang sama; perbedaan bukanlah karena pembawaan alamiah, tetapi karena pengembangan dan pendidikan.
3. Para nabi saling bertentangan. Bila mereka berbicara atas nama satu Tuhan yang sama, mengapa terdapat pertentangan.

Setelah menolak kenabian, Al Razi lalu mengkritik agama secara umum. Ia menjelaskan kontradiksi-kontradiksi kaum Yahudi, Kristen, Mani dan Majusi. Ia memberikan alasan berikut untuk pengikatan manusia kepada agama:

- a. Meniru dan kebiasaan
- b. Kekuasan ulama yang mengabdi negara
- c. Manifestasi lahiriah agama, upacara-upacara dan peribadatan yang mempengaruhi mereka yang sederhana dan naif

Ia menunjukkan kontradiksi antara agama secara tewrperinci.

Al-Razi mengkritik secara sistematis kitab-kitab wahyu Al Qur'an dan Injil. Ia mencoba mengkritik yang satu dengan menggunakan yang lainnya; misal, ia mengkritik agama Yahudi dengan paham-paham Mani, Kristen dengan Islam; dan kemudian ia mengkritik Al Qur'an dengan Injil.

Ia terutama menolak mu'jizal (i'jaz) Al Qur'an, baik karena gayanya maupun isinya dan menegaskan bahwa adalah mungkin menulis kitab yang lebih baik dalam gaya yang lebih baik.

berkumpulnya manusia, menjadi masyarakat, muncullah negara, agama, nasionalisme, rasisme, dan ketidakadilan¹¹.

Manusia harus membebaskan diri dari semua struktur-struktur yang memperbudakannya dan kembali ke keadaan alamiah dan murni. Bukankah ini kesimpulan yang sama yang Ibnu Thufail ambil dari pengalaman Hayy dan asal dalam ceritanya *Hayy Ibnu Yuqzhan*¹²? Ibnu Thufail sendiri telah didahului oleh Ibnu Bajja dalam sikap ini terhadap sivilisasi sebagai perbudak dan perusak kebahagiaan manusia, dan pengaruh Ibnu Thufail pada Rousseau (lewat Defoe) masih harus diselidiki. Perlu disebut bahwa Leibniz, Locke, Voltaire dan Rousseau semuanya menganggap diri orang Kristen sejati, dan mengaku bahwa mereka mendasarkan iman mereka pada Yesus sendiri. Namun demikian, mereka tidak bisa menerima ajaran gereja-gereja Kristen yang resmi yang mereka anggap berpihak dan menyimpang.

Filsuf lain seperti Descartes, Hobbes, Spinoza dan Hume menyelidiki “masalah agama” dengan mengajukan pertanyaan dasariah sebagai berikut: Apakah adanya Allah bisa dibuktikan dengan argumentasi rasional¹³? Apakah manusia bisa mencapai suatu “konsep yang benar” mengenai Allah, atau dengan kata-kata lain, apakah manusia bisa tahu sesuatu yang positif mengenai Allah? Manakah hubungan Allah dengan semesta alam? Bagaimana seorang filsuf bisa menilai agama setiap manusia? Manakah inti agama: akhlak, aqidah, pengalaman mistik, atau sesuatu lain?

Filsuf seperti Hobbhes, Feuerbach¹⁴, dan Stuart Mil menegakkan pertentangan antara filsafat, teologi dan agama. Jawaban yang diberikan oleh filsuf sering bertentangan dengan iman pengikut agama, dan juga sering saling bertentangan antar mereka sendiri. Yang penting, mereka semua meninjau agama dari segi sistem filsafat mereka masing-masing dan membahas agama sebagai salah satu fenomena dalam sejarah manusia. Filsuf Jerman, yang

¹¹ Ali Mudhofir, *Kamus*, him. 444-445.

¹² Lihat Sami S Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqqan*, (Leiden, E.J. Brill, 1994).

¹³ Para filosof mengajukan bukti-bukti tentang eksistensi Tuhan, seperti bukti ontologis, teleologi dan bukti kosmologis.

¹⁴ Feuerbach mengatakan bahwa agama itu merupakan proyeksi manusia yang teralienansi.

memperkembangkan pikiran filosofis mereka dalam lingkungan Kristen Protestan¹⁵, secara eksplisit menyelidiki dengan teliti hubungan antara filsafat dan teologi. Kant dan Schleiermacher tidak melihat kemungkinan pertentangan antara hasil manusia yang rasional dan ajaran agama. Kemampuan manusia untuk mengetahui segala-galanya terbatas. Manusia masih mempunyai kebutuhan pribadi untuk melebihi apa yang dapat diketahui secara rasional. Maka agama perlu bagi manusia, walaupun konsep-konsepnya hanya punya nilai simbolis. Keadaan itu bukan keterbatasan agama, melainkan keagungannya. Menurut Schleiermacher, konsep-konsep religius yang tidak bisa dicapai dengan filsafat dibenarkan dalam pengalaman manusia yang emosional. Konsep Schleiermacher itu dapat dibandingkan dengan konsep *dzaug* dan *wajd* dan *ihlam* yang diperkembangkan dalam aliran *isyraqi* dan filsuf-filsuf Sufi seperti Ibn Sab'in dan Ibn 'Arabi¹⁶ dalam tradisi Islam.

Schelling dan Hegel¹⁷ juga menyelidiki masalah “filsafat dan agama” dan berusaha membuat batasan untuk kedua-duanya. Filsafat bisa membimbing manusia sejauh mana? Unsur religius dalam manusia terletak dalam kemampuan mana? Ada soal dengan pikiran kedua filsuf itu, yaitu konsep ketuhanan mereka sulit diketahui dan diterima oleh penganut Kristen (atau Islam). Pandangan Hegel sangat mengingatkan kita pada perumusan Farabi¹⁸. Manusia menurut Hegel, membutuhkan filsafat untuk mendekati kebenaran. Kebenaran sudah terdapat dalam agama dalam bentuk imajinatif, dan filsafat berusaha menterjemahkan kebenaran agama itu ke dalam kategori pengetahuan rasional,

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹⁵ Salah seorang teolog dalam dunia Protestan adalah Paul Tillich, dia dikenal dengan teologi yang disebut teologi *Transexistik*, bahwa Tuhan itu ada (*God as being*), atau dia menyebut *the power of the God above the God of theism*. Lihat Paul Tillich, *The Courage to Be*, (London, Yale University Press), him. 199.

¹⁶ Lihat A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, (Cambridge at the University Press).

¹⁷ Untuk memahami pandangan Hegel dalam masalah agama dan filsafat dan ajaran Hegel telah memberikan ceramah dengan judul *Lectures on the Philosophy of Religion* diberitahukan oleh Peter C. Madson diterbitkan oleh University of California Press. Sementara teologi Hegel disebut *Actual Theological Proclivities*. Lihat Hegelian Philosophy of Religion and Eckhantian Mysticism dalam *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, David Kalb (ed), (New York, State University of New York Press, 1992), him. 100-130.

¹⁸ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1987), him. 1620-170.

C. Hubungan Filsafat dan Agama dalam Tradisi Eksistensialisme

Pada abad ke-20, mungkin tidak ada aliran filsafat yang lebih berpengaruh daripada kumpulan sistem dan pikiran yang diberi nama “eksistensialisme”¹⁹. Para filsuf eksistensialis yang sangat individual dan sering saling bertentangan masih dapat dipersatukan karena beberapa sikap dan keyakinan yang diajarkan mereka bersama. Mereka semuanya berminat untuk “pathos existentiae”²⁰, penderitaan manusia yang merupakan akibat dari hidupnya dalam keadaan yang rumit dan khaetis. Kehausan untuk mengerti arti adanya itu, kecenderungan yang kuat untuk menghadapi keadaan manusiawi yang konkret, kecurigaan terhadap

¹⁹ Bahkan Walter Kaufmann menyebutkan, bahwa eksistensialisme bukan suatu filsafat tetapi label dari beberapa suasana perbedaan yang memberontak terhadap filsafat tradisional. Berlainan dengan Walter Kaufmann, Paul Tillich mengartikan eksistensialisme dalam tiga kategori yaitu: eksistensialisme sebagai suatu pandangan hidup (*a point of view*), sebagai gerakan protes (*as protest*), dan yang terakhir sebagai ungkapan (*as expression*).

Menurut Paul Tillich, eksistensialisme sebagai suatu pandangan hidup tercermin dalam bidang teologi, filsafat, seni dan kesusastraan, dan sebagai gerakan protes tercermin dalam gerakan kesadaran pada abad XIX kemudian meluas pada abad ke XX. Sedangkan sebagai ungkapan, tercermin terhadap kecemasan serta keraguan dan ketiadaan arti atau absurditas, dan ini ungkapan dari situasi manusia serta kedudukannya yang sulit.

Nampaknya yang dikemukakan oleh Tillich tersebut, secara tersirat memberi pengertian bahwa eksistensialisme sebagai unsur yang universal dalam segala pemikiran, adalah merupakan usaha manusia untuk melukiskan eksistensinya dengan segala problem yang dihadapi serta usaha untuk mengatasinya. Dimana saja kedudukan manusia sulit dilukiskan baik secara filosofis maupun teologis, baik secara seni maupun kesusastraan, di situlah kita mendapatkan unsur-unsur eksistensialis.

Patut dicatat disini, bahwa istilah eksistensi bagi manusia tidak memiliki keseragaman arti dalam eksistensialisme. Ia memiliki warna arti tersendiri menurut Marleau Ponty, Sartre, buat Marcel Jaspers dan Heidegger. Tetapi dalam keanekaragamannya, ia masih memiliki arti dan inti arti yang sama. Yang sama dengan istilah atau terminus ini mereka mau menyatakan tentang cara beradanya manusia.

Banyak istilah lain yang dipergunakan dalam menyebut eksistensi manusia itu. Karl Jaspers menggunakan istilah “*mögliche Existenz*”, Martin Heidegger menggunakan “*in-der-welt Sein*”, “*Dasein*”, “*Mitsein*”, dan “*sorge*” (cara). Gabriel Marcel menggunakan istilah “*Avoir affaire au monde* (having business with the world)”, “*engagement (commitment)*”, “*Participation*”. Dan Sartre menggunakan istilah “*pour-soi*” (pengada yang sadar).

Lihat Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1962

Lihat Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, (New York: New American Library, 1975), hlm. 11.

²⁰ Sebagaimana juga filsafat eksistensialisme yang dikatakan sebagai gejala atau simtom dan bukan pemecahan persoalan eksistensial, sastra eksistensial dapat pula disebut sebagai sastra simtomatis. Hasil-hasil sastra simtomatis membuat orang sadar akan kondisi kemanusiaan kita sekarang, tidak mungkin hanya dengan perubahan dalam pikiran-pikiran abstrak. Krisis kita sekarang jauh lebih total dari itu. Masalah kehidupan kota metropolitan kita, kemiskinan, ketiadaan-daya bagi golongan di bawah, kelimpah-ruahan golongan atas masyarakat, semuanya mempunyai dimensi total. Perubahan sektoral dalam masyarakat, apalagi sektor pemikiran abstrak, tidak akan memadai. Keputusasaan sebagai hal yang sering nampak dalam sastra eksistensial, jelas mempunyai sumbernya pada realitas sosial yang paling konkret, ditangkap secara filsafat.

perumusan abstrak dan teoritis, dan penolakan usaha untuk menciptakan gambaran dunia dengan intelek murni merupakan ciri khas gerakan eksistensialis.

Gerakan majemuk, dan baik pemikir ateis seperti Sartre, maupun teis seperti Jaspers dan orang-orang Kristen sejati seperti Kierkegaard²¹, Blondel, Marcel dan para teolog Barth Reinhild Niebuhr, dan Karl Rahner dapat digolongkan “eksistensialis”²². Pemikir Kristen, seperti Marcel dan Barth, mendasarkan agama pada pengalaman manusia sehari-hari, dimana ia mengalami kebutuhan untuk “yang transenden”. Pengalaman itu mendorong manusia untuk menemukan secara pribadi bukan “konsep Allah” – yaitu “deus philosophorum”, melainkan Allah yang hidup yang mewahyukan diri kepada Abraham, Musa, dan Yesus. Sikap para eksistensialis Kristen terhadap hubungan antara filsafat dan agama juga berbeda-beda.

Filsuf Marcel menghadapi misteri kehidupan seperti penderitaan, kebahagiaan dan kematian dengan pengalaman iman. Menurut dia, pendekatan itu lebih konsisten dengan fenomena-fenomena itu daripada metode Sartre yang “mempermasalahkan” pengalaman itu.

Dari pihak lain, teolog Barth berpendapat bahwa Allah yang menampakkan diri dalam Kitab Suci adalah realitas yang merupakan jalan keluar dari krisis-krisis eksistensialis, dan filsafat dicelanya sebagai pembimbing yang kurang mampu menolong manusia mencapai kebenaran.

Sikap Barth yang sangat membatasi kegunaan filsafat itu mengingatkan kita pada pandangan Ibnu Taimiyya dan Ibnu Hazm di dunia Islam²³. Jelaslah hubungan filsafat dan agama masih dibahas dan diperhitungkan dalam uraian para pemikir modern. Masalah itu bukan “masalah modern” dan bukan masalah yang

²¹ Kalau Kierkegaard menyatakan *Becoming a Christian* (bagaimana menjadi orang kristen yang baik, maka Sartre menyatakan *Man Fundamentally is desire to be God* (homo hominis deus), spes *Encapsuring* (Ada yang melingkupi). Lihat Gabriel Vahanian, *The Death of God*, (New York, George Bravilin, tt), him. 209, J.P. Sartre, *Being and Nothingness an Essay on Phenomenological ontology*, him. 566.

²² Kaum teolog sering mengatakan seperti Schleiermacher bahwa faham-faham filsafat tentang Allah hanya merupakan duplikat yang pudar saja dari Allah sebagaimana ia dihayati manusia dalam iman dan agama. Yang direnungkan filsafat ialah “Gott an sich” (Allah dalam diri-Nya sendiri), tapi yang dihayati oleh manusia beragama ialah “Gott fur mich” (Allah bagiku), Allah yang elibatkan diri demi penyelamatanku.

²³ Masalah tersebut disebut masalah perenial yang artinya selalu terus menerus ada.

bisa diabaikan pada masa kini. Tetapi hubungan itu merupakan “masalah abadi”, yang selalu harus dihadapi setiap penganut agama yang tidak menolak usaha dan hasil inteleknya, dan juga harus dihadapi setiap filsuf yang mengakui pengalaman religius manusia sebagai salah satu faktor realitas²⁴.

Penutup

Kesimpulan manakah yang bisa kita ambil dari pembahasan ini? Pertama-tama apakah ada suatu filsafat yang bisa diberi nama “filsafat Kristen” atau filsafat Islam? Kalau yang dimaksud adalah suatu sistem filsafat yang secara ekslusif dianggap filsafat resmi kedua agama itu, kita harus menjawab secara negatif. Sistem Neoplatonis dengan Farabi dan Ibnu Sina, sistem Aristoteles murni dengan Ibnu Rusyd, hikmatul isyraq dengan Suhrawardi dan Mulla Sadra, dengan teosofinya.

Sama halnya dengan golongan Kristen, Agustinus dan Bapa-bapa Kristen lain – terutama di daerah-daerah timur – dan sejumlah skolastik Eropa menguraikan ajaran Kristen dalam rangka *neoplatonisme*. Aquinas dan pengikutnya, khususnya dalam tradisi Katolik menggunakan filsafat Aristoteles yang diperkembangkan dan disesuaikan dengan ajaran Kristen. Pada abad ke-19, para pemikir Protestan sering menggunakan sumbangan Kant dan Schleiermacher sebagai dasar filosofis untuk rumusan Kristen, dan pada masa kini pemikiran Kristen, Protestan maupun Katolik sangat dipengaruhi oleh para filsuf eksistensialis.

²⁴ Karena itu menurut pendapat penulis dari karya Abu al-Walid ibn Rusyd, *I'ashl al-Maqal fi baika al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, edisi Muhammad 'Imarah, Dar al Ma'arif, Cairo, 76, masih sangat aktual dan relevan dalam membicarakan hubungan filsafat dan agama.

DAFTAR BACAAN

- A Robert Capanigri, *A History of Western Philosophy*, London: University of Notredame Press, tt.
- A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Cambridge at the University Press.
- Abagnano, Nicola, "Existentialism", *The New Encyclopedia Britannica*, VII, p. 73 – 79, Chicago, William Benton Publisher, 1973.
- Abu al-Walid ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal fi ma baika al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, edisi Muhammad 'Imarah, Dar al Ma'arif, Cairo, 1976.
- Ali Mudhofir, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Allen, El., *Existentialist Within*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- Charterjee, Margaret, *The Existentialist Outlook*, New York: Orient Longmant, Ltd., 1970.
- Coplestan, *A History of Philosophy*, Garden City, 1982.
- Dagobert D. Runnes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield, Adam & Co, 1978.
- David Kalb (ed), Hegelian Philosophy of Religion and Eckhantian Mysticism dalam *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, New York: State University of New York Press, 1992.
- F.E. Peters, *Islamic Philosophical Theology*, Al Bany, 1979.
- Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958.
- Fuad Hasan, *Kita dan Kami Suatu Analisa Tentang Modus Dasar Kebersamaan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Gabriel Vahanian, *The Death of God*, New York: George Bravilen, tt.
- Ibnu Rusy, "Fasl al-Maqal wa Taqrir ma Bain al-Syari'ah wal Hikmah min al-ittishal", *On The Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1976.
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavana, 1987.

DAFTAR BACAAN

- A Robert Capanigri, *A History of Western Philosophy*, London: University of Notre Dame Press, tt.
- A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, Cambridge at the University Press.
- Abagnano, Nicola, "Existentialism", *The New Encyclopedia Britannica*, VII, p. 73 – 79, Chicago, William Benton Publisher, 1973.
- Abu al-Walid ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal fi ma baika al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, edisi Muhammad 'Imarah, Dar al Ma'arif, Cairo, 1976.
- Ali Mudhofir, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Allen, El., *Existentialist Within*, London, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- Chatterjee, Margaret, *The Existentialist Outlook*, New York: Orient Longman, Ltd., 1970.
- Coplestan, *A History of Philosophy*, Garden City, 1982.
- Dagobert D. Runnes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield, Adam & Co, 1978.
- David Kalb (ed), Hegelian Philosophy of Religion and Eckhantian Mysticism dalam *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, New York: State University of New York Press, 1992.
- F.E. Peters, *Islamic Philosophical Theology*, Al Bany, 1979.
- Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam*, London, 1958.
- Fuad Hasan, *Kita dan Kami Suatu Analisa Tentang Modus Dasar Kebersamaan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Gabriel Vahanian, *The Death of God*, New York: George Bravil, tt.
- Ibnu Rusy, "Fasl al-Maqal wa Taqrir ma Bain al-Syari'ah wal Hikmah min al-ittishal", *On The Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1976.
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavana, 1987.

Nourman Jr., M. Elmo, *The New Dictionary of Existentialism*, New Jersey: The Citadel Press, 1972.

Omoregbe, Joseph, *The Positive and The Negative Aspects of Jean Paul Sartre's Conception of Human Freedom*, A Doctoral Dissertation.

Paul Tillich, *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1962.

Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy*, New York: Barnes & Noble Books, 1981.

Roger Scmitan, *From Descartes to Wittgenstein*, Routledge R Kegan Paul: Newtown, 1984.

Sami S Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophical Study of Ibn Tufayl's Hayy bin Yaqzan*, Leidem, E.J. Brill, 1994.

Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New York: New American Library, 1975.







STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA