

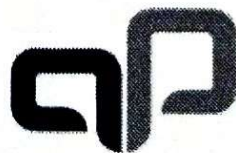
Fenomenologi
MAX SCHELER
Tentang Manusia
Disorot Menurut Islam

MUKHLIS LATIF



MUKHLIS LATIF

FENOMENOLOGI MAX SCHELER
TENTANG MANUSIA
(Disorot Menurut Islam)



Alauddin University Press

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang:

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

All Rights Reserved

**FENOMENOLOGI MAX SCHELER TENTANG MANUSIA
(Disorot Menurut Islam)**

Penulis:

Mukhlis Latif

Editor:

Marheani Saleh

Cetakan: I 2014

v + 120 halaman, 14 cm x 21 cm

ISBN : 978-602-328-028-5

Alauddin University Press

Kampus I : Jalan Sultan Alauddin No. 63 Makassar

Kampus II : Jalan Sultan Alauddin No. 36 Samata – Gowa

SAMBUTAN REKTOR

Jika engkau ingin meng"abadi", maka tinggalkanlah "Legacy"

Ungkapan di atas memberi gambaran bahwa setiap manusia hendaknya selalu melahirkan karya terbaiknya untuk dipersembahkan kepada umat. Karya itu akan menjadi sebuah *legacy* yang akan selalu diingat dan dikenang, bahkan diabadikan dalam catatan sejarah peradaban anak manusia. Jutaan bahkan milyaran anak manusia telah dan akan lahir di permukaan dunia ini, namun tidak semua mampu mencatatkan dirinya dalam kelindan sejarah yang "menyejarah". Hanya sebagian kecil anak manusia yang mampu menghadirkan dan meng"abadi"kan dirinya dalam garis lingkaran lintasan sejarah.

Dalam bingkai dan konstruksi emosional, manusia pada hakikatnya ingin abadi. Itulah sebabnya manusia ingin selalu mengabadikan momentum penting dalam ruang dan waktu yang senantiasa berubah. Mereka membuat gambar, foto, lukisan, dan sejenisnya yang seakan-akan berkeinginan menyetop waktu yang senantiasa berubah. Demikian pula aktivitas manusia membangun monumen bersejarah tidak lain tujuannya untuk mengabadikan sebuah peristiwa penting dalam sejarah peradaban manusia, bahkan Khairil Anwar berkata: "*Aku ingin hidup seribu tahun lagi*".

Karya akademik pada hakikatnya merupakan sebuah monumen penting dalam kehidupan yang dapat menjadi *legacy*. Karya itu dapat dinikmati oleh siapa saja yang cinta terhadap pengetahuan. Karya akademik bukan sekadar sebuah tulisan yang menjadi hiasan di dalam rak, lemari atau ruang baca, tetapi dia mampu melahirkan perubahan dan memberikan pencerahan kepada manusia. Terlebih

dalam perspektif eskatologis, karya akademik dapat menjadi amal jariah di "alam sana".

Atas dasar kesadaran itulah, maka program Gerakan Seribu Buku (GSB) ini dilaksanakan, dengan harapan setiap dosen mampu melahirkan "*legacy*" dalam catatan kehidupannya berupa karya tulis yang dipublikasikan. Gerakan ini diharapkan menjadi "*trigger*" untuk melahirkan karya-karya berikutnya.

Saya merasa gembira bahwa dosen UIN Alauddin tidak saja mampu berorasi di atas mimbar, tetapi juga dapat menuangkan gagasan, ide, dan pikirannya dalam bentuk tulisan. Hingga periode akhir masa jabatan saya sebagai Rektor, program GSB ini telah tuntas dilaksanakan. Itu artinya, hingga saat ini tidak kurang dari 1000 buah karya akademik telah dipublikasikan oleh para dosen UIN Alauddin Makassar. Fakta ini harus diapresiasi dan menjadi catatan penting bagi pejabat (Rektor) berikutnya.

Karya tulis merupakan perbendaharaan terbesar di dunia akademik. Hanya dengan budaya menulis dan membaca, maka dunia akademik menjadi hidup, bahkan al-Quran mengisyaratkan bahwa lahir dan hadirnya pengetahuan serta peradaban harus diawali dengan budaya "*iqra/baca*" dan "*al-qalam/pena*". Karena itulah, UIN sebagai kampus peradaban harus menjadi pioneer dari tradisi literasi ini, sebab rendahnya budaya "baca-tulis" pada suatu bangsa atau sebuah kampus mengindikasikan lemahnya kesadaran terhadap eksistensi diri, alam, dan Tuhan.

Samata, 2 Oktober 2014
Rektor,

Prof. Dr. H. A. Qadir Gassing, HT, MS

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR.....	iii
Daftar Isi	v
BAB I. POTRET DAN PROFIL PEMIKIRAN MAX SCHELER.....	1
A. Riwayat Hidup Max Scheler	1
B. Latar Belakang Filsafatnya	4
C. Sistem Pemikirannya.....	9
D. Pokok-pokok Filsafat	12
BAB II. FILSAFAT FENOMENOLOGI.....	17
A. Definisi Fenomenologi.....	17
B. Tokoh-tokoh fenomenologi dan karyanya	19
C. Fenomenologi sebagai Metode	23
D. Fenomenologi sebagai Ajaran.....	34
BAB III. MANUSIA SEBAGAI OBJEK FILSAFAT ..	45
A. Hakikat dan Asal Kejadian Manusia	45
B. Tujuan Hidup Manusia.....	56
C. Kekhususan pandangan Max Scheler tentang manusia	57
BAB IV SOROTAN ISLAM TERHADAP PANDANGAN MAX SCHELER.....	71
A. Dari Sudut Pemikirannya.....	71
B. Pandangannya tentang Eksistensi dan Asal-Usul Kejadian Manusia	74
C. Tujuan Hidup Manusia.....	98
BAB V PENUTUP	111
A. Kesimpulan	111
B. Saran-saran	112

DAFTAR PUSTAKA	106
BIODATA PENULIS	123

BAB I

POTRET DAN PROFIL PEMIKIRAN MAX SCHELER

A. *Riwayat Hidup Max Scheler*

1. Kelahiran dan asal usulnya

Max Scheler adalah seorang filosof yang namanya terkenal di Jerman pada abad XX, terutama menyangkut pemikirannya tentang manusia. Beliau dilahirkan pada tanggal 22 Agustus 1874 di Munich, ibu kota Bayern di Jerman Selatan, sebuah kota yang penduduknya mayoritas beragama Katholik.¹ Beliau meninggal dunia di Frankfurt pada tanggal 19 Mei 1928.²

Ayah Max Scheler adalah seorang penganut agama Protestan, dan telah mengarang banyak buku tentang hukum dan ajaran-ajaran Protestan sebagaimana yang dibawah oleh para pendeta dari kota Coburg di Bavaria.³ Ibunya juga berasal dari keluarga Protestan, dan di dalam keluarganya sering terjadi pertentangan antara paham keagamaan dengan paham kebudayaan.⁴

2. Pendidikan.

Ketika Max Scheler berumur 15 tahun, ia masih duduk di bangku sekolah menengah di Munich, sejak itu ia

¹John Niemeyer findlay, "Scheler, Max", *Encyclopaedia Britannica*. Vol. 20, 1965, h. 60.

²Marvin Farber, "Scheler,....., Max". *Encyclopedia Americana*, Vol. 24, 1977, h. 345.

³Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, Vol. 7 (New York : Macmillan Publishing Co., Inc, & Free Press, 1972, h. 302.

⁴Lewis A. Coser, "Scheler, Max", dalam David L. Sills, *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13 (New York : The Macmillan Company & Tehe Free Press, 1972), h. 39.

masuk sebagai anggota gereja.⁵ Ia juga belajar di berbagai kota seperti Munich, Jena dan Berlin. Pada tahun 1897, ia memperoleh gelar doktor dibawah bimbingan Rudolf Eucken di Jena. Judul disertasinya adalah " *Beitrage Zur Feststellung Der Beziehungen Zwischen Den Logischen Und Ethischen Prinzipien* (Sumbangan Pikiran Untuk Menetapkan Hubungan Antara Prinsip-Prinsip Logis dan Etis).⁶ Walaupun pada mulanya Max Scheler adalah murid dari pengikut Kant dan Eucken, namun kemudian ia menjadi anggota sekolah Husserli, yang terdiri dari kaum fenomenologi.⁷

Keterangan ini menunjukkan bahwa rupanya perjalanan pendidikan Scheler secara formal tidak terlalu menonjol. Namun pemikiran filosofisnya yang sangat berpengaruh itu, muncul karena pengaruh pengalamannya. Oleh karenanya, berikut ini akan dipaparkan pengalamannya.

3. Pengalamannya

Max Scheler adalah orang yang banyak mengalami tekanan batin. Ia telah mendapat banyak sorotan dari teman-temannya mengenai perjalanan kehidupannya. Pada tahun 1889, Scheler menjadi pemeluk agama Katholik, akan tetapi sembilan tahun kemudian, ia meninggalkan gereja Katholik akibat keinginannya untuk kawin dengan seorang janda, tetapi tidak dapat dilaksanakan karena peraturan gereja tidak mengizinkan perkawinan serupa itu. Empat tahun setelah memperoleh gelar doktor, ia diangkat sebagai

⁵K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 105.

⁶K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 105.

⁷Albert E. Avey. *Handbook in The History of Philosophy* (2nd ed.; New York: Barnes & Noble Inc, 1961), h. 258.

dosen di suatu universitas di Jena. Akan tetapi tidak lama kemudian, ia pindah ke Munich dan mendapat jawaban yang sama di sana. Di Munich, ia bercerai dengan istrinya yang pertama, karena perceraian itu, maka ia di hadapkan ke pengadilan dan hal itu menarik perhatian orang, sehingga ia kemudian dipecat dari jabatannya sebagai dosen.⁸ Akibat dari semua itu, ia memutuskan untuk pindah ke Berlin dan menjadi penulis. Di sanalah ia mulai menyusun kerangka terbaru dalam bidang pemikirannya.⁹ Ketika perang dunia I meletus, peristiwa itu merupakan sesuatu yang sangat mengesankan bagi Scheler, karena ia ditolak ketika melamar menjadi tentara karena alasan medis. Akan tetapi sebagai orang yang penuh semangat, ia mencari jalan lain untuk berbakti kepada bangsanya. Pada saat yang rawan itu, ia menjadi pemimpin intelektual melalui ceramah-ceramah dan menulis berbagai artikel yang mengangkat kehebatan bangsa Jerman.¹⁰ Di samping itu, ia dipercaya pula oleh pemerintah Jerman untuk menjadi diplomat pada kantor diplomat asing Jerman.¹¹

Pada tahun 1916, ia melakukan pertobatan dengan kembali ke gereja, dan beberapa waktu lamanya ia berada di biara rahib-rahib Benediktin di Beuron.¹² Kemudian pada tahun 1919, ia diangkat sebagai professor di Universitas Cologne dalam bidang filsafat dan sosiologi.¹³ Setahun

⁸K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 105.

⁹Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

¹⁰K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 107.

¹¹Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

¹²K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 107.

¹³Lewis A. Coser, "Scheler, Max", dalam David L. Sills, *International Encyclopedia of the social Sciences*, H. 39.

kemudian, ia mulai mengecam kengerian peperangan.¹⁴ Pada tahun 1922, ia kembali memutuskan hubungan dengan gereja, karena Scheler tidak merasa senang pada dogmatisme yang terdapat di dalam gereja Katholik.¹⁵

Empat tahun sebelum kematiannya, yaitu pada tahun 1924, Scheler kembali mempengaruhi bangsanya untuk meninggalkan gereja Katholik, agar menjadi bangsa yang berpaham Anthropologi, dan cenderung kepada pantheisme dan vitalisme. Pada waktu itu, hal yang menarik baginya adalah ilmu alam. Pada tahun 1928, ia dipanggil ke Frankfurt untuk menjadi dosen, tetapi sebelum tugas itu dilaksanakannya, ia meninggal dunia.¹⁶

B. Latar Belakang Filsafatnya

Pemikiran Max Scheler sebagai seorang filosof, tentu saja tidak mungkin muncul tanpa adanya pengaruh dari luar dirinya. Ia telah mendapat inspirasi dari berbagai pemikiran yang berkembang pada situasi keagamaan dan perkembangan keadaan masyarakat pada masanya.

1. Perkembangan kehidupan keagamaan pada masa Max Scheler

Yusuf Karam menyatakan sebagai berikut:

... وتتخلص في فوز المسيحيه وانتشار عقاؤها: فإن المسحية تؤيد حياة أجلة تنسى
البشر الحياة الحقّة وتؤكد وجود إله هالق يحسب النفس الخالد¹⁷

Keterangan ini menunjukkan, bahwa di Eropa khususnya di Jerman, semakin hari agama Kristen semakin

¹⁴Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

¹⁵K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 108.

¹⁶Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

¹⁷Yusuf Karam, *Terikbu Al-Falsafati a1-Haditsah* (Cet. IV; Cairo Dar al-Ma arif, 1966), h. 409.

mendominasi cara hidup masyarakat, yang mengakibatkan masyarakat dewasa itu semakin terbius oleh dogmatisme gereja. Mereka dihadapkan kepada suatu sikap yang tidak memperhatikan nilai-nilai keduniaan dengan persiapan kehidupan akhirat. Dengan melihat kenyataan tersebut, dapat dikatakan bahwa cara Scheler berfilsafat adalah berusaha melahirkan konsep baru dengan perhatian utama kepada etika dan agama. Scheler mengakui adanya kebenaran objektif yang dicetuskan oleh para orang-orang suci gereja. Itulah sebabnya, mengapa dalam filsafat agamanya, Scheler mempertahankan paham atheisme, serta menyatakan perlunya hubungan antara agama dengan etika.¹⁸

Thomas E. Wren mengatakan bahwa dalam konsepsi pemikiran Scheler, ia banyak menentang pemikiran-pemikiran yang tidak ada hubungannya dengan paham Katholik.¹⁹ Sehubungan dengan itu, maka dalam salah satu sumber diperoleh keterangan bahwa konsepsi kefilsafatan beliau bercampur baur dengan ajaran agama Katholik.²⁰

Oleh karena itu, berdasarkan keterangan di atas, dapat dikatakan bahwa karena pengaruh kehidupan agama yang mendominasi cara hidup masyarakat Jerman pada waktu itu yang menyebabkan munculnya Scheler sebagai seorang Filosof.

2. Situasi masyarakat pada masa Max Scheler.

Situasi masyarakat pada masa Scheler, berada dalam pergolakan perang, sehingga masyarakat Jerman dewasa itu

¹⁸Albert E. Avey. *Handbook in the History Of Philosophy*, h. 258.

¹⁹Thomas E. Wren, "Scheler, max", dalam *Grolier Academic Encyclopedia*, Vol. 17 (t.t. ; Grolier International, 1983), h. 118 – 119.

²⁰Lewis A. Coser, " Scheler, Max", dalam David L. Sills, *International Encyclopedia of the Sicial Sciences*, h. 40.

terpengaruhi oleh kesibukan-kesibukan perang itu. Situasi seperti inilah yang menyebabkan Scheler tampil sebagai seorang yang penuh semangat melihat bangsanya yang hebat akibat perang.²¹ Akan tetapi karena pengaruh agama yang sering mewarnai pemikirannya, maka pada tahun 1920. Ia telah menyangkal kengerian perang dengan mempengaruhi bangsanya agar supaya berpaham Katholik.²²

3. Pemikiran yang berkembang pada masa Max Scheler.

Pada masa Scheler, telah berkembang beberapa aliran pemikiran, ada yang ditentang adapula yang diterima sebagai metode dalam berpikir antara lain:

a. Pemikiran yang diterima

1) Pemikiran Rudolf Eucken

Rudolf Eucken adalah filosof yang di landasi oleh pemikiran akan perlunya pemikiran pembaharuan budaya. Pemikiran ini mempengaruhi pemikir-pemikir lain seperti Spranger dan Scheler.²³ Kemudian menurut N. Drijarkara S. J. bahwa pada mulanya Scheler menerima pengaruh dari guru besarnya yaitu Eucken, sehingga sejak dari semula ia menentang idealisme dan rasionalisme yang merajalela dalam dunia filsafat dewasa itu. Pengaruh itu pula, maka Scheler mengagumi filosof Kristen zaman dahulu, yaitu Augustinus. Dalam pandangan

²¹Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

²²Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

²³Albert E. Avey. *Handbook in the History of Philosophy*, h. 240.

Scheler, Agustinus adalah seorang teoritikus yang terbesar tentang cinta.²⁴

2) Fenomenologi Edmund Husserll

K. Bertens mengemukakan bahwa hubungan Scheler dengan fenomenologi pantas diselidiki lebih mendalam. Dalam aliran fenomenologi, Scheler dianggap sebagai tokoh kedua sesudah Husserll, pendiri fenomenologi.²⁵ Sementara itu, N. Drijarkara S. J menilai bahwa Scheler bergulat beberapa tahun lamanya untuk mencari metode yang tepat baginya. Akan tetapi tabiat manusia seperti Scheler sukar menemukan andai kata tidak ada orang lain seperti Husserll. Pada tahun 1901, Scheler mulai berkenalan dengan buku Husserll, dan ketika dirasakan sudah mendalam pemahamannya akibat inspirasi buku itu, maka ia mulai merenung dan memantapkan jalannya sendiri, sehingga nanti pada tahun 1913, ia mulai lagi mengarang. Sejak itu sampai akhir hayatnya, pemikiran Scheler mengalir terus keluar sehingga kekayaan pemikirannya itu sangat mengagumkan.²⁶

Kemudian dari sumber lain diperoleh keterangan bahwa sekalipun Scheler mendapat pengaruh dari disiplin ilmu Rudolf Eucken dan menjadi pengikut Kant, akan tetapi karena Scheler bertabiat selalu ingin mencari yang lebih baik, maka ia berhasil menemukan metode fenomenologi dari Edmund Husserll, yang kemudian dijadikannya

²⁴Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat* (Jakarta: Pembangunan, 1978), h.

²⁵K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 108-109.

²⁶N. Drijarkara S.J., *Percikan Filsafat*, h. 131.

sebagai cara khusus untuk menganalisa masalah-masalah etika, agama dan sosial.²⁷

Selanjutnya Drijarkara S. J. menyatakan bahwa jika seandainya Scheler sejak dahulu mencari metode, kemudian menemukan metode itu dalam fenomenologi, maka sejak itu, ia akan menentang pemikiran filosofis yang merajalela dalam dunia filsafat dewasa itu, yang dikuasai oleh aliran positivisme, materialisme dan rasionalisme, yang menggunakan cara berpikir matematik, dengan penilaian bahwa semua kebenaran harus didapat berdasarkan ukuran ilmu pasti dan alam dengan tidak menghargai pemikiran spekulatif. Dengan demikian, menyebabkan para filosof bermunculan mengadakan reaksi, diantaranya Frans Brentano yang menghasilkan murid seperti Husserl dan Trendeleburg yang mejadi guru Diltey, Eucken dan kemudian Scheler.²⁸

b. Pemikiran-pemikiran yang di tentang.

Sekalipun banyak aliran dan pemikiran yang muncul pada zaman Scheler, namun pada bagian ini hanya akan disinggung materialisme dan idealisme, yang merupakan dua aliran yang paling menonjol dikritik oleh Scheler.

1) Materialisme

Meterialisme memandang manusia sebagai makhluk jasmani belaka, manusia sebagai makhluk rohania tidaklah berharga.²⁹

²⁷Scheler...Max dalam *The Word university Encyclopedia, Unabridged*, Vol. X (Washington: Publisher Company, Inc., 1965), h. 4495.

²⁸Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 134-135.

²⁹N. Drijarkara S.J., *Filsafat Manusia* (Jogjakarta :Yayasan Kanisius, 1978), h. 11.

2) Idealisme

Pandangan idealisme tentang manusia sangat kontradiksi dengan pandangan materialisme. Manusia dalam pandangan idealisme adalah sebagai makhluk rohani belaka, manusia sebagai makhluk jasmani, tidak ada.³⁰

Kedua pemikiran tersebut tidak riil, karena tidak mampu menganalisa wujud manusia sebagai makhluk yang mempunyai kesatuan antara jasmani dan rohani. Maka kemudian tampillah Max Scheler dengan metodenya yang dikenal dengan fenomenologi.³¹

C. Sistem Pemikirannya

Telah di kemukakan dalam uraian-uraian terdahulu bahwa Scheler banyak mengambil pelajaran dari Eucken dan fenomenologi Husserl. Akan tetapi sepanjang perjalanan pemikiran Scheler tidak nampak bahwa ia berpengaruh sepenuhnya oleh kedua orang tersebut, Scheler berpikir dengan caranya sendiri. K. Bertens mengatakan bahwa Scheler sangat mengagumi Eucken, dan hal itu kelihatan dengan jelas dalam karya-karyanya pada masa mudanya, sampai pada karya-karyanya yang kemudian, sekalipun tidak begitu menyolok.³²

Selanjutnya Harun Hadiwijono mengemukakan bahwa Scheler telah meninggalkan kesan yang mendalam karena ia mempunyai cara yang orisinal dalam mengemukakan dan mengelompokkan gagasan-gagasan Husserl yang selalu di- pengaruhi oleh seluruh perasaan

³⁰N. Drijarkara S.J., *Filsafat Manusia*, h. 12.

³¹Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 112.

³²Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, h. 105.

pribadinya.³³ Metode fenomenologi yang diterapkan dalam karya-karyanya nampaknya berbeda dengan Husserl. Scheler adalah seorang yang realis, yang memusatkan perhatiannya kepada kenyataan dan hidup yang konkrit,³⁴ sedangkan Husserl lebih menonjolkan idealisme dari pada ide yang realistis.³⁵ Dengan kata lain, kedua tokoh tersebut di atas adalah pemikir spekulatif, namun spekulasi di antara keduanya berbeda, karena Scheler menonjolkan realistik yang non-rasional, sedangkan Husserl menonjolkan idealistik rasional. Harun Hadiwijono menyatakan bahwa Scheler mengutamakan unsur-unsur yang non-rasional dari pengalaman manusia berbeda dengan Husserl yang menonjolkan rasional murni.³⁶ Tulisannya banyak sekali yang bersifat deskriptif dan sugestif yang muncul dari cara berpikirnya yang sukar dipahami karena kehalusan perasaannya dalam cara berpikir, misalnya rasa cinta, rasa simpati, rasa suka, menyesal, rasa dendam dan rasa riang.³⁷ Berpikir dan merasa tidak dapat dipisahkan dari seseorang yang ingin berfilsafat. Demikian menurut pendapat Scheler.³⁸

Dengan demikian, hal tersebut menunjukkan bahwa sistem pemikiran Scheler adalah bersifat fenomenologi yang menonjolkan realitas non-rasional yang terpadu dalam seluruh perasaannya, seperti rasa cinta, rasa riang, dan rasa

³³Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*. 1 dan 2. (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1980), h. 145.

³⁴Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 145.

³⁵ Paul S Baut, "Max Scheler: *Kehidupan Manusia*". Dalam Martin Sardy (red.). *Kapita Selekt Masalah –Masalah Filsafat* (Bandung: Alumni, 1983), h. 89.

³⁶ Paul S Baut, "Max Scheler: *Kehidupan Manusia*, h. 89.

³⁷ Peter Koestenbaum, "Scheler, Max", dalam Paul Edwards (Ed) *The Encyclopedia Of Philosophy*, h. 302.

³⁸ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 136-137.

duka, sehingga dengan sistematika pemikirannya itu, menyebabkan Scheler tidak satu, dua atau tiga kali bersifat kurang kritis, dimana dalam karangan-karangannya terdapat hal-hal yang bertentangan, misalnya dalil-dalil yang dulu diyakini, dibuang karena tidak sesuai dengan cara hidupnya yang baru.³⁹ Dengan dasar semua itu dapatlah disimpulkan bahwa sepanjang perjalanan pemikiran Max Scheler telah sampai kepada dua periode yang kontradiktif.

1. Filosof yang agamis.

Hal ini terbukti ketika ia memadukan pandangan filsafatnya dengan pandangan agama yang ia anut. Sikap ini terlihat dalam konsepsinya tentang manusia yang mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang terdiri dari jiwa dan badan. Disamping itu, manusia adalah makhluk yang bersujud dan mencari Tuhan, manusia adalah wahyu Tuhan dalam kehidupan dunia ini, ia mempunyai gerak abadi yang menuju ke atas.

2. Humanis panteistis

Periode terakhir atau periode menjelang kematiannya, pemikirannya tentang manusia berubah dengan pandangan bahwa manusia adalah makhluk yang hidup badani dengan tidak mengakui adanya kekuatan suci yang memberi hidup terhadap diri manusia, manusia sebagai makhluk rohani tidak berharga atau tidak berarti. Sekalipun ia mengakui adanya jiwa, tetapi dianggap tidak berfungsi, karena jiwa itu hidup karena ia ada dalam diri manusia dan lebih keras lagi, ia mengatakan bahwa Tuhan itu tumbuh dalam diri manusia dalam arti Tuhan menjadi Tuhan karena ia ada dalam diri manusia dan adanya itu, sama sekali tidak berfungsi.

³⁹ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 134.

D. Pokok-Pokok Filsafatnya

Max Scheler adalah filsuf yang terkenal dari aliran fenomenologi Husserl. Dia dilahirkan di Munchen tahun 1874, mendapat gelar doctor pada tahun 1897 di bawah bimbingan filsuf Rudolf Eucken. Setelah tersohor karena karangan-karangannya, maka pada tahun 1928, dia dipanggil ke Frankrut untuk menjadi guru besar. Akan tetapi sebelum mulai tugasnya, dia sudah meninggal dunia, demikianlah secara singkat riwayat hidup Max Scheler.⁴⁰

Max Scheler menggunakan metode Husserll dalam filsafatnya dan tidak berusaha untuk menganalisa dan menerangkan lebih jauh tentang suatu obyek dan gejala-gejalanya. Bagi Scheler, fenomenologi merupakan "jalan keluar" ketidakpuasannya atas logisisme-transendentalis Immanuel Kant dan psikologisme empiris.

Max Scheler berpikir dengan seluruh hati dan jiwanya. Orang seperti Scheler sebetulnya niscaya hanya bisa berpikir secara fenomenologi. Artinya bagi manusia dengan tabiat semacam itu, cara berpikir yang sesuai ialah terjun dan menenggelamkan diri dalam pengalaman yang kongkrit. Bagi Scheler, yang terutama bukanlah pikiran, yang terutama ialah perbuatan. Berbuat, sekali lagi berbuat, mengalami dan merasakan, itulah dan disitulah letak pengertian menurut Scheler.⁴¹

Max Scheler adalah orang yang sangat mengagumi pemikiran Husserll tentang fenomenologi. Pada awalnya ia memang tidak setuju dan menentang seluruh aliran-aliran filsafat pada waktu itu, tentunya juga dengan metodenya. Buktinya, dari sekian lama ia mencari metode sendiri dan pada akhirnya ia menemukan metode yang menurutnya

⁴⁰ A. Sudiarja Dkk. *Karya Lengkap Diyarkarya* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2006), h. 1341.

⁴¹ A. Sudiarja Dkk. *Karya Lengkap Diyarkarya*, h. 1343.

baik. Metode tersebut adalah metode yang dibawa oleh Husserll yaitu metode fenomenologi.

Scheler mendasarkan metode fenomenologinya kepada hati dan perasaan. Maksudnya, untuk menggapai kebenaran hakiki, manusia harus berinteraksi dengan objek sebagaimana teori Husserll. Namun ketika manusia menghadapi fenomena, yang tampak sebagai kebenaran adalah sesuatu yang tampak pada hati dan perasaan. Mungkin Scheler tergila-gila dengan cinta atau terjerat virus-cinta. sehingga dalam menghadapi fenomena, ia menghadapinya dengan cinta.⁴²

Selain itu, Scheler menambahkan sesuatu di metode fenomenologi Husserll. Inilah di antara yang menjadi ciri khas metode Scheler. Scheler mengatakan manusia harus menahan segala sesuatu atau pengakuan dalam menghadapi realita. Manusia harus melepaskan diri kecenderungan ia atau tidak, begini atau begitu. Sehingga yang tersisa hanyalah realitas dari fenomena itu sendiri.

Selanjutnya, tidak hanya melepaskan dari apa yang telah dijabarkan di atas. Manusia juga harus melepaskan dirinya sendiri dari diri sendiri dan ikatan yang bersifat kegemaran, kesenangan dan terutama dari belenggu hidup yang rendah. Dalam hal ini, Scheler tampak sebagai orang yang bijaksana. Karena ia menyarankan untuk melakukan sesuatu yang terpuji seperti jangan sombong, rendah hati dan lain sebagainya.

K. Bertens mengatakan bahwa untuk memaparkan aspek pokok pemikiran filosofis Max Scheler, maka akan dikemukakan konsepsinya yang setidaknya dibagi kepada tiga

⁴²Driyarkara, *Esai-Esai Falsafah Pemikiran Yang Terlibat Penuh Dalam Perjuangan Bangsaanya* (Jakarta: PT Kompas, PT Gramedia, Kanisius dan Ordoserikat Jesus Provinsi Indonesia, 2006), h.

bagian besar, walaupun pembagian ini tidak dianggap mutlak.

1. Manusia

N. Drijarkara, S. J. mengatakan bahwa manusia menurut Max Scheler adalah makhluk yang mulia, karena manusia adalah makhluk yang berpikir, sedangkan makhluk selain manusia tidak punya daya pikir. Selain itu, manusia harus dipandang sebagai makhluk yang bersujud dan mencari Tuhan, karena ia mempunyai keabadian hidup yang menuju ke atas. Jelasnya dengan metode fenomenologinya, Scheler memandang manusia sebagai sesuatu yang tersusun dari unsur vital, indra dan *geist* (jiwa).⁴³ *Geist* adalah potensi terbesar dalam diri manusia yang memberi daya kepada organ-organ tubuh untuk berfungsi.⁴⁴

Dengan demikian, dapatlah dipahami bahwa manusia menurut Scheler adalah makhluk yang terdiri dari jiwa dan badan. Badan adalah unsur jasmani, sedangkan jiwa adalah unsur rohani yang memberi daya pikir dan rasa kepada manusia, sehingga manusia dapat membuktikan dirinya bahwa ia lebih mulia dari makhluk yang lain.

2. Nilai

Harun Hadiwijono mengatakan bahwa menurut Scheler, nilai adalah merupakan hal yang muncul dari perasaan emosi dengan getaran hati yang berdebar yang dapat dialami ketika berhadapan dengan pribadi. Nilai yang dimaksud dalam pemikiran ini tidak bisa diidentikkan dengan nilai ketika mendengar suara, melihat suatu peristiwa dan mencium sesuatu yang berbau, karena nilai-

⁴³ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 145.

⁴⁴ Paul S Baut, "Max Scheler: *Kehidupan Manusia*, h. 92.

nilai seperti itu adalah nilai-nilai yang selalu berubah menurut masing-masing orang yang menilainya, sedangkan nilai pribadi tidak berubah-ubah. Nilai pribadi itu ialah Tuhan.⁴⁵

Max Scheler mengatakan bahwa kebnilaian nilai itu mendahului pengalaman. Misalnya: apakah makanan tertentu enak atau tidak, harus kita coba dulu. Akan tetapi, bahwa "yang enak" merupakan sesuatu yang positif, sebuah nilai, dan bahwa yang bernilai "yang enak" dan bukan "yang enak" itu tidak perlu kita coba dulu. Begitu juga kejujuran, keadilan; bahwa kejujuran, keadilan sendiri merupakan sebuah nilai yang kita ketahui secara langsung begitu kita menyadari apa itu kejujuran dan keadilan.

Scheler percaya bahwa nilai itu tersusun dalam sebuah hubungan hierarki apriori. Hal ini harus ditemukan di dalam hakikat nilai itu sendiri, bahkan berlaku juga bagi nilai yang tidak kita ketahui. Dalam keseluruhan realitas, nilai hanya terdapat satu susunan hierarki yang menyusun seluruh nilai, masing-masing memiliki tempatnya sendiri-sendiri. Suatu nilai memiliki kedudukan lebih tinggi atau lebih rendah daripada yang lain. Menurut Max Scheler, kenyataan bahwa suatu nilai lebih tinggi daripada yang lain dapat dipahami dalam suatu tindakan pemahaman khusus terhadap nilai, yaitu dengan tindakan preferensi; suatu pemahaman akan tingkat tinggi dan rendahnya suatu nilai.

3. Filsafat agama.

Menurut K. Bertens, Scheler menolak anggapan atau pemikiran yang berusaha mengambil agama sebagai filsafat ataupun filsafat sebagai agama. Disamping itu, ia juga menolak pemikiran yang menjadikan agama dan filsafat

⁴⁵ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 145.

sebagai dua hal yang berdampingan, tapi tidak pernah bertemu. Scheler menilai bahwa agama dan filsafat di satu pihak berdiri sendiri dan tidak terpengaruh dari apa yang ada di luarnya. Ia mempunyai otonomi sendiri tetapi dilain pihak keduanya mempunyai kesatuan intern.⁴⁶

Pemikiran ini menunjukkan bahwa agama dan filsafat dapat dipadukan, di satu pihak dan di lain pihak tidak mungkin pemaduan itu dapat dilihat dalam pribadi yang berfilsafat, karena pada umumnya manusia yang berfilsafat adalah beragama. Di pihak lain dapat pula dipadukan ketika menganalisa unsur metafisika, namun filsafat dalam hal ini terbatas, dan di sinilah agama dan filsafat tidak mungkin dipadukan karena pemahaman tentang metafisika tidak mungkin dijadikan dasar yang fundamental dalam menerima kebenaran agama, sebab kebenaran agama hanya dapat diterima menurut kepercayaan agama, bukan kepercayaan filsafat. Hakikat agama tidak dapat diselami melalui filsafat, kecuali dengan agama.⁴⁷

⁴⁶ K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 115.

⁴⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 116.

BAB II

FILSAFAT FENOMENOLOGI

A. Definisi Fenomenologi

Istilah fenomenologi diperkenalkan oleh seorang filsuf dan matematikawan berkebangsaan Swiss-Jerman Johann Heinrich Lambert dalam bukunya "*Neues Organon*" yang diterbitkan pada 1764. Lambert memaknai istilah Yunani tersebut dengan pengertian "*The Setting forth or Articulation of What Shows It Self*" (pengaturan atau artikulasi dari apa yang menunjukkan dirinya). Ia menggunakan istilah ini untuk mengilustrasikan alam khayalan pengalaman manusia dalam upaya mengembangkan teori pengetahuan yang membedakan kebenaran dari kesalahan.¹ Immanuel Kant (1724-1804) dalam karya-karyanya juga dikenal menggunakan istilah-istilah tersebut untuk membedakan pengetahuan yang immanen (*noumena*) dan pengetahuan yang menggambarkan pengalaman manusia (*fenomena*). Namun dalam perkembangannya G.W.F. Hegel dan Edmind Husserls yang disebut-sebut sebagai peletak dasar-dasar fenomenologi.

Istilah fenomenologi telah lama digunakan, sejak Lambert yang sezaman dengan Kant, juga Hegel, sampai Peirce, dengan arti yang berbeda-beda. Pada era Lambert fenomenologi diartikan sebagai ilusi atas pengalaman.² Kata "fenomena" dalam bahasa Inggris disebut *phenomena* atau *phenomenon* secara etimologis berarti perwujudan, kejadian,

¹Rev. Emeka C. Ekeke & Chike Ekeopara, "Phenomenological Approach to The Study of Religion A Historical Perspective," *European Journal of Scientific Research*, Vol. 44, No. 2, 2010, h. 267.

²Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Cet. II, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 18.

atau gejala.³ Akan tetapi, pada medio abad XIX arti fenomenologi menjadi sinonim dengan fakta.⁴

Pertama kali pada tahun 1764, ia menggunakan istilah ini untuk merujuk pada hakikat ilusif pengalaman manusia dalam upaya untuk mengembangkan suatu teori pengetahuan yang membedakan kebenaran dari kesalahan. Akan tetapi mayoritas fenomenolog lebih cenderung mengatakan bahwa tokoh yang pertama kali menganggap fenomenologi sebagai sebuah wacana yang bersumber dari filsafat ilmu adalah Edmind Husserl (1859-1938). Karyanya yang berjudul *Logische Unteruschungen* (1900-1901) untuk pertama kali memuat rencana fenomenologi. Karyanya yang lain adalah *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und Phanmenologischen Philosophie* (1913) dan *Farmale und Transendentals Logic* (1929). Di dalam buku tersebut ia mengatakan bahwa seorang fenomenolog harus secara sangat cermat "menempatkan fenomenologi di antara tanda kurung, kenyataan berupa dunia luar. Mulai tahun 1970-an fenomenologi mulai banyak digunakan oleh berbagai disiplin ilmu sebagai pendekatan metologik, dan mengundang kegiatan menerjemahkan karya-karya Husserl. Sejak tahun 1970 hingga sekarang, baik karya-karya utamanya maupun artikel-artikel yang ditulis banyak diterjemahkan orang dan tetap menjadi acuan utama pendekatan fenomenologi.⁵

Lebih lanjut metode fenomenologi dikembangkan oleh Rudolp Otto, W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, dan Mircea Eliade, juga ditunjukkan gejala itu

³John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia* (Cet XX, Jakarta: PT Gramedia, 1992), h. 427.

⁴Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*. h. 18.

⁵Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*. H. 18.

memberikan interpretasi terhadap gejala itu sehingga maknanya yang tadi tersembunyi dapat pula dipahami.⁶

Pendekatan fenomenologis mula-mula merupakan upaya membangun suatu metodologi yang koheren bagi studi agama. Lebih lanjut Erricker menyatakan bahwa filsafat Hegel dapat menjadi dasar dibangunnya pendekatan ini. Dalam karyanya yang berpengaruh sebagaimana oleh Erricker- *The Phenomenology of Spirit* (1806). Hegel mengembangkan tesis bahwa esensi (*wesen*) dipahami melalui penyelidikan atas penampakan dan manifestasi (*erschinnungen*). Tujuan Hegel adalah menunjukkan bagaimana karya ini membawa pada pemahaman bahwa seluruh fenomena dalam berbagai keragamannya, bagaimanapun juga didasarkan pada satu esensi atau kesatuan dasar (*geist* atau *spirit*). Penekanan terhadap hubungan antara *esensi* dan manifestasi ini menjadi suatu dasar untuk memahami bagaimana agama dalam keragamannya pada dasarnya mesti dipahami sebagai suatu entitas yang berbeda.⁷

B. Tokoh-tokoh Fenomenologi dan Karyanya

Untuk pertama kali melacak tokoh-tokoh yang berperan penting melahirkan fenomenologi dalam pengertiannya yang generik dan fenomenologi agama sebagai "anak kandung"nya, maka seyogianya dimulai dari

⁶ Noerhadi Magetsari, "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Ilmu Budaya", dalam M. Deden Ridwan (Ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam; Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Cet. I, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), hal. 219.

⁷Clive Erricker, "Pendekatan Fenomenologis", dalam Peter Connolly (Ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri, (Cet. I: Yogyakarta: LKIS, 2002), h. 110.

filsuf Swiss.⁸ Jacques Waardenburgh, seorang pakar studi agama dari Belanda, bolehlah disebut di sini seorang fenomenolog karena prestasinya dibidang ini. Karya-karyanya yang utama adalah *Religion between Reality and Ideas: A Century of Phenomenologie* (1972), *Research on Meaning of Religion* (1973), dan *The Category of Faith in Phenomenological Research* (1975). Begitu pula halnya dengan Geo Widengren yang menulis buku terkemuka *Religionsphenomenologie* (1969).⁹ Bukunya yang lain adalah *Some Remark of Methods of Phenomenologie of Religions* (1968). Kemudian karya-karya fenomenolog yang lain seperti Ninian Smart dengan bukunya *The Phenomenon of Religion* (1973), Gunter Lanzckowski dengan bukunya *Einführung in die Religionphenomenologie* (1978), Fredrich Heiler dengan bukunya *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961), Gustav Menshing dengan karyanya *Structures and Pattern of Religion* (1976).¹⁰

Karya-karya Gerardus van der Leew yang paling berpengaruh dibidang ini adalah *Religion in Essence and Manifestation: A study in Phenomenology* (1963) terjemahan J.E. Turner dari *Phenomenologie der Religion*. Sedangkan karya

⁸ Frederick M. Denny, "Ritual Islam: Perspektif dan Teori", dalam Richard C. Martin (ed). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Terj. Zakiyuddin Bhaidawy (Cet. II, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), h. 105.

⁹ Buku ini adalah yang paling substansi dan diakui secara luas. Ini mungkin cukup mengejutkan, mengingat bahwa Widengren adalah salah satu pendukung terkuat dari pendekatan "histori murni" dalam studi agama. Nampaknya bagi Widengren fenomenologi agama merupakan pasangan sistematis dari sejarah agama-agama. Kenyataannya, Bleeker menghargai karya ini sedemikian tinggi, sehingga ia berpikir tidak ada seorangpun dalam generasinya yang melampaui, baik dalam imajinasi maupun energi kreasi sebagaimana yang dimiliki Widengren dalam *Religionsphenomenologie*.

¹⁰ Frederick M. Denny, "Ritual Islam: Perspektif dan Teori", dalam Richard C. Martin (ed). 331 – 339.

Mircea Eliade yang menonjol dalam hal ini adalah *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion* (1959) dan *Patterns in Comparative Religion* (1963).¹¹ Sedangkan karya W. Brede Kristensen yang terkemuka adalah *The Meaning of Religions* (1960).¹²

Douglas Alien juga sesungguhnya telah menerbitkan sebuah buku tentang fenomenologi, tetapi itu merupakan kritik terhadap metode fenomenologi yang dikembangkan oleh Mircea Eliade. Buku tersebut adalah *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Direction* (1978). Ataupun kritik Philip C. Almond terhadap pemikiran filosofis Rudolf Otto: *An Introduction to His Philosophical Theology* (1984).¹³

Edmund Husserl memproklamasikan filsafat fenomenologi, yaitu oleh Chantaphus de la Saussaye, ahli studi agama dari Belanda, dalam bukunya *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (1887). Namun dalam perkembangannya ia memang sangat dipengaruhi metode fenomenologi filosofis Husserlian, melalui *apoche* dan *eidetic vision*. Meski sempat dianggap metode paling memadai untuk mengkaji inti atau hakikat agama, metode ini dihujani kritik yang bertubi-tubi semenjak pasca perang dunia II, karena dianggap terlalu mereduksi hakikat agama kepada struktur pengalaman keagamaan yang platonis.¹⁴ Dalam kerja penelitiannya,

¹¹ Frederick M. Denny, "Ritual Islam: Perspektif dan Teori", dalam Richard C. Martin (ed). 259 – 277.

¹² Joachim Wach, "Perkembangan dan Metode Studi Agama", dalam Ahmad Norma Permata (Ed. dan pent), *Metodelogi Studi Agama*, Cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 200), h. 334.

¹³ Joachim Wach, "Perkembangan dan Metode Studi Agama", dalam Ahmad Norma Permata, h. 278

¹⁴ Ahmad Norma Permata, "Kata Pengantar Editor", dalam idem (Ed. dan pent), h. 20.

fenomenologi dapat mengacu pada tiga hal, yaitu: filsafat, sejarah, dan sosial.

Edmund Husserl, seorang filsuf Austria adalah tokoh yang dianggap memberikan landasan filosofis pendekatan intuitif non-empiris dalam fenomenologi. Dalam beberapa bukunya *Logische Untersuchungen, Ideen zu einer reinen Phanomenologi, Formale und transzedentale logic, dan Erfahrung und Urteil*, Husserl mengatakan rumusan tersebut berangkat dari mainstream pemikiran pada saat itu bahwa *science alone is the ultimate court of appeal* (sains adalah satu-satunya pengadilan tertinggi). Hal itu menunjukkan bahwa metode ilmiah adalah satu-satunya metode untuk mencapai kebenaran dan mengesampingkan pengetahuan-pengetahuan yang lain. Husserl membantah pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa pengalaman hidup *Life experiences* dapat dipertimbangkan untuk digunakan sebagai alat bantu mengeksplorasi realitas.

Menurut Husserl, fenomenologi merupakan sebuah kajian tentang struktur kesadaran yang memungkinkan kesadaran-kesadaran tersebut menunjuk kepada objek-objek diluar dirinya. Dari sana ia kemudian memunculkan istilah 'reduksi fenomenologi'. Bahwa suatu pikiran bisa diarahkan kepada obyek-obyek yang non eksis dan riil. Reduksi fenomenologis tidak menganggap bahwa sesuatu itu ada, melainkan terdapat pengurangan sebuah kebenaran, yaitu dengan mengesampingkan pertanyaan tentang keberadaan yang riil dari obyek yang dipikirkan.

Berangkat dari asumsi tersebut Husserl kemudian merumuskan dua konsep yang kemudian menjadi landasan utama dalam kajian fenomenologi. Dua konsep tersebut adalah *epoche* dan *eidetic vision*.

a) *Epoche vision*. Kata *epoche* berasal dari bahasa Yunani berarti menunda semua penilaian atau pengurangan

(bracketing). Hal ini berarti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-banar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat. Karena pada dasarnya membawa konsep-konsep dan konstruk-konstruk pandangan adalah sesuatu yang mempengaruhi dan merusak hasil penilaian.

- b) *Eidetic vision* berarti 'yang melihat' atau pengandaian terhadap ephoche yang merujuk pada pemahaman kognitif (intuisi) tentang esensi, ciri-ciri yang penting dan tidak berubah dari satu fenomena yang memungkinkan untuk mengenali fenomena tersebut.¹⁵
- c) Menurut penjelasan Elliston, *phenomenology then means..to let what shows itself and in terms of itself, just as it shows itself by and from itself* (fenomenologi dapat berarti membiarkan apa yang menunjukkan dirinya sendiri dilihat melalui dan dalam batas-batas dirinya sendiri, sebagaimana ia menunjukkan dirinya melalui dan darinya sendiri).

Untuk itu Husserl menggunakan istilah 'intensionalitas', yakni realitas yang menampakkan diri dalam kesadaran individu atau kesadaran intensional dalam menangkap fenomena apa adanya.

C. *Fenomenologi sebagai Metode*

Untuk mengetahui dan faham metode ini. Sangat begitu penting mengetahui tujuan Husserl bahwa metode tersebut tidak lain untuk menerangkan bahwa pengertian kita tentang sesuatu betul-betul real. Yaitu kita mengerti dan dalam pengertian itu kita berkata bahwa pengertian itu mempunyai objek. Pembahasan ini sangat erat kaitannya

¹⁵ Clive Erricker, *Pendekatan Fenomenologis* dalam Peter Connolly (ed), *Aneka Pendekatan Studi Agama* terj. Imam khoiri, (Yogyakarta: Lkis, 2009), h. 111.

dengan persoalan kebenaran pengertian ilmiah secara umum.¹⁶

Dalam pemaparan yang lain dan bahkan di atas sudah sedikit disinggung bahwa dalam menggapai kebenaran manusia tidak mempunyai hak mencampuradukkan pengetahuannya tentang fenomena yang hendak diketahui kebenarannya dengan fakta atau gejala yang berasal dari fenomena itu sendiri. Husserl juga mengatakan bahwa teori-teori atau pengetahuan yang sudah tertanam dalam sanubari manusia tidak akan membantu tersingkapnya kebenaran yang hakiki dari fenomena tersebut, bahkan ia yang akan mensuramkannya. Ia yang akan memunculkan makna-makna baru di luar fenomena tersebut.

Dengan demikian, manusia harus mengurung (menahan) segala sesuatu yang tidak berhubungan dengan objek atau fenomenal. Istilah tepatnya menyaring hal yang tidak penting, sehingga yang tersisa murni hanyalah fenomena itu sendiri. Namun, di sini muncul suatu pertanyaan bagaimana caranya? Tidak ada cara lain kecuali manusia menetapkan fenomena sebagai suatu sumber satu-satunya yang akan menebarkan penjelasan murni.

Penjelasan seperti ini kadang disalah artikan sebagai suatu pengetahuan spontan terhadap objek. Misalnya kita menangkap suatu fenomena sebutlah itu kera, anjing dan kholik. Ketika melihat objek-objek tersebut, kita mengklaim bahwa apa yang didapat dari objek tersebut merupakan pengetahuan yang real. Maksud Husserl tidak demikian, karena pengetahuan spontan seperti itu masih ada suatu campur tangan subjek. Ini dibuktikan dengan pembicaraan tentang hal itu karena penampakan yang seakan

¹⁶Driyarkara, *Esai-Esai Falsafah Pemikiran Yang Terlibat Penuh Dalam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: PT Kompas, PT Gramedia, Kanisius dan Ordoserikat Jesus Provinsi Indonesia, 2006.

penampakan tersebut tidak dihiraukan sehingga kita sebenarnya memandang realita diluar fenomena tersebut kemudian kita justifikasikan sebagai fenomena yang sesungguhnya karena itu sudah menjadi kebiasaan.¹⁷

Tetapi Husserl mempunyai keinginan lebih jauh dari itu. Dimana manusia bisa mampu memahami keseluruhan dari fenomena semurni mungkin tanpa ada yang mencampurinya. Langkah yang dilakukan selain yang sudah dijelaskan di atas, manusia harus menganalisis segala intisari yang berhubungan dengan fenomena. Sedangkan yang tidak penting dan diluar fenomenal kita harus menyaringnya atau menahannya atau kalau perlu dibuang saja. Sehingga pada akhirnya sampailah pada idea yang menjelaskan secara real tentang hakikat sesuatu.

Sebagai sebuah istilah, fenomenologi pertama kali diciptakan pada tahun 1764 oleh ahli matematika dan filosof Swis-Jerman, Johann Heinrich Lambert. Ia menggunakan istilah ini untuk merujuk kepada hakikat ilusif dari pengalaman manusia dalam upaya untuk mengembangkan suatu teori pengetahuan yang membedakan kebenaran dari kesalahan.

Menurut George W. F. Hegel, sebagaimana dikutip oleh Moreau, fenomenologi secara terminologis adalah ilmu pengetahuan dengan sarana di mana kita sampai kepada suatu pengetahuan absolut dengan jalan mempelajari cara-cara pikiran kita menampakkan diri kepada kita.

Sebagai metode, fenomenologi merupakan persiapan bagi setiap penyelidikan di bidang filsafat dan di bidang ilmu pengetahuan positif. Ia menyelidiki hal-hal

¹⁷Driyarkara, *Esai-Esai Falsafah Pemikiran Yang Terlibat Penuh Dalam Perjuangan Bangsaanya* (Jakarta: PT Kompas, PT Gramedia, Kanisius dan Ordoserikat Jesus Provinsi Indonesia, 2006). h.

hakiki yang penting bagi berbagai bidang ilmu pengetahuan.

Berbeda dengan yang lain, Noerhadi Magetasari untuk sampai kepada pengertian fenomenologi memulai pernyataannya dari dua aspek telaah dalam ilmu pengetahuan, yaitu "gejala" dan "makna" yang terkandung di dalamnya. Pendekatan fenomenologis dalam agama merupakan suatu pendekatan yang didesain sedemikian rupa yang berakar dari pendekatan filosofis sebagaimana diakui sendiri oleh Amin Abdullah, bahwa mencermati tata kerja metode fenomenologi, orang sulit menghindari kesan adanya pengaruh pendekatan filsafat terhadap metode pendekatan fenomenologi cukup berjasa dalam membuka wawasan dan cakrawala baru dalam mencari "esensi" keberagamaan manusia.¹⁸

Salah satu contoh fenomenologi sebagai suatu metode pendekatan yang mengambil agama sebagai obyek, Ake Hultzkrantz paling tidak menetapkan tiga poin signifikansi fenomenologi dalam studi agama:

1. Mencari bentuk-bentuk dan struktur agama-agama, dan akhirnya dari suatu agama tertentu. Para fenomenolog berusaha untuk mengidentifikasi komponen-komponen utama dalam bahan-bahan, struktur, (yang mungkin nampak sebagai fenomena

¹⁸Soejono Soekanto, *Sosiologi; Suatu Pengantar*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1993), h. 34. Baca juga pendapat Neong Muhadjir yang menyatakan bahwa sejak Edmund Husserl (1859-1938) arti fenomenologi telah menjadi filsafat dan metodologi berpikir. Lihat Neong Muhadjir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Cet. II, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 81. Bandingkan dengan A. Scott Moreau, "Fenomenologi Agama: Menelusuri Pengalaman Keberagamaan Manusia", dalam pradana Boy ZTF (Ed. dan pent), *Agama Empiris; Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pustaka LP21F, 2002), h. 23.

yang independen atau sebagai hubungan antarfenomena) dan fungsi fenomena keagamaan.

2. Berusaha memahami fenomena keagamaan yang bekerja dalam dua tingkatan, *pertama*, ia mencoba mencari tempat dari sifat bawaan keagamaan dalam suatu budaya, yaitu apa makna agama bagi orang-orang yang ada di dalam kebudayaan tersebut, *kedua*, ia melibatkan pemahaman umum terhadap elemen-elemen keagamaan dalam hubungan yang lebih luas, yaitu makna teoritisnya.
3. Menyediakan suatu makna bagi sejarah agama-agama dengan cara menerangkannya bersama dan mengintegrasikannya. Fenomenologi agama menawarkan jalan keluar dari dilemma yang memberikan sebuah perspektif bersama bagi semua sejarawan agama, dan memberikan suatu kerangka kerja bagi riset baru yang menggusur gaya lama, sejarah agama yang berorientasi filologi, berupa studi terhadap situasi keagamaan masa kini, akulturasi keagamaan, dan kemunculan bentuk-bentuk keagamaan baru. Dengan demikian hanya dengan bantuan fenomenologi sejarah agama-agama dapat menjadi sebuah disiplin yang mampu menjangkau semua agama.¹⁹

Olehnya itu, metode pendekatan dalam studi Islam, kaum fenomenolog menerapkan metode penjelasan (*verstehen*) terhadap berbagai manifestasi keagamaan pada semua kebudayaan. Dengan metode ini, para sarjana akan menghindari penilaian (*judgment*) terhadap nilai-nilai dan kebenaran data keagamaan yang diteliti. Tujuannya ialah untuk menangkap esensi (*eidetic vision*) yang ada dibalik

¹⁹ Ake Hultkrantz. "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods", dalam *Temmos*, Vol. 6, 1970, h. 68-88.

fenomena keagamaan.²⁰ Apa yang dihasilkan oleh pendekatan fenomenologi adalah sangat penting untuk membuat teori konsekuensi metodologis untuk jangka panjang.

Pendekatan fenomenologi meletakkan pengalaman-pengalaman keagamaan sebagai respon terhadap realitas-realitas yang lebih dalam, betapapun realitas itu tak bisa dilukiskan. Dalam hal ini, agama dipandang tidak sebagai sebuah tahapan dalam sejarah evolusioner, tapi lebih sebagai aspek yang esensial dari kehidupan manusia. Dengan ungkapan lain, pendekatan ini berupaya menjembatani kesenjangan dan ketegangan antara dimensi "*histories-empiris-partikular*" dari agama-agama dan aspek keberagaman umat manusia yang mendasar dan universal-transendental.²¹ Pendekatan fenomenologi memberikan tekanan pada pengungkapan tentang peranan makna dan agama dalam kehidupan manusia penganut agama.

Salah satu komponen penting dalam pendekatan ini adalah metode *verstehen* yang mengandaikan bahwa "manusia diseluruh masyarakat dan lingkungan sejarah mengalami kehidupan sebagai bermakna dan mereka mengungkapkan makna ini dalam pola-pola yang dapat dilihat sehingga dapat dianalisis dan dipahami. "Metode *verstehen*" ini dikembangkan dalam tradisi hermeneutic abad ke-sembilan belas, khususnya dalam studi budaya

²⁰ Charles J. Ada, "The Hermeneutics of Henry Corbin," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard Martin (Tucson : The Arizona State University Press, 1985), h. 7.

²¹ M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam *Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, iv.

(*Geisteswissenschaften*) yang dimotori antara lain oleh Wihelm Dilthey (1833-1911).²²

Tidak berbeda secara substansial dari pendekatan tersebut adalah pendekatan yang dikembangkan oleh Wilfred Cantwell Smith, ahli studi agama dan Islam dari McGill University. Smith menyatakan bahwa objek kajian ilmiah tentang agama (Islam) adalah keimanan (*faith*) yang diyakini oleh individu Muslim dalam konteks kehidupan nyata. Lebih lanjut, Smith membedakan dua wilayah penyelidikan: keyakinan (*faith*) pemeluk agama dan tradisi kumulatif di mana keyakinan tersebut muncul. Dia berpendapat bahwa teks-teks (keagamaan) sesungguhnya hanya menggambarkan sebagian dari keimanan tersebut, dan pembacaan terhadap teks-teks itu akan gagal memahami keimanan Muslim, jika penjelasan yang dihasilkan berbeda dari apa yang dimaksudkan oleh kaum Muslim sendiri.²³

Karenanya, penyelidikan terhadap inter-relasi antara dua aspek keagamaan ini akan memberikan pemahaman yang memadai terhadap fenomena agama sebagai suatu keseluruhan. Dengan pendekatan ini, Smith bermaksud menunjukkan bahwa studi agama itu sangat kompleks, dan tidak bisa direduksi hanya kepada sebuah abstraksi konseptual dalam pikiran peneliti agama. Dia menekankan karakter agama sering berubah dan pentingnya mengaitkan berbagai jenis penyelidikan untuk berlaku adil terhadap perspektif orang dalam dan tujuan ilmu-ilmu sosial itu sendiri.²⁴

²²Tentang hermeneutic sebagai metode, filsafat dan kritik, lihat Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New Yirk : Routledge, 1980), 19,25,27,47.

²³Martin, *Approaches to Islam*, h. 9.

²⁴ Erricker, "Phenomenological Approaches," h. 90.

Salah satu contoh yang sangat baik dari penerapan pendekatan fenomenologis dalam studi Islam dapat dilihat pada Henry Corbin, seorang sarjana Perancis yang menekuni studi filsafat, tradisi Iran dan Islam Shi'ah.²⁵ Dalam konteks ini, fenomenologi dapat dipahami sebagai "unveiling or exposing to view something that was hidden" (menyingkap atau mengungkap untuk melihat sesuatu yang tersembunyi).²⁶ Pendekatan ini juga disebut sebagai pendekatan hermeneutic terhadap agama (Islam Shi'ah di Iran). Corbin menganggap penting untuk menempatkan dirinya di tempat mereka (objek) yang dikaji, untuk menjadikan pengalaman, persepsi dan reaksi mereka sebagai norma-norma untuk menjelaskan spritualitas dia (peneliti) minati. Sarjana harus menjadi "tamu dalam alam spritual dari orang-orang yang diteliti dan menjadi alam itu sebagai miliknya sendiri.

Fenomenologi, menurut Corbin seperti dikutip Adams, merupakan kunci menuju sisi esoteris Islam. Ia adalah metode yang membuka rahasia-rahasia yang tersembunyi dari realitas yang lain, dan dalam peran ini fenomenologi sama dengan hermeneutika terhadap sifat yang mendasar dan mendalam dari spritualitas Islam. *Fenomenologi* atau *hermeneutika* Corbin bertujuan untuk mendemonstrasikan "makna" dari realitas eksoterik yang

²⁵ Charles J. Ada, "The Hermeneutics of Henry Corbin," dalam *Approaches to Islam in Religius Studies*, ed. Richard Martin (Tucson : The Arizona State University Press, 1985), 129-150.

²⁶ model pendekatan inilah yang mungkin disebut oleh Muhammad "Abid al-Jabiri sebagai nalar 'irfani dalam *episteme Islam*. Muhammad "Abid al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi : Dirasah Tahliiyah Naqdiyab li Niḡam al-Ma'rifah al-Thawafah al-Arabiyyah*. Cet. 3 (Beyrut : Markaz Dirasat al-wahdah al-Arabiyyah, 1990), 251-270. Lihat M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'ilmi : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah* vol. 39 No. 2 (July-December 2001) : 359-391.

diyakini oleh orang-orang Shi'ah. *Hermeneutic* atau "fenomenologi spirit" dalam pandangan Corbin adalah ajaran-ajaran para Imam (Shi'ah), karena mereka-lah yang mendemonstrasikan makna rahasia dari wahyu, tetapi yang hidup dan terus tumbuh dalam masyarakat.

Di sini tampak bahwa fenomenologi Corbin berbeda dari fenomenologi yang selama ini digunakan dalam studi agama sebagai disiplin akademis. Pendekatan historis dan filologis harus ditinggal dibelakang, dan digantikan dengan studi Islam yang menggabungkan pemahaman filosofis dengan kesadaran spritual sebagai dua komponen yang tidak bisa dipisahkan dalam mengapresiasi fenomena Islam.²⁷

Dalam konteks ini, tugas fenomenologi adalah menyelamatkan kitab suci, seperti Al-Qur'an, dari "kematian" sejarah masa lalu, dengan menghadirkannya dalam pengalaman para pemeluknya. Ia harus direbut dari "historical time" dan kemudian dicangkokkan kedalam 'eksistensial time' di mana ia 'hidup' dan selalu berkembang bersama mereka yang meyakini kebenarannya.

Dengan demikian, makna Al-Qur'an sesungguhnya bersifat terbuka (open), karena makna itu tergantung kepada keputusan dan pilihan yang diambil oleh setiap individu untuk mengapresiasinya. Dalam *what is scripture?* Smith menyatakan bahwa makna yang sesungguhnya dari al-Qur'an tidak terletak pada teks, tidak pula makna yang ada dalam pikiran Tuhan. Sebaliknya, makna al-Qur'an terletak

²⁷Model pendekatan inilah yang mungkin disebut oleh Muhammad "Abid al-Jabiri sebagai nalar 'irfani dalam episteme Islam. Muhammad "Abid al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi : Dirasah Tablilyah Naqdiyah li Niẓam al-Ma'rifah al-Thawafah al-Arabiyyah*. Cet. 3 (Beyrut : Markaz Dirasat al-wahdah al-Arabiyyah, 1990), 251-270. Lihat M. Amin Abdullah, "al-Ta'wil al-'ilmi : Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al-Jami'ah* vol. 39 No. 2 (July-December 2001) : 359-391.

pada pemahaman, pikiran dan hati kaum muslim, karena makna al-Qur'an sesungguhnya adalah sejarah dari makna-maknanya, bersifat dinamis, kreatif, kompleks, dan bersinggungan dengan kehidupan para pemeluknya sepanjang berabad-abad di berbagai tempat.²⁸

Contoh lain yang eksplisit dari pendekatan fenomenologi terhadap Islam adalah karya Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*. Schimmel percaya bahwa pendekatan fenomenologis sangat sesuai untuk memahami Islam secara lebih baik. Pendekatan ini berupaya masuk ke jalan agama dengan pertama-tama mengkaji fenomena, dan kemudian lapisan-lapisan (*layers*) yang lebih dalam dari respon manusia kepada yang bersifat ilahiyah (*divine*). Dengan pendekatan ini akan bisa dicapai inti suci yang paling dalam dari setiap agama (Islam).²⁹

Dalam konteks ini, jika metode historis-filologis-melalui analisis tekstual mencari 'maksud' dari penulis teks-teks keagamaan, atau makna asli dari teks tersebut, dan strukturalisme bertujuan untuk menjelaskan suatu teks atau ritual semata, tapi lebih pada makna holistik-sinkronis, dari pada makna histories-diakronis-nya, maka fenomenologi lebih memandang proses agama dari segi atau dalam hal pola hubungan stimulus atau respon (yang suci atau noumenal atau pemikiran, tindakan keagamaan), dan karena

²⁸Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 89-90. Lihat juga Wilfred Cantwell Smith. *The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Non-Reductionist Interpretation of The Qur'an*, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 11 (July 1980): 504. Bab keempat dari *What is Scripture?* Pada mulanya adalah versi awal dari artikel di jurnal ini.

²⁹ Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* (Albany: State University of New York Press, 1994), xii

itu menganalisis respon atau pengalaman keagamaan sebagai bidang penelitiannya.

Terlepas dari beberapa kelebihan pendekatan fenomenologi, terdapat beberapa kesulitan untuk memahami esensi dari suatu pengalaman keagamaan dan manifestasi. Dalam hal ini beberapa kritik terhadap fenomenologi agama diantaranya:

1. Peranan deskriptif. Fenomenologi agama mengklaim pendekatannya deskriptif murni yang resistensi terhadap campur tangan peneliti, namun tidak mustahil seorang fenomenologi memiliki kepentingan maksud-maksud tertentu dan dalam mengontrol data dan metode yang digunakan. Dalam hal ini kurang tepat jika fenomenologi diklaim sebagai pendekatan deskriptif murni.
2. Melihat peristiwa keagamaan tanpa melihat akar historisnya. Fenomenologi agama dinilai cenderung memperlakukan fenomena keagamaan dalam isolasi sejarah seolah-olah sejarah tidak diperlukan dalam menentukan relevansi fakta-fakta fenomena bagi praktisi agama. Dalam prakteknya seringkali fenomenologi agama tidak mampu mengkontekstualisasikan fenomena-fenomena keagamaan yang dikaji.
3. Peranan intuisi, kesulitan peneliti dalam hal ini adalah menentukan sisi yang benar dan dapat diterima. Term objektif dan intuisi adalah sesuatu yang kontradiktif, terlebih ketika menggunakan data-data yang bersifat intuitif untuk diverifikasi dalam wilayah objektif.
4. Persoalan empati. Adanya kekhawatiran terjadinya konversi agama karena tuntutan berpartisipasi langsung dalam praktek dan ritual keagamaan.

D. Fenomenologi sebagai Ajaran

Fenomenologi sebagai ajaran Husserl ini pada akhirnya mengarah pada pandangan idealisme meskipun tidak sama persis dengan pemikiran idealisme Hegel dan kawan-kawan. Kesimpulan ini berasal dari akhir analisis Husserl tentang realitas yang sebenarnya. Analisis Husserl terhadap realita tersebut menghasilkan suatu yang transenden. Suatu yang transenden tersebut tidak lagi terikat dengan suatu yang empiris, tetapi lepas darinya.

Alasan-alasan yang mendasari statement tersebut adalah karena memang ketika realitas dunia dianalisis ternyata yang lahir hanyalah keraguan. Kebenaran tentang barang-barang dunia tidak bisa dipertanggungjawabkan. Menurut Husserl objek empiris tersebut memang tidak ada yang benar atau real. Sehingga apapun yang masih melekat pada dunia empiris tidak akan pernah bisa memberikan suatu penjelasan tentang suatu realitas.³⁰

Olehnya itu, melihat agama sebagai ekspresi simbolik yang bermacam-macam dan juga merupakan respon seseorang terhadap sesuatu yang dipahami sebagai nilai yang tidak terbatas. Ekspresi simbolik merupakan karakteristik utama dalam memahami makna agama. Dengan demikian, tema pokok penelitian ilmiah terhadap agama adalah fakta agama dan pengungkapannya atau dalam bahasa sederhananya upaya menjadikan agama sebagai sasaran penelitian. Data-data yang digunakan diperoleh melalui pengamatan terhadap kehidupan dan kebiasaan keagamaan manusia ketika mengungkapkan sikap-sikap keagamaannya dalam tindakan-tindakan seperti do'a, ritual-ritual, konsep-konsep religiusnya, kepercayaan

³⁰ Nasution, Hasan Bakti, *Falsafah Umum*, Jakarta: Gaya Media Pertama, cet I, 2001. Lihat <http://suhaimi-jaya.blogspot.com/2012/06/relasi-falsafah-pada-dunia>.

terhadap yang suci dan sebagainya. Meskipun membicarakan hal yang sama, berbagai disiplin mengamati dan meneliti dari aspek-aspek tertentu yang sesuai dengan tujuan dan jangkauannya.³¹

Persoalannya, agama tidak konstan akan tetapi selalu menyesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat, dalam arti keduanya saling mempengaruhi. Sehingga menurut Taufik Abdullah, setidaknya penelitian agama pada umumnya bermuara pada tiga poin utama, yaitu:

1. Menempatkan agama sebagai doktrin yang berangkat dari keinginan mengetahui esensi ajaran dan kebenaran agama, sebagaimana dilakukan para mujtahid dan pemikir agama. Dalam hal ini kajian didalamnya adalah ilmu-ilmu keagamaan atau juga perbandingan agama (*religionwissenschaft*)
2. Memahami struktur dan dinamika masyarakat agama, di mana agama merupakan awal dari terbentuknya suatu komunitas atau kesatuan hidup yang diikat oleh keyakinan akan kebenaran hakiki yang sama dan memungkinkan berlakunya suatu patokan pengetahuan yang juga sama. Sehingga, meskipun berasal dari suatu ikatan spiritual, para pemeluk agama membentuk masyarakat sendiri yang berbeda dari komunitas kognitif lainnya. (sosiologi, antropologi, sejarah dst.)
3. Mengungkapkan sikap anggota masyarakat terhadap agama yang dianutnya (psikologi agama). Jika kategori pertama mempersoalkan substansi ajaran dengan segala refleksi pemikiran terhadap ajaran; kategori kedua meninjau agama dalam kehidupan sosial dan dinamika sejarah; kategori ketiga adalah

³¹Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama* terj. Tim Studi Agama Drikarya (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 21.

usaha untuk mengetahui corak penghadapan masyarakat terhadap simbol dan ajaran agama.³²

Penelitian agama tidak cukup hanya bertumpu pada konsep agama (normatif) atau hanya menggunakan model ilmu-ilmu sosial, melainkan keduanya saling menopang. Peneliti yang sama sekali tidak memahami agama yang diteliti, akan mengalami kesulitan karena realitas harus dipahami berdasarkan konsep agama yang dipahami.³³ Berangkat dari permasalahan tersebut, pendekatan-pendekatan metodologis dalam studi atau kajian tentang agama secara terus menerus mendapat perhatian cukup besar dari para intelektual agama. Dalam perkembangannya kemudian dirumuskan berbagai pendekatan yang diadopsi atau berdasarkan disiplin-disiplin keilmuan tertentu seperti sejarah, filsafat, psikologi, antropologi, sosiologi termasuk juga fenomenologi. Pendekatan yang diupayakan untuk sekilas dibahas dalam tulisan ini adalah pendekatan fenomenologi agama, dalam pengertian sebuah kajian yang dilakukan untuk memahami esensi (makna) dan atau melalui manifestasi fenomena keagamaan dari agama tertentu.

a. G.W.F. Hegel

Dalam bukunya "*The Phenomenology of The Spirit*" yang diterbitkan pada 1806, Hegel berpendapat bahwa fenomenologi berkaitan dengan pengetahuan sebagaimana tampak kepada kesadaran, sebuah ilmu yang menggambarkan apa yang dipikirkan, dirasa dan diketahui oleh seseorang dalam kesadaran dan pengalamannya pada

³² Taufik Abdullah, kata pengantar dalam Taufik Abdullah & M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama, Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), h. x-xii

³³ Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam" dalam Taufik Abdullah & M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi...*, h. 56.

saat itu. Proses tersebut mengantarkan pada perkembangan kesadaran fenomenal melalui sains dan filsafat "menuju pengetahuan yang absolut." Hegel mengembangkan pemahaman bahwa esensi (*wesen*) dipahami melalui penyelidikan terhadap tampilan-tampilan dan perwujudan atau manifestasi (*erschinungen*). Ia menunjukkan bagaimana hal itu mengantarkan kepada satu pemahaman bahwa semua fenomena dalam keberagamannya, berakar pada esensi atau kesatuan mendasar (*geist* atau *spirit*). Hubungan antara esensi dan manifestasi tersebut memberikan pemahaman bahwa agama dan keagamaan merupakan sesuatu yang berbeda.³⁴

b. Edmund Husserl

Edmund Husserl, seorang filsuf Austria adalah tokoh yang dianggap memberikan landasan filosofis pendekatan intuitif non-empiris dalam fenomenologi. Dalam beberapa bukunya "*Logische Untersuchungen*," "*Ideen zu einer reinen Phanomenologie*," "*Formale und transzendente Logik*" dan "*Erfahrung und Urteil*" ia mengatakan rumusan tersebut berangkat dari *mainstream* pemikiran pada saat itu bahwa "*science alone is the ultimate court of appeal*" (sains adalah satu-satunya pengadilan tertinggi). Hal itu menunjukkan bahwa metode ilmiah adalah satu-satunya metode untuk mencapai kebenaran dan mengesampingkan pengetahuan-pengetahuan yang lain. Husserl membantah pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa pengalaman hidup "*life experiences*" dapat dipertimbangkan untuk digunakan sebagai alat bantu mengeksplorasi realitas.

³⁴Clive Erricker, "Pendekatan Fenomenologis" dalam Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LkiS, 2009), h. 110.

Menurut Husserl, fenomenologi merupakan sebuah kajian tentang struktur kesadaran yang memungkinkan kesadaran-kesadaran tersebut menunjuk kepada objek-objek di luar dirinya. Dari sana Ia kemudian memunculkan istilah "reduksi fenomenologis." Bahwa suatu pikiran bisa diarahkan kepada objek-objek yang non-eksis dan real. Reduksi fenomenologis tidak menganggap bahwa sesuatu itu ada, melainkan terdapat "pengurangan sebuah keberadaan," yaitu dengan mengesampingkan pertanyaan tentang keberadaan yang real dari objek yang dipikirkan. Berangkat dari asumsi tersebut Husserl kemudian merumuskan dua konsep yang kemudian menjadi landasan utama dalam kajian fenomenologi. Dua konsep tersebut adalah *epochè* dan *eidetic vision*.

- 1) *Epochè vision*. Kata *epochè* berasal dari bahasa Yunani berarti "menunda semua penilaian" atau "pengurungan" (*bracketing*). Hal ini berarti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat. Karena pada dasarnya membawa konsep-konsep dan konstruk-konstruk pandangan adalah sesuatu yang mempengaruhi dan merusak hasil penilaian.
- 2) *Eidetic vision* berarti "yang terlihat" atau pengandaian terhadap *epochè* yang merujuk pada pemahaman kognitif (intuisi) tentang esensi, ciri-ciri yang penting dan tidak berubah dari satu fenomena yang memungkinkan untuk mengenali fenomena tersebut.³⁵

Dari penjelasan di atas dapat diketahui, bahwa fenomenologi berusaha menangkap fenomena sebagaimana

³⁵Clive Erricker, "Pendekatan Fenomenologis...", h. 111.

adanya (*to show itself*) atau menurut penampakkannya sendiri (*views itself*), atau menurut penjelasan Elliston, "*phenomenology then means... to let what shows itself be seen by itself and in terms of itself, just as it shows itself by and from itself.*" (fenomenologi dapat berarti... membiarkan apa yang menunjukkan dirinya sendiri dilihat melalui dan dalam batas-batas dirinya sendiri, sebagaimana ia menunjukkan dirinya melalui dan dari dirinya sendiri). Untuk ini Husserl menggunakan istilah "intensionalitas", yakni realitas yang menampakkan diri dalam kesadaran individu atau kesadaran intensional dalam menangkap fenomena apa adanya.³⁶

c. Alfred Schutz

Tokoh lain yang ikut berperan mengembangkan fenomenologi sebagai metodologi dalam sebuah penelitian adalah Alfred Schutz. Ia menjadikan fenomenologi sebagai landasan bagi sosiologi interpretatif. Dalam kajiannya, dia melihat perilaku sosial sebagai perilaku yang berorientasi pada masa lampau, sekarang atau masa depan seseorang atau orang lain. Ia kemudian memunculkan istilah "*the stream consciousness*" (arus kesadaran) bahwa lapisan terdalam pengalaman dapat dijangkau dengan merefleksikan menemukan sumber tertinggi fenomena makna (*sinn*) dan pemahaman (*verstehen*).

d. Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye

Saussaye menggunakan fenomenologi agama sebagai sebuah kajian komparatif dimana cara kerjanya adalah dengan mengklasifikasikan, menyusun tipe-tipe fenomena agama yang berbeda secara sistematis. Saussaye membagi agama dalam dua wilayah penelitian yaitu esensi dan

³⁶ John Macquarrie, *Existentialism* (New York: Penguin Books, 1977), h. 24.

manifestasi sebagaimana pemikiran Hegel. Dalam hal ini ia menggunakan sejarah agama untuk kemudian dianalisa berdasarkan konsep-konsep filsafat. Namun Saussaye dikritik karena lebih menggunakan analisa historis dan hanya menitik beratkan pada ritual-ritual keagamaan serta tidak menggunakan pendekatan filosofis.³⁷

e. William Brede Kristenen

Dalam pandangan Kristenen, fenomenologi agama merupakan cabang, disiplin atau metode khusus dalam kajian-kajian agama. Jika fenomenologi Saussaye lebih dipengaruhi oleh sejarah, Kristenen berpendapat bahwa sejarah agama dan filsafat saling berhubungan dan mempengaruhi sebagai pelengkap kajian fenomenologi. Sebagaimana Saussaye, Kristenen berpendapat bahwa tujuan utama fenomenologi agama adalah mencari "makna" fenomena keagamaan. Hanya saja Kristenen menambahkan bahwa pencarian makna fenomena keagamaan tersebut adalah dalam konteks keimanan masing-masing orang. Kristenen juga berpendapat bahwa tidak cukup hanya dengan mengelompokkan atau mengklasifikasikan fenomena sebagaimana dipahami oleh masing-masing tradisi keagamaan, akan tetapi juga dituangkan dalam sebuah pemahaman.³⁸

f. Gerardus Van der Leeuw

Dalam kritiknya terhadap Kristenen, Van der Leew melihat pemahaman sebagai aspek subjektif dalam fenomenologi yang secara inheren (menyatu) terjalin dari objektifitas sebuah manifestasi. Van der Leew mengkorelasikan pengalaman subjektif, ekspresi dan pemahaman dengan tiga level objektif penampakan yaitu

³⁷ Clive Erricker, "Pendekatan Fenomenologis... h. 113.

³⁸ Clive Erricker, Pendekatan Fenomenologis..., h. 114-115.

relatifitas penyembunyian, relatifitas transparansi dan secara berangsur-angsur (gradual) menuju manifestasi. Fenomenologi agama Van der Leew didasari tiga bagian fundamental yaitu: Tuhan - manusia - hubungan antara Tuhan dan manusia. Dalam hal ini hubungan antara Tuhan dan manusia merupakan isu sentral yang mendasari pemikiran Van der Leew.³⁹

Menurut Van der Leew, fenomenologi mencari atau mengamati fenomena sebagaimana yang tampak. Dalam hal ini ada tiga hal prinsip yang tercakup di dalamnya: (1) sesuatu itu berujud, (2) sesuatu itu tampak, (3) karena sesuatu itu tampak dengan tepat maka ia merupakan fenomena. Penampakan itu menunjukkan kesamaan antara yang tampak dengan yang diterima oleh si pengamat, tanpa melakukan modifikasi.⁴⁰

Membiarkan fenomena itu berbicara sendiri, sehingga oleh kaum fenomenolog, fenomenologi dipandang sebagai *rigorous science* (ilmu yang ketat). Hal ini tampaknya sejalan dengan "prinsip" ilmu pengetahuan, sebagaimana yang dinyatakan J.B. Connant, bahwa: "*The scientific way of thinking requires the habit of facing reality quite unprejudiced by and any earlier conceptions. Accurate observation and dependence upon experiments are guiding principles*". (Cara berpikir ilmiah menuntut kebiasaan menghadapi kenyataan dengan tidak berprasangka oleh konsepsi-konsepsi manapun sebelumnya. Pengamatan yang cermat dan ketergantungan pada eksperimen adalah asas penuntun).

Dari pembicaraan beberapa tokoh yang telah diuraikan diatas, setidaknya fenomenologi agama dapat dipetakan dalam tiga arus besar yaitu: (1) fenomenologi

³⁹ Clive Erricker, "Pendekatan Fenomenologis...", h. 114-115.

⁴⁰ James B. Connant, *Modern Science and Modern Man*, (Garden City: Doubleday Co., 1954), h. 19.

agama diartikan sebagai sebuah investigasi terhadap fenomena-fenomena atau objek-objek, fakta-fakta dan peristiwa agama yang bisa diamati; (2) fenomenologi diartikan sebagai sebuah kajian komparatif dan klasifikasi tipe-tipe fenomena agama yang berbeda; dan (3) fenomenologi agama diartikan sebagai cabang, disiplin atau metode khusus dalam kajian-kajian agama.

g. Fenomenologi Agama

Fokus utama fenomenologi agama adalah aspek pengalaman keagamaan, dengan mendeskripsikan atau menggambarkan fenomena keagamaan secara konsisten dalam orientasi keimanan atau kepercayaan objek yang diteliti. Pendekatan ini melihat agama sebagai komponen yang berbeda dan dikaji secara hati-hati berdasarkan sebuah tradisi keagamaan untuk mendapatkan pemahaman di dalamnya. Fenomenologi agama muncul dalam upaya untuk menghindari pendekatan-pendekatan yang sempit, etnosentris dan normatif dengan berupaya mendeskripsikan pengalaman-pengalaman agama dengan akurat.

A method adopting the procedures of epochè (suspension of previous judgements) and eidetic intuition (seeing in to the meaning of religion) to the study of the varied of symbolic expressions of that which people appropriately respond to as being unrestricted value from them. Sebuah metode yang menyesuaikan prosedur-prosedur *epochè* [penundaan penilaian-penilaian sebelumnya] dan intuisi eiditis [melihat kedalam makna agama] dengan kajian terhadap berbagai ekspresi simbolik yang direspon orang-orang sebagai nilai yang tidak terbatas bagi mereka.⁴¹

⁴¹ James L. Cox, *Expressing the Sacred: An Introduction to the Phenomenology of Religion* (Harare: University of Zimbabwe, 1992), h. 24.

Menurut Noeng Muhadjir, secara ontologis pendekatan fenomenologi dalam penelitian agama mengakui empat kebenaran (sensual, logik, etik, transendental). Hanya saja kebenaran transenden dibedakan antara kebenaran insaniyah dan kebenaran ilahiyah. Kebenaran Ilahiyah diperoleh dengan menafsirkan dan mengembangkan maknanya akan tetapi tetap tidak mampu menjangkau kebenaran substansialnya. Selain itu menurutnya, jika positivisme menekankan objektivitas mengikuti metode-metode ilmu alam (*natural sciences*) dan bebas nilai (*value free*), maka fenomenologi memiliki landasan dan berorientasi pada nilai-nilai (*value-bound*) seperti kemanusiaan dan keadilan.⁴²

⁴²Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989), h. 19., 183-185

BAB III

MANUSIA SEBAGAI OBJEK FILSAFAT

A. *Hakikat dan Asal Kejadian Manusia*

Semenjak lahirnya pemikiran filosofis di Yunani, manusia sudah menjadi permasalahan dikalangan para filosof, manusia telah dijadikan subjek dan objek. Keadaan seperti itu menimbulkan pertanyaan pada dirinya tentang apa hakekatnya ?, apa asal usul kejadiannya?, pertanyaan-pertanyaan seperti ini, tidak habis-habisnya dibicarakan oleh para filosof yang datang kemudian.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, maka dalam bagian ini akan dikemukakan beberapa pemikiran tentang hakikat dan asal usul kejadian manusia, dan sekaligus akan menjadi bahan pemikiran bagi yang terjun dalam pemikiran tentang manusia.

1. Hakikat manusia

Manusia adalah benda alam yang terdiri dari materi dan bentuk. Para pemikir telah melukiskan bahwa badan adalah materinya, sedangkan jiwa adalah bentuknya, sekaligus sebagai unsur yang menampakkan kelainan manusia dari makhluk lainnya, karena jiwa itu sebagai sumber hidup dan sumber gerak indranya. Dengan demikian, bila dianalisa secara organis, maka nampaknya manusia dan binatang hampir sama, akan tetapi semenjak lahirnya manusia itu sudah menampakkan kelainannya dari binatang, karena manusia mempunyai perasaan rohani, ia merasa suka dan duka, ia tertawa dan juga menangis.¹

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk yang berjiwa dan berbadan, dan sebagai hakikatnya adalah jiwanya. Akan tetapi, masalahnya adalah

¹ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafati al-Islamiyah*, Juz I (Cairo: Dar al-Maarif, 1976), h. 160.

bagaimana hubungan antara keduanya, apakah masing-masing merupakan unsur yang berdiri sendiri, ataukah jiwa yang merupakan unsur yang paling berfungsi, atau badan sebagai unsur yang dominan. Apakah ia abadi atau tidak.

Untuk menampakkan jelasnya permasalahan ini, akan diungkapkan beberapa pemikiran para filosof yang terlibat dalam permasalahan tersebut.

a. Filosof Yunani

1) Sokrates (470 - 399 S.M)

Sokrates adalah filosof zaman klasik Yunani yang menjadikan manusia sebagai objek filosofi yang utama, semua itu tercermin dalam kata-katanya yang sampai saat ini menjadi kalimat mutiara bagi banyak orang. Kalimat itu berbunyi: "kenalilah dirimu dengan dirimu sendiri". Kata-kata ini menunjukkan semacam anjuran agar manusia mengenal dirinya, wujud lahirnya dan tujuan hidupnya di dunia ini. Selanjutnya menurut Sokrates bahwa manusia terdiri dari badan dan jiwa. Jiwa adalah unsur tertinggi manusia yang menunjukkan hakikatnya. Sehingga kepribadian menjadi mulia apabila ia memperbaiki hakikat itu. Disamping itu tujuan tertinggi manusia adalah menjadikan jiwa itu sebaik mungkin.² Harun Hadiwijono mengemukakan bahwa jiwa manusia adalah merupakan inti dari hidup manusia secara mendalam dan menentukan hakikat manusia, dan ia berdiri sebagai penanggung jawab dalam arti mempertanggung jawabkan seluruh aspek kehidupan manusia.³

² K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1970), h. 88.

³ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 36.

Pendapat Sokrates tersebut menunjukkan bahwa jiwa adalah unsur yang menunjukkan kehakikatan manusia sebagai unsur yang tertinggi, yang memberi daya kepada gerak hidup manusia. Pendapat Sokrates tersebut menunjukkan bahwa jiwa sebagai unsur yang berdiri sendiri yang memberikan daya kepada badan dan organ-organnya dapat berfungsi. Oleh karena itu, dapatlah dikatakan bahwa berdasarkan pendapat Sokrates, jiwa itu adalah penyempurnaan dari badan, ia azali dan kekal setelah terpisah dari badan.

2) Plato (427-348 S.M)

Plato sebagaimana gurunya yaitu Sokrates, menjadikan jiwa manusia sebagai inti kefilosofannya. Menurut Plato, pada mulanya jiwa itu berada di dunia ideal, akan tetapi ia turun ke dunia ini kemudian bersatu dengan badan, sehingga ia bersentuhan dengan hal-hal yang material melalui indera manusia. Pada suatu ketika, setelah badan mati, maka jiwa akan kembali ke asalnya.⁴

Selanjutnya, menurut Plato sebagaimana yang dikutip oleh as-Syihristani, hubungan jiwa dengan badan adalah sebagai berikut:

إن النفوس الإنسانية التي هي متصلة بالأبدان إتصال تدبير وتصرف ...⁵

Artinya:

Sesungguhnya manusia dalam hubungannya dengan badan ialah hubungan perencanaan dan pengelolaan.

⁴ I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arab Alam Filsafat* (Jakarta: Permbangunan, 1980), h. 30-31.

⁵ Al-Syihristani, *Al-Milal wa al-Nihal*. Juz II. (Cairo; Mustafa al-Babi wa al-Halabi wa Auladuh, 1967), h. 91.

3) Aristoteles (384-322 S.M)

Aristoteles adalah filosof yang banyak mempengaruhi dunia filosofi Islam, mengemukakan pandangannya tentang manusia. Pemikirannya tentang manusia banyak dipengaruhi oleh gurunya, Plato, yang mengutamakan jiwa manusia sebagai objek pemikiran yang menilai bahwa jiwa itulah menunjukkan kehakikatan manusia.⁶ Akan tetapi dari sudut keazalian atau kebaharuan manusia, ia berbeda pendapat dengan Plato. Menurut Aristoteles, manusia itu terdiri dari dua unsur, yaitu jiwa dan badan yang bersatu secara assensial dalam diri manusia, sehingga dalam persatuan itu jiwa turut hancur apabila badan hancur pada suatu ketika. Namun Aristoteles dalam hal ini mengecualikan *nafsu an-natiqah* dalam kehancuran itu, karena ia mengandung unsur Ilahi di dalam dirinya, yaitu akal.⁷ Jiwa adalah merupakan substansi yang lain dari badan, namun tidak dapat dipisahkan, karena hubungan keduanya adalah seperti hubungan antara materi dengan bentuk, di mana materi tidak dapat dibayangkan tanpa bentuk, dan bentuk juga tidak dapat berdiri sendiri tanpa adanya materi. Demikian juga jiwa dan badan dapat dimengerti dalam hubungannya dengan badan.⁸

⁶ Muhammad Fuad al-Ahwani, *Al-falsafatu l-islamiyah* (Cairo: Daru al-Qalam, 1962), h. 145.

⁷ Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin ar-Raniry*. (Jakarta: Rajawali, t.th), h. 134-135.

⁸ C.A. Van Peursen, *Licham-ziel—GeestInleiding tot Eenwijsgerige Antropologie*. Diterjemahkan oleh K. Bertens dengan Judul *'Tubuh, Jiwa, dan Roh, Sebuah Pengantar Dalam Filsafat Manusia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1983), h. 105.

Berdasarkan ungkapan tersebut nampaklah bahwa antara Plato dan Aristoteles mempunyai kesamaan pendapat bahwa jiwa itu abadi, dan dalam hubungannya dengan badan, keduanya sebagai unsur yang menentukan hakikat manusia.

b. Filosof Islam

Dunia filosof menunjukkan bahwa suatu hal yang tak dapat diingkari oleh para filosof Islam, bahwa pemikiran mereka itu adalah sebagian percikan dari pemikiran Yunani mengenai Tuhan, alam dan manusia. Namun dalam bagian ini, hanya akan dikemukakan mengenai manusia.

Filosof Islam yang dianggap paling penting mewakili dalam pembahasan ini adalah sebagai berikut:

1) Ibnu Sina.

Beliau adalah seorang filosof dianggap paling banyak membicarakan jiwa manusia dalam kefilsafatannya, dengan mengemukakan bahwa jiwa itu terbagi tiga macam: pertama jiwa tumbuhan-tumbuhan, kedua jiwa binatang, dan ketiga adalah jiwa manusia. Jiwa manusia merupakan jiwa yang berdiri sendiri, yang apabila badan diciptakan, ia pun turut mengikuti badan untuk menerima hal-hal yang lahir di dunia ini, akan tetapi jiwa tersebut tidak mempunyai fungsi fisik sehingga bagi jiwa tidak mengharapkan badan untuk menjalankan tugasnya sebagai pemberi daya pikir. Namun jiwa menurut Ibnu Sina tidak dapat melepaskan diri dari badan dalam hal menyempurnakan dirinya. Jiwa harus sempurna sebelum badan hancur atau mati, karena apabila jiwa itu belum sempurna hingga badan mati, ia akan menyesal dan terkutuk selamanya di akhirat.⁹

⁹ Harun nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 37-38.

Dari konsepsi Ibnu Sina itu menunjukkan pengertian dalam pemikiran bahwa jiwa manusia itu kekal dalam arti kembali ke asalnya bila suatu ketika badan itu mati, namun menurut beliau jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang akan mengalami nasib bersama badan dalam kehancuran dan tidak akan mungkin dihidupkan kembali.

Menurut Ibnu Sina, manusia itu mempunyai dua dimensi yaitu jiwa dan badan. Jiwa terbagi atas tiga bagian, yaitu jiwa manusia, tumbuh-tumbuhan dan binatang. Adapun jiwa tumbuh-tumbuhan dan binatang dinilainya sebagai sesuatu yang akan hancur bersama badan, karena dia mempunyai fungsi fisik, sedangkan jiwa manusia akan kekal karena tidak ada fungsi fisik yang dimiliki. Akan tetapi dalam kehidupan ini, jiwa dan badan itu mempunyai hubungan yang erat, dalam arti berperan sebagai pembina dan perencana, sehingga apabila jiwa manusia itu dapat dipengaruhi oleh jiwa-jiwa lain, maka ia akan mengalami nasib yang buruk: ia akan terjerumus dalam kesengsaraan. Sebaliknya, apabila ia mampu menundukkan pengaruh kebinatangan itu, ia akan mengalami kesenangan untuk selamanya.

2) Al-Gazali.

Al-Gazali adalah pembangun agama yang sufi dan terkenal dengan gelar *Hujjah al-Islam*. Beliau turut juga menyumbangkan pemikiran dalam hakekat dan kekhususan manusia mendasarkan kepada petunjuk Al-Qur'an dan ulasan rasional sebagai alat bantu, jadi beliau mempertemukan pandangan filsafat dan petunjuk al-Qur'an dalam konsepsinya.

Manusia dalam konsepsi Al-Gazali adalah makhluk yang berdimensi dua, yaitu jiwa dan badan. Pemikirannya itu sama dengan pemikiran yang mendahuluinya. Jiwa manusia dinilai sebagai dimensi yang abadi karena sebagai perwujudan dan kehakikatan manusia, akan tetapi manusia dapat disebut manusia apabila ia tersusun jiwa dan badan. Al-Gazali mengatakan:

إن حقيقة الإنسان ليست عبارة عن الجسم فحسب فإنه إنما يكون إنساناً إذا
جوهرها¹⁰

Artinya:

Sesungguhnya hakikat manusia bukanlah ungkapan tentang jisim saja, tetapi manusia baru dapat disebut manusia bila ia tersusun dari badan dan jiwa

Selanjutnya Al-Gazali membagi jiwa dalam tiga bagian yaitu:

- a) Jiwa *nabati*, merupakan kesempurnaan pertama dari jisim tabii, yang mempunyai daya untuk makan, tumbuh dan berkembang.
- b) Jiwa *hayawani*, merupakan kesempurnaan yang pertama dalam hal mempunyai daya untuk menerima bayangan dari gerak materi yang sesuai dengan kehendak.
- c) Jiwa *insani*, merupakan kesempurnaan yang mempunyai daya praktis yang melakukan perbuatan dengan ikhtiar akali dan istinbat

¹⁰ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqatu fi Nadzri al-Gasali* (Cairo: Daru al-Ma'arif, 1971), h. 261.

dengan pikiran dan daya teoritis yang mengetahui hal-hal yang umum.¹¹

Ketiga jiwa tersebut dinilai oleh al-Gazali, kesemuanya dimiliki oleh manusia.¹² Selanjutnya menjadi pembahasan dalam bagian ini adalah jiwa manusia karena ia merupakan hakikatnya

Menurut al-Gazali, jiwa manusia mempunyai dua daya yaitu:

- (1) Daya Teoritis, terbagi kepada dua bagian pula yaitu teoritis merupakan kekuatan yang urusannya mengarah kepada hal-hal yang khusus dan bersifat abstrak, seperti pengetahuan bahwa Allah itu Esa dan alam itu baru. Yang kedua, praktis berfungsi untuk hal-hal yang sifatnya umum, terserah apakah ia mengarah kepada ke duniaan atau mengarah kepada keakhiratan, dalam hal menunjang daya teoritis dalam hubungannya dengan alam atas yakni alam ilahi sebagai sumber segalanya.¹³ seperti memfaedahkan ilmu yang berhubungan langsung dengan perbuatan, misalnya bahwa sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat aniaya, karena tidak pantas dikerjakan. Ilmu ini kadang-kadang sifatnya khusus dan bersifat umum.
- (2) Daya praktis sebagai penggerak anggota badan kepada perbuatan khusus yang tertentu dengan

¹¹ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqatu fi Nadzri al-Gasali*, h. 260.

¹² Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 89.

¹³ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqatu fi Nadzri al-Gasali*, h. 270-271.

pandangan bahwa itu adalah baik.¹⁴ Timbulnya daya praktis ini adalah isyarat dari daya teoritis.¹⁵

Keterangan tersebut di atas menunjukkan bahwa jiwa manusia adalah jiwa yang hakiki dan abadi karena ia tidak bersifat materi yang mempunyai dua daya dalam menggerakkan badan yaitu jiwa praktis dan jiwa teoritis. Kemudian hubungan keduanya menurut Al-Gazali bukanlah hubungan dalam arti menempati, tetapi hubungannya adalah seperti perencana dan pengelola, dan karena itu keduanya tidak dapat dipisahkan. Sulaiman Dunya mengemukakan sebagai berikut:

والنفوس الإنسانية ليست بمادية في ذاتها وإنما نسبتها إلى المادة بوجه التدبير
والتصرف لا بوجه الإنطباع في المادة...¹⁶

Artinya:

Jiwa manusia adalah bukan materi pada zatnya, akan tetapi hubungannya dengan badan adalah dari segi perencanaan dan pengelolaan, bukan dari segi menempati materi itu.

Dari uraian tersebut dapatlah dikatakan bahwa manusia adalah makhluk yang terdiri dari jiwa dan badan. Jiwa manusia itu bukan abadi karena ia tidak bersifat jasmani, disamping itu karena ia adalah hakekat manusia, lain halnya dengan jiwa tumbuh-tumbuhan dan jiwa binatang, keduanya itu akan mengalami nasib dalam kehancurannya bersama dengan badan, sebab ia

¹⁴ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqatu fi Nadzri al-Gasali*, h. 273-274.

¹⁵ Al-Gazali, *Mukaddimatu Tabajuti al-Falasifah al-Musammata Makashidu al-Falafsifah. Tabqiq Sulaiman Dunya* (Cairo: Daru al-Ma'arif, t.th), h. 359.

¹⁶ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqatu fi Nadzri al-Gasali*, h. 300.

mempunyai sifat kejasmanian. Selain itu, jiwa manusia berhubungan dengan badan, bukan dalam arti menempati, tetapi dalam arti pembina dan penuntun. Tentang apakah ia qadim atau baru, menurut Al-Gazali jiwa itu baru bukan azali, karena ia ada pada setiap kali badan diadakan, namun ia kekal tidak akan mengikuti badan dalam kehancuran.

Demikian uraian tentang wujud hakiki manusia, walaupun belum memberikan kepuasan terhadap pemahaman mengenai siapa manusia itu, wajarlah bila berikut ini dikemukakan tentang asal usul kejadian manusia, agar inisiasi berfikir lebih dalam untuk memahami makhluk manusia yang berdimensi rumit itu.

2. Asal-usul kejadian manusia

Konsepsi tentang asal usul kejadian manusia adalah merupakan perbendaharaan yang sudah tua umurnya, yang lahir dari otak filosof Yunani pra-Sokrates, hingga kini masih hidup dan tetap mengisi kawasan pemikiran manusia, sekalipun pengungkapan tentang hal itu nampaknya berbeda-beda antara satu filosof dengan filosof lainnya.

Thales (625-545 S.M) misalnya berpendapat bahwa segala sesuatu tidak dijadikan oleh dewa, tetapi berasal dari air, dan akan menjadi air kembali.¹⁷ Walaupun Thales tidak menyebutkan manusia dalam ungkapannya itu, namun dapat ditafsirkan bahwa manusiapun berasal dari air karena ia termasuk "sesuatu". Pendapatnya itu berbeda dengan pendapat Heral klitos yang mengatakan bahwa api adalah merupakan lambang kebenaran, dan juga sebagai bahan utama dari mana segala sesuatu itu berasal.¹⁸

¹⁷ Shindunata, *Dilemma Usaba Manusia Rasional* (Jakarta: Gramedia, 1983), h. 70.

¹⁸Wajiz Anwar, *Nilai Filsafat dalam Dunia Modern Dewasa Ini* (Bandung: Alumni, 1979), h. 58.

Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahwa manusia juga berasal dari api. Kedua pemikiran itu nampaknya tidak memuaskan para filosof pada zaman sesudah Sokrates. Misalnya Plato yang menyamakan manusia dengan dunia yang mempunyai jiwa dan tubuh jiwa dan tubuh itu diciptakan oleh sesuatu yang transedental, yaitu ide. Idelah yang merupakan asal segala sesuatu, termasuk manusia.¹⁹

Kemudian muncul pula Plotinus, dengan konsepsi bahwa segala sesuatu terjadi secara emanasi, dengan rangkaian materi keluar dari jiwa universal, kemudian akal melahirkan jiwa universal dan akal dilahirkan oleh yang pertama. Sehingga nampaklah keanekaragaman dalam wujud yang kesemuanya termasuk manusia berasal dari yang Esa.²⁰

Pemikiran Plotinus tersebut memercik memasuki dunia filosofi Islam melalui al-Farabi (870-950), yang juga berpendapat bahwa alam ini beserta isinya terjadi secara emanasi, yakni dari Tuhan lahirlah akal pertama, yang mengandung dua segi, yakni segi hakekat dan segi lain yaitu wujudnya yang nyata dan terjadi karena adanya Tuhan sebagai zat yang menjadikan. Kemudian dari akal kedua timbul akal ketiga. Demikian seterusnya, hingga ke akal kesepuluh dari akal kesepuluh dalam seginya sebagai *wajibu al-wujud* karena Tuhan, melahirkan manusia dengan jiwanya.²¹

Selanjutnya Hisam Al-Alusi mengungkapkan bahwa menurut Ibnu Sina, jiwa tumbuh-tumbuhan, jiwa binatang dan jiwa manusia ada dalam diri manusia, yang

¹⁹ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 42.

²⁰ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), h. 56.

²¹ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 137-138.

kesemuanya itu ciptaan Tuhan yang diletakkan dalam diri manusia ketika badan telah sempurna dan siap untuk menerimanya.²² Keterangan ini menunjukkan bahwa pada hakekatnya, manusia itu berasal dari Tuhan. Menurut filosof sesudah Sokrates yang dikemukakan di atas, akan tetapi pemikiran itu berbeda dengan pandangan para filosof alam yang menyatakan bahwa manusia itu tidak di jadikan oleh Tuhan.

B. Tujuan Hidup Manusia

Tujuan hidup manusia adalah merupakan pengungkapan yang muncul sejak dalam kawasan pemikiran pada filosof Yunani hingga dewasa ini. Hasil daripada pengungkapan itu dapat dasarnya semua filosof yang terlibat dalam pembicaraan tersebut sepakat bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mendapat kebahagiaan. Sokrates misalnya menyatakan bahwa tujuan hidup manusia adalah mendapadatkan kebahagiaan yang di sebutnya Eudaimonia yaitu suatu perasaan rohaniah yang abstrak yang tidak tergantung pada perasaan subjektif. Dengan kata lain Eudaimonia itu mempunyai potensi untuk menjadi jiwa semakin baik. Manusia dalam keinginannya untuk mendapadatkan kebahagiaan itu harus melalui kebajikan itu harus melalui kebajikan atau keutamaan.²³ Pemikiran ini kemudian di terimah oleh Plato dan Aristoteles, bahwa kebahagiaan (*eudaimonia*) adalah tujuan tertinggi kehidupan manusia.²⁴

Demikian pula filosof Islam seperti al-Gazali yang mengatakan bahwa tujuan hidup manusia adalah

²² Hisam Al-Alusi, *Hiwar Baina a l-Falasifati wa al-Mutakallimin* (Beirut: al-Muassasatu a l-Arabiyah li d-Dirasati wa an-Nasyr, 1980), h. .

²³ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, h. 88.

²⁴ Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlak fi al-Islam* (Cairo: Muassasah al-Khaniji, 1963), h. 163.

kebahagiaan. Kebahagiaan menurut al-Gazali sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Yusuf Musa adalah sebagai berikut:

...إن السعادة هي الخير الأعلى...²⁵

Artinya:

Bahwa kebahagiaan itu ialah kebaikan yang tertinggi. Kemudian filosof modern seperti Nietzsche sebagaimana disebut Will Durant menyatakan bahwa kebahagiaan tidak dapat dicapai dan dibina kecuali melalui kekuatan kecerdasan pikiran dan kekasaran pikiran. Karena itu, untuk mencapai kebahagiaan maka pemikiran tentang adanya rasa bersalah dan rasa berdoa harus ditinggalkan.²⁶

Keterangan ini menunjukkan bahwa bukan saja filosof Yunani dan filosof Islam yang menganggap bahwa tujuan hidup manusia adalah kebahagiaan, tetapi juga para filosof modern, sekalipun pengungkapan mereka tentang masalah tersebut berbeda-beda.

C. Kekhususan Pandangan Max Scheler tentang Manusia

Telah disebutkan pada bagian yang lalu bahwa studi tentang manusia adalah studi yang tidak habis-habisnya semenjak dalam kawasan pemikiran filosof Yunani hingga dewasa ini. Hal ini disebabkan karena manusia adalah sesuatu yang rumit dan sukar diketahui hakikatnya secara pasti karena penuh dengan rahasia.

Sekalipun kenyataannya demikian namun para filosof dewasa ini menjadikannya sebagai pemikiran yang utama. Seperti Max Scheler, yang akan dikemukakan pandangannya berikut ini. Bagaimana eksistensi manusia itu ? apa tujuan hidupnya ? pertanyaan-pertanyaan seperti ini

²⁵ Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlak fi al-Islam*, h. 163.

²⁶ Will Durant, *The Story of Philosophy* (New York: Simon and Schuster, Inc, 1933), h. 302.

sering muncul dalam pemikiran Max Scheler. Untuk menjawab soal tersebut akan dikemukakan pandangan Scheler berikut ini disertai dengan perbandingan dengan pemikiran-pemikiran yang lainnya.

1. Eksistensi dan asal usul kejadian manusia

a. Eksistensi manusia

Harun Widiwijono mengemukakan, bahwa menurut Max Scheler, manusia itu adalah hewan yang berfikir yang tidak terikat kepada alam. Ini berarti bahwa manusia itu ingin berubah alam menjadi kebudayaan sebab manusia adalah makhluk yang disamping berfikir, juga berhubungan dengan yang transendental.²⁷

Selanjutnya Scheler menempatidakan manusia sebagai makhluk yang tidak dapat melepaskan diri dari lingkungan hidup yang mengitarinya, apa yang menonjol bagi manusia untuk menghadapi kehidupan yang mengelilinginya ? atau lingkungan fisiknya? Untuk menjawab soal ini Scheler mengambil bagian terendah dari keberadaan fisik, yaitu ego. Menurut keterangan yang diperoleh dari suatu sumber, ego yang dimaksudkan oleh Max Scheler adalah sesuatu yang berfungsi melihat, merasa dan merealisasikan hidup secara fisik.²⁸

Berdasarkan keterangan tersebut di atas dapatlah dipahami bahwa manusia adalah makhluk yang berbeda dari makhluk lain. Perbedaannya ialah karena manusia berfikir, merasa dan mampu menjabarkan hasil pemikirannya itu terhadap segala kebutuhan hidup fisiknya. Disamping itu, ia mampu merubah alam tempat ia berpijak,

²⁷ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 147.

²⁸ Paul S Baut, "Max Scheler: *Kehidupan Manusia*". Dalam Martin Sardy (red.). *Kapita Selektia Masalah –Masalah Filsafat* (Bandung: Alumni, 1983), h. 92.

sementara hewan tunduk kepada hukum alam dan tidak mampu berubah alam dimana ia hidup.

Akan tetapi tidak demikian kesempurnaan manusia dalam pandangan Max Scheler. Dimana kesempurnaan manusia menurut Scheler ? untuk menjawab soal ini akan dikemukakan analisa fenomenologinya tentang manusia. Menurut cara fenomenologi, Max Scheler memandang bahwa manusia terdiri dari indra dan vital. Kedua aspek itu mengandung unsur biologis dan fisikologis, dan kesemuanya itu merupakan aspek dari diri manusia yang disebut *leben*.²⁹ Akan tetapi disamping *leben* (keseluruhan aspek jasmani manusia), masih ada lagi unsur yang lebih tinggi dalam diri manusia, yaitu unsur yang mengatasi yang memberi daya kepada aspek jasmani manusia untuk dapat berfungsi. Selain dari itu, ia juga merupakan wujud yang menyatakan ketinggian manusia dan keagungannya. Unsur ini disebut *geist* (jiwa). Daya-daya yang bersumber dari *geist* itu berhubungan langsung dengan lingkup dengan jasmani dan rohani manusia.³⁰ Sehubungan dengan ini Albert E. Avey mencatat: " ... *He defined the psychic anything appearing in relation to a self, the physical is what is expressed in space in time ...*"³¹ Artinya: ... ia (Max Scheler) mendefinisikan jiwa sebagai sesuatu yang muncul dan langsung berhubungan dengan pribadi: sedangkan jasmani adalah sesuatu yang dinyatakan dalam ruang dan waktu.

Dengan demikian, keterangan tersebut menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk yang tersusun dari beberapa unsur, yaitu indera, vital dan psikologis, dan kesemuanya itu merupakan aspek madani manusia,

²⁹ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat* (Jakarta: Pembangunan, 1978), h. 138-139.

³⁰ Paul S Baut, "Max Scheler: *Kehidupan Manusia*", h. 92.

³¹ Albert E. Avey, *Handbook In The History of Philosophy*. 2nd ed. (New York: Barnes dan Noble, inc., 1961), h. 258.

kemudian *gesst* (jiwa) sebagai sesuatu yang berhubungan dengan yang transedental. Sehubungan dengan ini, N. Drijarkara menyatakan:

Unsur-unsur yang membentuk manusia ialah: *Leben* dan *Gaist leben* pada konkritnya berupa suasana indera, vital dan psikologis; dan *geist* pada konkritnya adalah pesona.³²

Berdasarkan keterangan tersebut dapatlah diketahui bahwa eksistensi manusia menurut Max Scheler adalah makhluk yang terdiri dari *leben* dan *geist*. *Leben* adalah aspek jasmani manusia, sedangkan *geist* adalah aspek rohani yang mempunyai kesatuan, karena badan tak sempurna jika tidak bersama dengan jiwa.

Melihat pemikiran Max Scheler tersebut, maka ia mempunyai pemikiran yang sama dengan banyak filosof yang mendahuluinya, sekalipun tidak dapat disangkal bahwa ada juga beberapa pemikir yang nampaknya mempunyai pemikiran yang tidak sama dengan pemikiran Max Scheler.

Adapun filosof-filosof yang mempunyai pendapat yang sama dengan pemikiran Max Scheler adalah:

- 1) Sokrates, yang mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang terdiri dari badan dan jiwa. Jiwa adalah unsur hakiki manusia.³³
- 2) Aristoteles yang beranggapan bahwa manusia adalah makhluk yang berdimensi badani dan jiwani. Badan adalah unsur jasmani yang akan mati, sedangkan jiwa adalah unsur rohani yang abadi yang memberikan gerak kepada hidup manusia.³⁴

³² Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 140.

³³ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 36.

³⁴ I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*, h. 57-58.

- 3) Descartes, yang mengatakan bahwa manusia adalah yang mempunyai aspek jasmani dan rohani, badan adalah aspek jasmaninya sedangkan jiwa aspek rohaninya.³⁵

Selanjutnya pemikiran-pemikiran yang muncul sebelum Scheler adalah:

- 1) Materialisme, yaitu suatu aliran yang muncul di Jerman. Tokohnya ialah Feuerbach (1808-1872), yang menilai bahwa apa yang ada adalah kenyataan alam, sehingga manusia dianggap sebagai benda alam saja.³⁶
- 2) Idealisme, yang menilai seluruh kenyataan ini adalah roh semata, termasuk manusia, adapun materi sebenarnya tidak ada.³⁷

Pertentangan tersebut ditentang oleh Scheler karena hal itu merupakan konsep yang tidak real. Masing-masing bertentangan dalam menilai manusia sebagai realitas satu, sedangkan Max Scheler menghendaki suatu konsepsi yang mewujudkan manusia dalam dua dimensi yaitu jiwa dan badan yang saling berhubungan. Berdasarkan uraian-uraian tersebut dapatlah dikatakan bahwa eksistensi manusia adalah makhluk yang terdiri dari jiwa dan badan.

b. Asal usul kejadian manusia

Tidak dikemukakan suatu konsepsi Max Scheler yang menyatakan asal usul kejadian manusia, namun ungkapan Scheler yang dikutip oleh N. Drijarkara S. J yang

³⁵ C.A. Van Peursen, *Licham-ziel—GeestInleiding tot Eenwijsgerige Antropologie*. Diterjemahkan oleh K. Bertens dengan Judul 'Tubuh, Jiwa, dan Roh, Sebuah Pengantar Dalam Filsafat Manusia, h. 23.

³⁶ I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arab Alam Filsafat*, h. 57-58.

³⁷ Hasbullah Bakry, *Sistematik Filsafat* (Jakarta: Wijaya, 1980), h. 50.

mengatakan bahwa menurut sketsa Scheler yang termuat dalam buku karangannya yang berjudul *Zur Idee der Menschen* yang mengutip Agustinus, Scheler mengatakan bahwa manusia adalah tanah, akan tetapi dibalik dari tanah itu, terkandung realitas yang sangat padat.³⁸

Dengan konsep tersebut, dapat dipahami bahwa manusia adalah makhluk yang unsur badaniannya berasal dari tanah. Tetapi realitas apa yang terkandung dalam tanah yang disebut Scheler di atas ? untuk menjawab soal ini, maka berikut ini dikutip ungkapan N. Drijarkara S.J sebagai berikut:

Pada manusia ada suasana indera (*sinnlich*) dan vital. Kedua suasana itu memuat aspek biologis dan sensitif kita bahkan menurut Scheler aspek biologis dan sensitif kita bahkan menurut Scheler psikologis dimasukkan dalam "leib" yang terdiri dari dua suasana itu. Apakah yang kita lihat dalam struktur itu ? pertama "leib" dipandang dari luar, *leib* harus kita sebut "leib korper". (badan): dipandang dari sudut "dalam" harus kita katakan "*leibseele*" jadi, janganlah diterjemahkan dengan badan lebih baiklah dikatakan bahwa *leib* itu adalah aspek badani dari manusia. Akan tetapi inipun belum tepat. Sebab *leib* sebagai *leibseele* juga memuat aspek psikologis bahkan Scheler mengatakan bahwa "*das ich*", atau "aku" suasana disini *sinlich* atau indera suasana vital, *leib* dan *ich*, semua itu merupakan aspek dari diri kita yang kita sebut "leben" ...³⁹

Berdasarkan konsepsi tersebut, maka dapatlah dikatakan bahwa seluruh aspek jasmani manusia adalah lahir dari tanah. Selanjutnya karena manusia bukan hanya

³⁸ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 137.

³⁹ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 138-139.

makhluk jasmani, melainkan ia juga makhluk rohani yang berwujud jiwa (*geist*), maka tentunya harus dicari dari mana jiwa itu muncul. Untuk menemukan jawaban ini akan mengemukakan pandangan Scheler yang dikutip oleh N. Drijarkara yang mengatakan bahwa *leben* harus dibedakan dari *geist* karena *geist* tidak muncul dari *leben*, sehingga karena itu *geist* tentunya lebih tinggi dari *leben*.⁴⁰

Selanjutnya pada bagian lain N. Drijarkara mengatakan bahwa keagungan manusia menurut Max Scheler ialah karena manusia itu adalah wahyu Tuhan dalam kehidupan dunia ini.⁴¹ Keterangan ini menunjukkan bahwa manusia yang merupakan unsur rohani muncul dari yang transendental, yaitu Tuhan.

Apabila ditinjau pemikiran para filosof yang mendahului Max Scheler mengenai asal usul kejadian manusia, maka ada beberapa filosof yang nampaknya berbeda dengan konsepsi Scheler. Filosof seperti Tales yang menilai bahwa segala sesuatu berasal dari air. Demikian pula Anaximandros yang menganggap bahwa unsur asal dari ekspeiron. Yakni unsur yang tak terbatas kemudian anaximenes menganggap unsur asal itu a udara.⁴²

Bila dianalisa secara keseluruhan maka dapatlah dikatakan bahwa pandangan tentang eksistensi dan asal usul kejadian manusia antara Max Scheler dan para filosof yang mendahuluinya nampaknya diantara mereka bertentangan dengan pandangan Max Scheler, sekalipun banyak pula diantara mereka yang menunjukkan persamaan.

⁴⁰ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 139.

⁴¹ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 139.

⁴² Hasbullah Bakry, *Sistematik Filsafat*, h. 47.

2. Tujuan hidup Manusia

Manusia sebagai makhluk yang hidup dan berfikir, merasa, mendengar, melihat dan berjiwa. Tentunya mempunyai tujuan hidup, N. Drijarkara menguraikan apa yang dimaksudkan Max Scheler sebagai tujuan hidup manusia sebagai berikut:

... Manusia itu selalu berada dalam pergulatan yang hebat, pergulatan untuk mencapai bahagia dalam hatinya, manusia adalah selalu penuh dengan kerinduan, selalu haus akan yang mutlak ...⁴³

Berdasarkan pernyataan tersebut dapatlah dipahami bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mencapai kebahagiaan. Manusia selalu berkehendak untuk mendapattidakan kebenaran yang sesungguhnya, sebab dengan mencapai kebenaran itu ia merasa bahagia.

Untuk menampakkan jelasnya paparan ini, akan mengemukakan pandangan Scheler tentang nilai sebagaimana yang dikutip oleh Harun Hadiwijono:

... Harun adalah hal yang dituju oleh perasaan, yang diwujudkan apriori emosi. Nilai bukan idea atau cita, melainkan sesuatu yang konkrit yang hanya dapat dialami dengan jiwa yang bergetar, dengan emosi. Mengalami nilai tidak sama dengan mengalami secara umum, dalam mendengar, melihat, mencium dan lain-lainnya. Akal tidak dapat melihat nilai, sebab nilai tampil jikalau ada rasa yang diarahkan pada sesuatu ...⁴⁴

Pemikiran tersebut menunjukkan bahwa nilai adalah merupakan hal yang muncul dari perasaan emosi dengan getaran hati yang berdebar yang dapat dialami ketika

⁴³ Drijarkara S.J. *Pervikan Filsafat*, h. 142.

⁴⁴ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 145.

berhadapan dengan pribadi. Nilai yang dimaksudkan dalam pemikiran ini tidak dapat disamakan dengan nilai ketika mendengar. Mencium bau, atau ketika melihat sesuatu peristiwa atau sesuatu benda, karena nilai-nilai umum itu adalah nilai-nilai yang selalu berubah menurut secara masing-masing orang yang menilai.

Adapun nilai pribadi yang merupakan sumber terciptanya moral yang mewujudkan kebahagiaan adalah tidak berubah-ubah. Jadi apa yang dimaksudkan oleh Scheler dalam hal ini adalah nilai yang tertinggi yang bermoral. Siapakah yang berdiri sebagai maha pribadi, sebagai maha nilai ? Tuhan sendiri ! jadi Tuhan adalah nilai yang maha tinggi, nilai yang maha sempurna.⁴⁵ Dengan kata lain, bahwa nilai selain nilai keTuhanan bukanlah nilai yang sebenarnya, karena dianggap sebagai nilai yang tidak bermoral. Disamping itu, nilai tertinggi itulah yang harus dicapai oleh manusia, karena manusia bukanlah tercipta tingkah laku akan tetapi nilai itu adalah sesuatu yang tercipta dari luar diri manusia. Manusia harus mengakui nilai itu dan mengikutinya dalam kehidupannya.⁴⁶ Manusia harus dapat langsung mengikutinya jika ia telah merealisasikannya dalam beberapa tingkatan nilai yang ada termasuk yang non-moral. Hal itu disebabkan karena nilai moral muncul ketika mewujudkan nilai-nilai non-moral dengan cara yang sesungguhnya. Nilai moral berhubungan langsung dengan lingkup perbuatan yang melahirkan nilai-nilai non-moral.⁴⁷

Bagaimana realisasi itu ? dalam hal ini Scheler mengelompokkan nilai-nilai yang ada itu yaitu perasaan Indra, perasaan vital dan perasaan rohani. Berdasarkan

⁴⁵ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 141.

⁴⁶ I.R. Poedjawijatna, *Pembimbing Ke Arab Alam Filsafat*, h. 135.

⁴⁷ K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 113.

ketika pengelompokan itu maka nilai juga berwujud dalam tiga kelompok itu, apabila indra berhadapan dengan suatu peristiwa, maka lahirlah nilai indra. Demikian pula vitalitas ketika berhadapan dengan peristiwa akan melahirkan nilai vitalitas: dan juga rohaniah apabila berhadapan dengan suatu peristiwa maka lahirlah nilai rohani. Pemikiran Max Scheler dalam hal ini adalah dinamis, dalam arti selalu menuju keatas, sehingga ia mengatakan bahwa nilai indra berada dibawah nilai vitalitas, dan nilai vitalitas berada dibawah tingkatan nilai rohani. Dalam nilai rohani itu ada tersimpan nilai yang paling angung sebagai yang maha nilai, yang dapat disebut moral yaitu Tuhan.⁴⁸

Konsepsi tersebut menunjukkan bahwa tujuan hidup manusia menurut Max Scheler adalah untuk mendapadatkan kebahagiaan yang terkandung dalam moral yang ada dalam diri yang maha nilai yaitu Tuhan dengan kata lain manusia adalah makhluk yang bersujud dan mencari Tuhan manusia adalah wahyu Tuhan dan dalam kehadirannya di dunia ini, ia mempunyai wujud hakiki yang menuju ke atas.⁴⁹

Bila menganalisa pemikiran para filosof yang mendahului Max Scheler dalam masalah tujuan hidup manusia misalnya sebagaimana yang dikemukakan oleh Sokrates yang mengatakan bahwa kebahagiaan adalah tujuan tertinggi daripada manusia,⁵⁰ atau pendapat Sorenkierkegard yang mengatakan bahwa tujuan hidup manusia adalah untuk mencapai kesempurnaan dengan pendekatan religius karena ndengan cara itulah manusia dapat berdialog dengan Tuhan,⁵¹ maka dapat dikatakan

⁴⁸ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 144.

⁴⁹ Drijarkara S.J. *Percikan Filsafat*, h. 138.

⁵⁰ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, h. 88.

⁵¹ Soerjanto Poespowardojo dan K. Bertens, *M menuju Kepada Manusia Seutubnya* (Jakarta: Gramedia, 1978), h. 5-6.

bahwa terdapat kesejajaran antara pendapat kedua filosof tersebut dengan pandangan Max Scheler yang mengatakan bahwa tujuan hidup manusia adalah mencari Tuhan untuk kebahagiaan, karena kebahagiaan itu dapat ditemukan dalam diri Tuhan.

Berdasarkan uraian-uraian tentang manusia dalam pandangan Max Scheler tersebut maka secara keseluruhan dapatlah dikatakan bahwa manusia adalah makhluk yang terdiri dari jiwa dan badan. Badan adalah aspek jasmani yang berasal dari tanah, sedangkan jiwa adalah aspek rohani yang muncul dari Tuhan. Kemudian tujuan hidup manusia adalah mendapaatidakan kebahagiaan yang terkandung dalam moral yang ada dalam diri yang maha nilai, yaitu Tuhan.

Akan tetapi sangat disayangkan, karena menjelang akhir hidupnya pikiran Max Scheler tentang manusia berubah dari kenyataan yang menunjukkan ketinggian manusia dari binatang dengan menilai bahwa pada diri manusia ada unsur yang menentukan, yaitu gets yang memberikan daya terhadap aspek jasmani unuk berfungsi. Ini menyamakan manusia dengan binatang dengan pemikiran bahwa pada binatang, yang berfungsi bukan gets, akan tetapi kehidupan indra dan darah daging. Demikian pula pada diri manusia, yang menjadi sumber daya manusia bukan lagi gets akan tetapi juga kehidupan darah dan daging dan indra itulah yang menentukan hidup manusia. Dalam hal ini apakah Max Scheler sudah tidak mengakui gets ? jawabannya adalah tidak, karena dengan cara fenomenologinya ia tetap mengakui adanya gets, namun peranannya sudah tidak ada, ia bagaikan cermin yang dapat menerima bayangan benda, akan tetapi tidak dapat menerangkan aktifitas benda itu, disebabkan karena badanlah yang menjadikan gets demikian. Sekarang ini dapat diterangkan dan dinyatakan bahwa adanya gets

karena diadakan oleh bahan. Dengan kata lain pemikiran Max Scheler yang pertama menilai bahwa manusia sebagai makhluk jasmani, tidaklah berarti tanpa ada jiwa sebagai unsur yang menentukan dalam dirinya. Sekarang setelah pikirannya berubah ia mengatakan bahwa jiwa manusia tidak berharga lagi apabila tidak dinyatakan oleh badan bahwa ia ada. Dalam diri manusia tidak berfungsi apa-apa : ia ada secara pasif dalam badan manusia.⁵²

Sehubungan dengan hal tersebut maka dipertanyakan apakah konsepsinya tentang tujuan hidup manusia juga berubah? sesungguhnya tidak dijumpai uraian tentang tujuan hidup manusia menurut Max Scheler, apakah ia berubah. Akan tetapi berdasarkan konsepsinya setelah merubah pikirannya yang terdahulu, maka dianggap bahwa pemikiran Max Scheler tentang tujuan hidup manusia juga berubah. Kenyataan ini terbukti ketika ia mengatakan dalam pemikirannya yang terdahulu bahwa manusia adalah wahyu dari Tuhan yang menuju ke atas dalam arti bahwa manusia itu bertujuan menyatukan dirinya dengan yang maha nilai. Maha pribadi, yaitu Tuhan dalam istilah Max Scheler. Apa yang terjadi dalam pemikirannya terakhir, menilai bahwa hidup manusia tidak lagi menuju ke atas, akan tetapi manusia itu adalah gerak hidup jasmani dimana Tuhan bukan lagi sumber kesucian. Dia bukan lagi sebagai maha pribadi. Mengapa demikian? menurut K. Bertens, bahwa:

...Pada saat itu ia melepaskan diri dengan yang Ilahi semua ciri personal. Ia berpendapat bahwa realitas bertumpu kepada keterangan antara dua prinsip: di satu pihak impuls kehidupan yang buta serta penuh daya, dan di lain pihak roh sebagai prinsip yang mengatur

⁵² Soerjanto Poespowardojo dan K. Bertens, *Menuju Kepada Manusia Seutuhnya*, h. 5-6.

tetapi tanpa kekuatan. Ketegangan ini diwujudkan dalam proses yang berlangsung dalam dunia. Selama proses ini Allah bertumbuh menjadi Allah dalam arti sesungguhnya-sungguhnya. Manusia adalah tempat istimewa bagi berlangsungnya proses ini, jadi boleh dikatakan, dalam diri manusia Allah menjadi Allah.⁵³

Pernyataan ini menunjukkan pemahaman bahwa tujuan hidup manusia mendapatkan kebahagiaan tidak lagi dicari dalam diri Allah yang dinilai oleh Max Scheler sebagai Maha nilai pribadi, tetapi ia akan ditemukan dalam diri manusia dengan hidup badannya sebagai tempat Tuhan menjadi Tuhan menurut Max Scheler.

Pemikiran akhir Max Scheler tentang manusia adalah makhluk hidup yang didominasi oleh hidup jasmaninya dimana jiwa manusia sudah tak berfungsi lagi untuk menyatakan gerak hidup manusia, sedangkan tujuan hidup manusia tidak lagi dicari dalam diri Tuhan sebagai yang maha nilai, tetapi bahagian itu akan ditemukan dalam hidup badani manusia.

Pemikiran itu sudah mengarah kepada humanisme. Menurut konsep humanisme, manusia itu mempunyai otonomi terdiri, yang tidak tergantung dari luar diri manusia, sehingga segala bentuk tingkah laku, baik ia berupa nilai, kesemuanya di temukan oleh kehendak manusia itu sendiri. Pernyataan-pernyataan yang bersumber dari luar akal manusia tidak diakuinya.⁵⁴

Tampaklah kekhususan pandangan Max Scepheler tentang manusia yang bersifat dinamis. Pada masa perkembangannya ia mengagungkan manusia sebagai

⁵³ K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX*, h. 119.

⁵⁴ D.C. Mulder Verkuyl. dan J. dan Telder P. *Gereja dan Aliran-aliran Modern* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1966), h. 5.

makhuk yang berhubungan dengan yang transendental yang mempunyai unsur yang hakiki yang mendominasi gerak hidup manusia. Akan tetapi menjelang kematiannya pandangannya berubah dengan mengingkari potensi jiwa sebagai yang mendominasi gerak jasmani manusia, tegasnya manusia adalah makhluk hidup badani sama dengan binatang.

BAB IV SOROTAN ISLAM TERHADAP PANDANGAN MAX SCHELER

Islam sebagai agama yang membuka tabir kebenaran dengan konsepsinya yang universal, monumental serta abadi telah menjelaskan dan mampu menjawab berbagai permasalahan kehidupan manusia. Di samping itu telah menguraikan segala bentuk pemikiran yang berkembang dalam kawasan pemikiran filosof semenjak filsafat Yunani hingga dewasa ini dalam lingkungan ahli ilmu pengetahuan, seperti tentang alam, manusia dan Tuhan. Kendatipun Islam sebagai ajaran yang berdimensi utuh, tidak tertutup kemungkinan untuk menerima berbagai pemikiran yang berkembang dalam filsafat dan ilmu pengetahuan, juga tidak secara apriori menerima pemikiran-pemikiran yang ada.

Apakah pemikiran filosof Jerman ini sesuai dengan konsepsi Islam ? maka mari melihat pandangan beberapa filosof yang menganggap pandangan Max Scheler senafas dengan petunjuk al-Qur'an. Sekalipun pemikiran Max Scheler itu banyak, namun akan dibatasi yang berkisar pada:

A. Dari Sudut Pemikirannya

Pada bagian terdahulu telah dijelaskan bahwa cara berpikir Max Scheler adalah fenomenologi, sebuah pemikiran yang diterima dari inspirasi Edmund Husserl, akan tetapi bagi Max Scheler hal itu belum cukup, sebab seorang yang berfikir harus menggunakan perasaan, seperti rasa menyesal, rasa cinta, rasa dendam, rasa benci, rasa riang dan rasa duka. Dengan demikian, fenomenologi Max Scheler berbeda dengan fenomenologi Edmund Husserl.

Dengan dasar metode fenomenologi, maka cara berfikir yang sesuai ialah menenggelamkan diri dalam pengalaman yang konkrit, bagi Max Scheller yang penting

bukanlah berfikir, melainkan berbuat, mengalami dan merasakan. Sekalipun cara berfikir Max Scheler demikian, ia juga mampu memperlihatkan sudut pemikiran yang tampaknya sesuai dengan Islam. Pernyataan ini terbukti ketika dalam masa perkembangannya menilai manusia sebagai makhluk yang agung dibandingkan dengan makhluk yang lain, karena manusia adalah makhluk yang berpikir, bersujud dan mencari Tuhan. Selain itu manusia juga adalah wahyu Tuhan dalam kehidupan dunia ini. Disamping itu pada bagian lain, telah diuraikan bahwa Max Scheler mengatakan bahwa manusia itu mampu menjabarkan hasil pikirannya kepada kebutuhan hidup, dan ia selalu ingin merubah alam ini.

Islam juga telah banyak berbicara tentang manusia sebagaimana dikemukakan oleh Iqbal, bahwa manusia adalah pilihan Tuhan sebagai khalifah Tuhan di muka bumi.¹ Demikian pula kedudukan manusia dalam ungkapan Murtdha Mutahhari yang mengatakan bahwa al-Qur'an senantiasa mengungkapkan kebesaran manusia yang merupakan penguasa di muka bumi yang tidak memandang manusia sebagai makhluk yang dijadikan dari kumpulan atom-atom, akan tetapi manusia juga memiliki otoritas diri yang bersumber pada kemaujudan yang paling logis yaitu Tuhan.² Shalah Abdul Qadir al-Bakriy mengemukakan, bahwa di alam bumi ini, manusia adalah khalifah Allah. Segala apa diciptakan oleh Allah, baik air, udara, matahari, bulan, bintang dan lain-lainnya adalah semua dalam tanggung jawab manusia karena dialah makhluk yang

¹ Iqbal. *The Recontruction of Religious Thought In Islam*. Diterjemahkan oleh Usman Raliby dengan judul pembangunan kemabali alam pikiran Islam (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 142.

² Murtada Mutaharri, *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. Disunting oleh Haidar Bugis (Bandung: Mizan, 1984), h. 75-76.

berada dalam derajat yang tertinggi, yang telah diciptakan sejak semula pada tingkatan yang sempurna.³

Pemikiran tersebut sesuai dengan yang dikemukakan dalam firman Allah SWT pada QS. Thaha: 122 yang berbunyi:

ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾

Terjemahannya:

Kemudian Tuhannya memilihnya, maka dia menerima taubatnya dan memberinya petunjuk.⁴

Kemudian QS. al-An'am: 165 yang berbunyi:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِهِ وَيُخْرِجَكُم مِّنَ الْأَرْضِ بِحَقِّ وَعْدِهِ إِنَّكُمْ لَأُولِيَ الْأَلْبَابِ ﴿١٦٥﴾

Terjemahannya:

Dan dialah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian kamu atas sebagian (yang lain) berupa derajat. Untuk mengujimu tentang apa yang diberikannya kepadanya. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaannya. Sesungguhnya dia maha pengampun lagi maha penyayang.⁵

Dari uraian-uraian tersebut di atas, dapatlah ditarik suatu kesimpulan bahwa konsepsi antara Islam dan Max Scheler mempunyai kesejajaran, keduanya masing-masing

³ Shalah Abdul Qadir Bakry, *Al-Qur'an wa Bina 'u al-Insan*. Alih bahasa Abu Laila dan Muhammad Tohir dengan judul "*Al-Qur'an Dan Pembinaan Insan*". Bandung : Alama' Arif, 1983), h. 75-76.

⁴ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Departemen Agama RI., 1978), h. 491.

⁵ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 491.

menilai manusia sebagai makhluk yang mulia dibanding dengan makhluk yang lain.

Berhubungan Max Scheler yang berfikir dengan mengikuti cara hidupnya, maka pemikirannya tentang manusia berubah menjelang akhir hidupnya, ia menilai manusia menurunkan derajat manusia ke dalam derajat hewani. Pemikirannya yang menempatkan manusia sama dengan hewan sudah bertentangan dengan Islam.

B. Pandangannya Tentang Eksistensi dan Asal Usul Kejadian Manusia

1. Eksistensi Manusia

Pada Bab terdahulu telah dikemukakan bahwa eksistensi manusia menurut Max Scheler adalah makhluk yang terdiri dari unsur jasmani dan rohani, yang keduanya mempunyai hubungan yang erat, karena kesempurnaan badan itu apabila dilengkapi oleh jiwa sebagai unsur rohani yang memberi daya hidup kepada badan untuk berfungsi.

Apabila pemikiran Max Scheler tersebut disorot menurut Islam, maka tampaknya ada kesejajaran, karena Islam juga menilai bahwa eksistensi manusia adalah perpaduan antara jiwa dan badan, di mana jiwa sebagai wujud hakiki manusia yang memberi gerak kepada badan manusia untuk berfungsi. Hal ini sesuai dengan apa yang telah dikemukakan oleh para pemikir dalam Islam, seperti:

a. Ibnu Sina

Sulaiman Dunya mengutip pendapat Ibnu Sina sebagai berikut:

إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لا تستعما لها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها
واتها...⁶

⁶ Sulaiman Dunya, *Al-Haqiqatu fi Nadziri al-Gasali* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1971), h. 310.

Artinya:

Sesungguhnya jiwa adalah baru setiap kali barunya badan yang sesuai dengan pemakaiannya pada badan, dan menjadilah badan yang baru itu miliknya dan organnya.

Selanjutnya menurut Ibnu Sina, jiwa dan badan adalah dua dimensi yang berhubungan erat, yang tidak dapat berpisah dalam hubungannya dengan kehidupan ini, karena jiwa adalah penentu utama dalam hal gerak hidup jasmani, sehingga badan tidak berarti jika tidak dilengkapi dengan jiwa, demikian pula jiwa tidak mungkin ada kalau badan tidak ada, sebab badanlah yang menyatakan bahwa jiwa itu ada dalam diri manusia. Ibrahim Madkur mengutip pendapat Ibnu Sina sebagai berikut:

إن الجسم و النفس متصلان إتصالاً وثيقاً و متعاً و نان دون إنقطاع. فلو لا النفس ما كان الجسم لأن مصدر حياته و المدبرة لأمره و المنظمة لقواه. ولو لا الجسم ما كانت النفس فإن تهيوه لقبولها شرط لوجودها...⁷

Artinya:

Sesungguhnya badan dan jiwa itu keduanya saling berhubungan erat satu sama lain dan saling membutuhkan terus-menerus. Sekiranya tidak ada jiwa, maka badanpun tidak ada, karena jiwalah sumber kehidupannya, perencanaan urusannya dan mengatur segala dayanya. Sebaliknya sekiranya badan tidak ada, jiwapun tidak ada, karena persiapan pengadaannya untuk menerima jiwa merupakan syarat wujudnya.

b. Al-Gazali

⁷ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafati al-Islamiyah*, Juz I (Cairo: Dar al-Maarif, 1976), h. 160..

Menurut Al-Gazali manusia mempunyai dua unsur yang saling berhubungan erat yaitu jiwa dan badan. Akan tetapi jiwa adalah unsur yang menyatakan kehakikatan manusia. Hubungan keduanya menurut Al Gazali adalah bahwa jiwa dan badan tidak dapat dipisahkan dalam wujud jiwa sebagai perencana atau pengelola badan dan kehidupan ini bukan dari segi mengikuti badan.

Hal ini sesuai dengan yang dikemukakan oleh Sulaiman Dunya, bahwa menurut Al-Gazali:

والنفوس الإنسانية ليست بمادية في نواتها وإنما نسبتها إلى المادة بوجه التدبير
والتصرف لا بوجه الإنطباع في المادة...⁸

Artinya:

Jiwa insani bukanlah materi pada zatnya, akan tetapi hubungannya dengan badan (materi) adalah dari segi perencana dan pengelolaan, bukan dari segi mengikuti materi (badan) itu.

Konsepsi tentang adanya jiwa dalam arti manusia sebagai unsur yang berpotensi besar dalam memperdayakan aspek jasmani manusia sejajar pula dengan pandangan Al-Qur'an juga memandang bahwa pada diri manusia ada kekuatan besar yang mendominasi gerak hidup manusia yaitu jiwanya, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Sajadah: 9 yang berbunyi:

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ
قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

⁸ Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafati al-Islamiyah*, h. 300.

Terjemahannya:

Kemudian Dia menyempurnahkan dan meniupkan ke dalam tubuhnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengar, penglihatan dan hati, (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.⁹

Ibnu Katsir menjelaskan mengenai roh ini sebagai berikut:

...إن الروح التي ينفخها الملك في الجنين هي النفس بشرط إتصالها بالبدن وإكتسابه بسببه صفات مدح أو ذم فهي إما نفس مطمئنة أو إمارة بالسوء...¹⁰

Artinya:

Bahwa roh yang ditiupkan oleh malaikat pada janin adalah jiwa, dengan syarat berhubungan dengan badan, dengannyalah badan dapat berusaha, disebabkan adanya roh itulah sifat-sifat yang terpuji atau tercela, dengan demikian roh itu adakalanya disebut nafs muthmainnah atau nafs ammarah kepada kejahatan

Dari kutipan ini dapat dimengerti bahwa roh itu pada dasarnya adalah jiwa yang dijadikan untuk berhubungan dengan badan, sebab dialah yang akan memberi daya kepada badan itu untuk bergerak dan pada jiwa itu mengandung beberapa sifat yaitu kebajikan dan kejahatan.

Selanjutnya dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa Nafs (jiwa) dapat diklasifikasikan atas: nafs *ammarah*, nafs *lawwamah* dan nafs *mutmainnah*. Nafs *ammarah* yang sifatnya selalu mempengaruhi tingkah laku yang jelek, sebagaimana dalam QS. Yusuf: 53;

⁹ Depertemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 661.

¹⁰ Ismail Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Juz III. (Cairo: Isa al-Babi al-Halaby wa al-Syarikah, t.th), h. 61.

﴿ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

Terjemahannya:

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha pengampun lagi Maha Penyayang.¹¹

Ahmad Musthafa al-Maragi menjelaskan nafs yang disebutkan dalam ayat tersebut di atas sebagai berikut:

إن النفس البشرية لكثرة الأمر بعمل السوء لما فيها من دواعي الشهوات الجسمية والأهواء النفسية بما ركب فيها من القوي والألات لتحصيل الذات وما يوسوس الشيطان ويزينه لها من النزغات...¹²

Artinya:

Sesungguhnya nafsu manusia itu sangat banyak perintahnya untuk melakukan yang jahat, karena didalamnya terdapat unsur-unsur yang mendorong syahwat jasmani dan hawa-hawa nafsu, karena padanya tersusun alat-alat untuk memperoleh kelezatan-kelezatan jasmani dan dapat godaan-godaan syetan dan dihiasinya dengan keinginan-keinginannya
.....

Berikut nafs *lawwamah* dijelaskan dalam firman Allah dalam QS. Al- Qiyamah: 2 sebagai berikut:

¹¹ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 357.

¹² Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*. Juz XIII. (Cairo; Mustafa al-Babi wa al-Halabi wa Auladuh, 1963), h. 4.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿١٣﴾

Terjemahnya:

Dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri)¹³

Maksud dari pada ayat ini adalah: "... bila ia (jiwa itu) berbuat kebaikan ia juga menyesal karena ia tidak berbuat lebih banyak, apalagi kalau ia berbuat kejahatan."¹⁴ Ayat ini merupakan penjelasan bahwa nafs *lawwamah* itu adalah nafsu yang selalu mempunyai pertimbangan kepada amal-amal yang diperbuat, apa itu baik atau buruk, ia merasa tenang apabila telah berbuat baik, dan merasa sengsara apabila berbuat jahat.

Nafs *muthmainnah* adalah merupakan nafs yang amat terpuji, yang berpotensi untuk mendapatkan keridhaan Allah Swt, karena ia sudah berada dalam keselamatan, sudah terhindar dari ikatan-ikatan kejahatan, dan ia telah mendapatkan kesucian sebagaimana firman Allah Swt. dalam QS. Al-Fajr: 27-28 yang berbunyi:

يَتَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya.¹⁵

Pembagian jiwa (nafs) tersebut menurut Sayyid Sabiq bagian dari macam-macam jiwa, tetapi sebenarnya hal itu

¹³ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 998.

¹⁴ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 998.

¹⁵ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 1059.

hanyalah menunjukkan sifat-sifat dari jiwa itu.¹⁶ Dari uraian-uraian Al-Qur'an tersebut di atas maka dapatlah dipahami bahwa jiwa itu adalah substansi yang tersendiri dan berbeda dengan badan, ia sebagai kekuatan yang berwujud abstrak, karena ia bukan materi, ia yang menentukan gerak hidup manusia, karena itu ia berhubungan dengan lingkup fisik manusia, misalnya kepada pendengaran, penglihatan, kepada perasaan cinta dan benci, jelasnya jiwa adalah unsur yang tertinggi dari seluruh unsur yang tertinggi dari seluruh unsur yang melingkupi manusia.

Sesungguhnya sedikit kemungkinan untuk mengetahui secara jelas apakah jiwa itu, karena Allah swt. sendiri telah menyatakan bahwa jiwa itu adalah urusannya. Firman Allah dalam QS. Al-Isra': 85;

وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا

قَلِيلًا

Terjemahnya :

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh, katakanlah: "roh itu termasuk urusan Tuhan-Ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".¹⁷

Ayat ini menyatakan bahwa roh adalah rahasia Tuhan yang tidak mungkin akan diketahui hakikatnya oleh manusia. Uraian-uraian tersebut di atas baik yang menyangkut konsepsi Islam maupun yang menyangkut konsepsi Max Scheler menunjukkan adanya kesejajaran, masing-masing menilai bahwa eksistensi manusia adalah

¹⁶ Sayyid Sabiq, *Al-Aqaidu al-Islamiyah*. Diterjemahkan Oleh Moh. Adai Rothami dengan Judul *Aqidah Islam* (Bandung: Diponegoro, 1978), h. 386.

¹⁷ Depertemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 437.

perpaduan antara jiwa dan badan. Badan adalah unsur jasmani manusia yang diciptakan dari tanah, sedangkan jiwa adalah unsur rohani yang abstrak, yang ditiupkan oleh Tuhan ke dalam badan itu sehingga jiwa itu berada selamanya dalam diri manusia selama badannya belum mati.

Akan tetapi sangat disayangkan ketika menjelang akhir hayatnya, pemikiran Max Scheler tentang manusia berubah. Ia tidak lagi menilai bahwa jiwa sebagai unsur yang menentukan dalam diri manusia, tetapi yang mendominasi gerak hidup badaniannya dengan darah dan dagingnya, sehingga ia menyamakan manusia dengan binatang. Pandangannya tentang manusia menjelang kematiannya sudah tidak sesuai lagi dengan pandangan Islam, karena Islam tidak pernah mengungkapkan bahwa manusia sama dengan binatang.

2. Asal-Usul Kejadian Manusia

Pada bagian yang lalu telah dikemukakan bahwa manusia menurut Max Scheler adalah tanah, akan tetapi di balik dari tanah itu terkandung realitas yang padat. Atas dasar ini maka disimpulkan bahwa menurut Max Scheler manusia itu dengan seluruh aspek jasmaninya adalah dijadikan dari tanah.

Selanjutnya telah dijelaskan pula bahwa menurut pendapat Max Scheler, manusia itu disamping sebagai makhluk madani, ia juga adalah makhluk rohani, karena pada diri manusia ada unsur bersifat rohaniah, yaitu jiwa yang memberi daya pada seluruh organ tubuh untuk bergerak. Selain itu jiwa tersebut tidak muncul dari badan. Kedudukannya lebih tinggi dari badan karena ia muncul dari yang trasedental yaitu Tuhan.

Bila pemikiran tersebut ditinjau menurut konsep Islam maka nampaknya ada kesamaan, sebab Islam juga

beranggapan demikian, sebagaimana yang muncul dari pemikiran filosof Islam seperti:

- a. Al-Farabi, yang mengatakan bahwa segala sesuatu termasuk manusia adalah hasil dari pancaran Tuhan.¹⁸
- b. Ibnu Sina, sependapat dengan Al Farabi.¹⁹

Sekalipun kedua filosof tersebut tidak menyebutkan tanah dalam ungkapannya namun dapat dipahami bahwa keduanya itu mendasari pemikiran mereka dengan pandangan Al-Qur'an sehingga tidak mungkin pemikiran mereka itu akan bertentangan dengan pandangan Al-Qur'an seperti berikut ini:

Dalam Al-Qur'an dijelaskan bahwa unsur kejadian manusia berasal dari tanah namun dalam Al-Qur'an banyak istilah yang digunakan untuk itu, misalnya: *thin, turap, shal-shal, hama*. Istilah-istilah tersebut dapat dilihat dalam QS. Fatir: 11; QS. As-Shaffat: 11; QS. Al-Hijr: 26; QS. Ar-Rahman: 14; QS. Ali Imran: 59;

Kemudian *thin* sebagaimana firman Allah QS. Sad/38 : 71 :

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ

Kemudian *Sal-sal Min hama'in masnun*, sebagaimana firman Allah:

خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ

Thin adalah tanah yang bercampur air.²⁰ Sedangkan *shal-shal* yang artinya tanah yang kering lagi keras dan *hamain* adalah tanah yang bercampur air dan busuk baunya.²¹ Kemudian menurut Ibnu Abbas yang dinukil At-

¹⁸ Harun Nasution, *Filsafat Agama* (Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 85.

¹⁹ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, h. 86-87.

²⁰ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, h. 21.

²¹ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, h. 105.

Thabari, bahwa tubuh manusia itu dijadikan dari tiga jenis tanah, yaitu: *thin lasif*, yaitu tanah yang sempurna adukannya, *shal-shal*, yakni tanah yang lembut yang dapat dijadikan tembikar, dan *hamain masnun* yaitu lumpur hitam yang busuk baunya.²²

Istilah-istilah tersebut menunjukkan pengertian bahwa pada dasarnya unsur kejadian manusia adalah tanah, namun sifat tanah itu berbeda-beda. Selanjutnya dalam Al-Qur'an dijelaskan pula bahwa setelah badan itu sempurna kejadiannya, maka dihembuskanlah jiwa ke dalam dirinya. Unsur jiwa itu bukanlah dari tanah, akan tetapi ia berasal dari diri Tuhan.

Selain dari pandangan di atas, namun al-Qur'an telah menjelaskan secara lengkap tentang beberapa fase asal mula penciptaan manusia. Dalam hal ini, al-Qur'an telah menghimbau kepada manusia untuk mengkaji tentang asal mula penciptaan manusia, sebagaimana dijelaskan dalam QS. At-Thariq: 5;

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾

Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah dia diciptakan.

Berdasarkan ayat di atas, Allah memerintahkan manusia untuk merenungi asal penciptaannya. Ia juga menjelaskan setiap periode hidup manusia dalam Al-Qur'an, sejak awal penciptaan hingga ia dibangkitkan kembali. Sebenarnya, ada pelajaran yang ingin disampaikan Allah kepada manusia. Tidak sekedar agar manusia tahu

²² Muhammad Ibn Jarir Al-Thabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil al-Qur'an*. Juz. XII dan XIV. (Cairo: Mustafa al-Babi wa al-Halabi wa Auladuh, 1954), h. 28.

tahap demi tahap periode itu berlangsung, tetapi agar saat mereka membaca ayat tersebut mereka dapat menyesuaikan apa yang dijelaskan oleh Al-Qur'an dengan periode hidup yang mereka jalani. Jadi ada usaha untuk memadukan antara teks dan realita. Hal itu mampu manusia lakukan, akan ada pengaruh dalam hati mereka, seakan-akan ayat itu berbicara khusus kepada mereka.²³ Firman Allah QS. Al-Hajj: 5;

يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ^٤ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لَتَبَلَّغُوا أَشَدَّكُمْ^٥ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا^٦ وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾

Terjemahnya:

“Wahai manusia, jika kamu masih meragukan hari kebangkitan, sesungguhnya Kami ciptakan kalian dari tanah kemudian dari tetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar kami jelaskan kepada kalian. Dan Kami tetapkan dalam rahim apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang telah ditentukan kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi kemudian (dengan berangsur-angsur)

²³ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, (Cet. III, Cairo: Dâr el-Salâm, 2004), h. 70.

kalian sampai pada kedewasaan dan di antara kalian ada yang diwafatkan dan (adapula) yang dipanjangkan umurnya sampai pikun supaya dia tidak mengetahui sesuatu yang dulu diketahuinya.

Adapun tentang asal mula penciptaan manusia, selain ayat di atas, ayat di bawah ini juga menjelaskan hal tersebut, QS. Al-Mu'minun: 12-14;

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۗ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾

Terjemahnya:

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari saripati(berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani(yang disimpan) dalam tempat yang kokoh(rahim). Lalu air mani itu Kami jadikan segumpal darah, segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang-belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang berbentuk lain. Maha suci Allah, Pencipta Yang Paling Baik”.

1) Fase Penciptaan Manusia Dari Tanah

Allah menjelaskan dalam QS. Al-Mu'minun: 12;

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ﴿١٢﴾

Terjemahnya:

"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari saripati(berasal) dari tanah". (QS. Al-Mu'minun: 12)

Berdasarkan ayat di atas bahwa manusia diciptakan dari *sulâlâh min thin*. Dalam menafsirkan ayat ini, ada beberapa pendapat ulama. *Pertama*, Alfarisi dan Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-insan* dalam ayat ini adalah Nabi Adam As yang diciptakan dari saripati (*sulâlâh*) setiap jenis tanah. *Kedua*, pendapat Abu Shalih, yang mengatakan bahwa *al-insan* adalah bani Adam dan *sulâlâh* adalah Nabi Adam. *Ketiga*, pendapat yang mengatakan bahwa *sulâlâh min thin* adalah sperma dan sel telur, keduanya berasal dari makanan, dan makanan asalnya adalah tanah.²⁴

Jika kita telaah ayat-ayat Al-Qur'an, ada beberapa kata yang digunakan untuk menunjukkan asal penciptaan manusia. Untuk itu beberapa mufassir mencoba berijtihad membuat urutan periode dari kata-kata tersebut sesuai dengan penciptaan Adam dan anak cucunya;

- a) Debu (من تراب) menunjukkan pada penciptaan awal.
- b) Tanah liat (من طين) menunjukkan pada bercampurnya tanah dan air.
- c) Lumpur hitam yang dibentuk (من حماء مسنون) menunjukkan pada tanah liat yang sudah dibentuk dan sedikit berubah karena udara.
- d) Tanah yang lekat atau tetap (من طين لازب), menunjukkan pada tanah liat yang sudah memiliki bentuk yang tetap.

²⁴ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 71.

- e) Tanah liat yang kering (من صلصالٍ من حماء مسنون) menunjukkan bahwa tanah yang memiliki bentuk tetap tadi sudah kering dan bisa menimbulkan suara.
- f) Tanah kering seperti tembikar (من صلصالٍ كالفخار) yaitu yang sudah disempurnahkan dengan memasukkannya ke dalam api, seperti porselen.
- g) Kemudian Allah Swt. mengabarkan tentang ditiupnya ruh ke dalam jasad tadi dan sempurnahlah penciptaannya.²⁵

2) Fase Penciptaan Dalam Rahim

Dalam QS. az-Zumar: 6, dijelaskan;

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ
ثَمَنِيَّةً أَزْوَاجًا ۚ تَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ
ثَلَاثٍ ۚ ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَآَنِي تُصِرُّونَ ﴿٦﴾

Terjemahnya:

Dia menciptakan kamu dari seorang diri kemudian Dia jadikan daripadanya isterinya dan Dia menurunkan untuk kamu delapan ekor yang berpasangan dari binatang ternak. Dia menjadikan kamu dalam perut ibumu kejadian demi kejadian dalam tiga kegelapan. yang (berbuat) demikian itu adalah Allah, Tuhan kamu, Tuhan yang mempunyai kerajaan. tidak ada Tuhan selain dia; Maka bagaimana kamu dapat dipalingkan?

a) An-Nuthfah

Dalam QS. Al-Mu'minun: 12-14, dijelaskan bahwa;

²⁵ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 73.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١١٥﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ
 مَكِينٍ ﴿١١٦﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ
 عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴿١١٧﴾ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
 الْخَالِقِينَ ﴿١١٨﴾

Terjemahnya:

Dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. kemudian Kami jadikan Dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik.

Inilah fase awal terjadinya manusia. *Nuthfah* adalah air mani yang berasal dari sperma laki-laki dan sel telur wanita, dan masing-masing memiliki peran seimbang. Ayat di atas dimulai dengan sebuah kata *ثم* yang mungkin tidak membutuhkan waktu lama untuk membahasnya. Tapi, berapa lama jarak antara penciptaan Adam dan penciptaan kita dari *nuthfah*?

Kata ini meski sederhana tapi memiliki makna yang dalam. *Tsumma* dalam ayat ini, menunjukkan hubungan antara permulaan species, Adam As. (sebagai manusia pertama), dan permulaan setiap manusia. Betapa antara Adam dan setiap manusia di dunia memiliki hubungan yang terus berkesinambungan dan tak pernah terpisah. Jika

saja ada di antara hubungan itu yang terpisah, maka adakah manusia lain selain keturunan Adam? ²⁶

Nuthfah (zygote) yang merupakan hasil dari pembuahan ovum oleh sperma, terus berkembang dalam rahim ibu, membelah dan menjadi bagian-bagian yang lebih banyak. Ia bergerak dalam rahim ibu dan mendapatkan makanan dari sari-sari makanan ibu yang ada di dalamnya. Saat sel-sel tadi terbelah, ada kejadian di mana sel terbelah sempurna menjadi bagian-bagian yang sama dan berkembang menjadi 2 individu yang kita kenal dengan kembar identik. *Nuthfah* terus berkembang, ia mengelompok dan menjadi gumpalan darah yang disebut '*Alaqoh*'.²⁷

b). *Al-'Alaqoh* (Merula)

QS. Al-Mu'minun: 14)

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً

Terjemahnya:

Lalu air mani itu Kami jadikan segumpal darah

Pada awalnya '*alaqoh* bergerak bebas di dalam ovarium dan mendapatkan makanan dari sari makanan ibu. Kemudian secara perlahan, ia bergerak keluar dari ovarium dan mulai menempel di dinding rahim, untuk berproses menjadi *mudghah*.²⁸

c) *Al-Mudghah*

فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً...

²⁶ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 75.

²⁷ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 70.

²⁸ Muhammad Idris Jauhari, *Membentuk Generasi Robbi Rodliyya* (Cet. I; Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2005), h. 53-54.

Terjemahnya:

Maka segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging.

Mudghah adalah gumpalan daging yang menjadi wadah dari gumpalan darah. Fase ini dimulai pada minggu ke-4 masa kehamilan dan dikenal dengan fase awal tumbuhnya anggota vital dari tubuh manusia.²⁹

Mudghah inilah yang kemudian membelah dirinya menjadi 2 lapisan, yaitu:

a. ***Mukhallaqoh*** (Lapisan Dalam)

Mudghah Mukhallaqoh, yang sempurna kejadiannya, atau lapisan dalam dari *mudghah* inilah yang kemudian berproses menjadi embrio atau calon bayi.

b. ***Ghairu Mukhallaqoh*** (Lapisan Luar)

Mudghah Ghairu Mukhallaqoh, yang tidak sempurna kejadiannya, atau lapisan luar dari *mudghah*, kemudian berproses menjadi plasenta atau ari-ari yang di antara fungsinya adalah untuk menyalurkan makanan kepada bayi.³⁰

d. ***Al-'Idzâm dan Al-Lahm***

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا

"Dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang-belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging".

Sebagian Mufassir mengatakan bahwa perubahan gumpalan daging menjadi tulang belulang bisa seluruhnya, bisa pula sebagian dari daging. Dan setelah diadakan

²⁹ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 118.

³⁰ Muhammad Idris Jauhari, *Membentuk Generasi Robbi Rodliyya*, h. 55.

penelitian ilmiah, proses perubahan menjadi tulang hanya melibatkan sebagian dari gumpalan daging.

Mengapa Al-Qur'an memisahkan fase gumpalan darah dan fase pembentukan tulang? *Allah A'lam*- karena Al-Qur'an mengidentifikasikan setiap fase sesuai proses terpenting yang terjadi, pada fase ini yang terpenting adalah pembentukan tulang, yaitu berubahnya *mudghah* menjadi *'idzam*, atau gumpalan kecil darah menjadi tulang belulang yang merupakan rangka dari tubuh manusia.

Bersamaan dengan perubahan menjadi tulang, muncul pula daging lengket yang membungkus tulang. Menurut ilmu kedokteran, hal ini terjadi pada minggu ke-4, karena ilmu kedokteran tidak memisahkan antara fase *mudghah*, *'idzam* dan *lahm*. Tapi ada kesesuaian dengan Al-Qur'an tentang urutan kejadian setiap fase pada minggu ke-4 ini.³¹

5. *Al-Khalq Al-Akhar*

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ

"Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang berbentuk lain. Maha suci Allah, Pencipta Yang Paling Baik".

Ayat ini menjelaskan tentang proses kejadian manusia dalam kandungan setelah melewati 4 bulan pertama, yang oleh sebagian ulama disebut dengan *dzulumat tsalats* (40 hari pertama di dalam ovarium, 40 hari kedua, sejak *'alaqoh* dalam ovarium berproses menjadi *mudghah* dan berpindah ke dalam rahim. 40 hari terakhir, saat embrio terbungkus kuat dalam suatu selaput yang disebut *Tuba Fallopy* (kulit ketuban).³² Kata *ansya-a* yang digunakan dalam

³¹ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 121-122.

³² Muhammad Idris Jauhari, *Membentuk Generasi Robbi Rodliyya*, h.53-55.

ayat ini, menunjukkan ketelitian penciptaan manusia, karena kata *insya'* berarti mencipta sesuatu dan mengatur/mendidiknya. Adapun tentang *khalq akhar*, Ibnu Katsir mengatakan bahwa proses perubahan manusia menjadi *khalq akhar* adalah saat dimana Allah meniupkan ruh hingga ia menjadi makhluk yang memiliki pendengaran, penglihatan, pengetahuan gerakan dan sebagainya. Serupa dengan Ibnu Katsir, Al-Khudzri, Ibnu Jarir dan Ibnu Abi Hatim menafsirkan ayat tersebut dengan penafsiran yang sama.

Adapula yang menafsirkan ayat tadi dengan lahirnya manusia atau tumbuhnya rambut, tumbuhnya gigi atau perubahan keadaan setelah lahir ke dunia, dari sejak baru lahir kemudian menyusui, dan seterusnya hingga mati.³³ Pada hakekatnya, pertumbuhan janin dalam rahim berbeda antara satu dan lainnya, sebagaimana perbedaan pertumbuhan manusia setelah dilahirkan. Maka, setelah memasuki bulan ketiga dari masa kehamilan, terjadi perbedaan perkembangan antaratiap janin. Tapi setiap janin yang sudah memasuki bulan keempat, akan memasuki fase baru dalam pertumbuhannya, karena telah memiliki organ-organ vital dalam dirinya.

Demikian janin terus berkembang hingga saat memasuki usia 7 bulan, ia sudah dapat bertahan hidup dengan organ tubuh yang lengkap tapi belum sempurna. Setelah berusia 9 bulan, maka ia mulai siap dilahirkan ke dunia.

Keterangan-keterangan tersebut, baik filsafat Islam maupun Al-Qur'an, menunjukkan pemahaman bahwa konsep Islam tentang asal usul kejadian manusia yakni bahwa manusia diciptakan dari tanah secara fisik dan

³³Muhammad Izzuddin Taufiq, *Dalil'l-Anfus Baina Al-Qur'an wa Al-Ilmi'l-Hadits*, h. 138.

memiliki unsur rohani ada kesamaannya dengan pandangan Max Scheler, namun pandangan Max Scheler tidak secara rinci menjelaskan tentang bagaimana fase-fase penciptaan manusia. Max Scheler hanya mengungkapkan secara universal berdasarkan pendekatan fenomenologi. Hal yang luput juga dari pengetahuan Max Scheler tentang penciptaan fisik manusia dari tanah adalah fungsi-fungsi dan potensi-potensi manusia secara fisik. Hal ini dapat dilihat pada perbedaan istilah yang digunakan oleh Al-Qur'an seperti *thin* dan *turab*. Perbedaan itu memiliki penekanan tersendiri dalam asal-usul kejadian manusia.

Selain itu, ada tiga istilah yang digunakan oleh al-Qur'an ketika berbicara tentang manusia. Istilah-istilah tersebut memiliki penekanan yang berbeda dari dimensi penciptaan, khususnya pada potensi ketika menggunakannya. Misalnya kata *basyar*, *insan* dan *annas* sebagaimana berikut ini:

1. *Basyar* : Manusia Sekedar Ada (*Being*)

Basyar adalah makhluk yang sekedar ada (*being*). Artinya, manusia dalam kategori *basyar* adalah makhluk statis, tidak mengalami perubahan, berkaki dua yang berjalan tegak di muka bumi. Manusia memiliki definisi yang sama sepanjang zaman, terlepas dari ruang dan waktunya. (Shari'ati, *Man and Islam*: 64). Singkatnya, *basyar* adalah manusia dalam arti fisis-biologis.

Manusia dilihat sudut fisik tidaklah jauh berbeda dengan hewan. Manusia bisa makan, minum, tidur, sakit dan mati. Begitu pula hewan. Bahkan, bila manusia dan hewan dibandingkan dari segi perbuatan nistanya, maka manusia lebih inferior dari hewan (dalam arti bisa lebih jahat dan kejam)

Perbuatan-perbuatan rendah manusia tak pernah berubah, hanya instrumennya saja yang berubah. Shari'ati

menjelaskan bahwa penguasa masa lalu, seperti Gengis Khan, dengan penguasa modern tidaklah berbeda dari segi kebuasannya. Perbedaannya hanya terletak pada instrumen dan argumentasinya saja. Penguasa masa lalu memiliki senjata-senjata sederhana, dan mereka pun tak segan memproklamirkan bahwa mereka sengaja membunuh. Sementara itu, penguasa modern mempunyai senjata-senjata *super-canggih* untuk membunuh, dan mereka melakukan pembunuhan atas nama kedamaian. Shari'ati menilai bahwa dewasa ini kejahatan, kepalsuan, kelancungan, pembunuhan, sadisme, dan kekejaman lebih banyak, lebih dahsyat dari pada masa lalu. Tendensi negatif manusia itu merupakan representasi dari manusia dalam arti *basyar*. (Shari'ati, 1982: 67-68) Manusia tipe *basyar* belum mampu melepaskan diri dari penjara-penjara manusia (*the prisons of man*), terutama penjara natural-instingtualnya.

2. *Insan* : Manusia Menjadi (*Becoming*)

Insan berarti manusia dalam arti yang sebenarnya. *Insan* tidak menunjuk pada manusia biologis. *Insan* lebih terkait dengan kualitas luhur kemanusiaan. Ali Shari'ati menyatakan bahwa, "*tidak semua manusia adalah insan, namun mereka mempunyai potensialitas untuk mencapai tingkatan kemanusiaan yang lebih tinggi*". (Shari'ati, 1982: 62)

Bila *basyar* bermakna makhluk yang sekedar ada (*being*), maka *insan* berbeda. *Insan* adalah makhluk yang menjadi (*becoming*). Ia terus-menerus maju menuju ke kesempurnaan. Karakter "menjadi" ini membedakan manusia dengan fenomena lain di alam. Shari'ati memberi contoh:

Sebagai contoh, semut dan serangga lainnya tidak pernah dapat melampaui keadaannya; ia menggali lubang dengan cara

yang sama sebagaimana ia melakukannya 15 juta tahun yang lampau di Afrika. Tidak usah memandang di mana, kapan dan bagaimana, semut selalu dalam keadaan yang sama, pasti dan tidak dapat berubah-ubah. (Shari'ati, 1982: 64)

Dalam QS. Al-Baqarah ayat 156 menjelaskan tentang azas yang menunjuk pada evolusi tanpa henti manusia ke arah Yang Tanpa Batas. "(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, "Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji`uun"

Bagi Shari'ati, kata *ilaihi* berarti *kepada-Nya*, bukan *di dalam-Nya*. Menurut Shari'ati, inilah gagasan pokok tentang "menjadi", yakni Bergeraknya manusia secara permanen ke arah Tuhan, ke arah kesempurnaan ideal. Tuhan bukanlah titik beku dimana sesuatu mengarah. Tuhan adalah Yang Tanpa Batas, Yang Maha Abadi, dan Yang Maha Mutlak. Bergeraknya manusia ke arah-Nya berarti gerakan manusia terus-menerus tanpa henti ke arah tahap-tahap evolusi dan kesempurnaan. Inilah yang dimaksud Shari'ati sebagai manusia dalam keadaannya yang menjadi. (Shari'ati, 1982: 68-69).

Insan memiliki tiga sifat pokok, yaitu kesadaran diri, kemauan bebas dan kreativitas. (Shari'ati, 1982: 69) *Pertama*, kesadaran diri. Kesadaran diri merupakan pengalaman tentang kualitas dan esensi dirinya, dunia dan hubungan antara dirinya dan dunia serta alam. Makin tinggi kesadaran akan tiga unsur tersebut, makin cepat manusia bergerak ke arah tahap-tahap yang lebih tinggi dari proses menjadinya. (Shari'ati, 1982: 71) Kesadaran itu membuat manusia bisa mengambil jarak dengan diri dan alam sehingga manusia tertuntun untuk mencipta sesuatu yang bukan alam. *Kedua*, kemauan bebas. Kemauan bebas tampak dalam kebebasan memilih. Menurut Shari'ati, *insan* bebas memilih. Pilihannya bisa saja bertentangan dengan insting naturalnya, masyarakatnya, atau dorongan-dorongan psikologisnya.

(Shari'ati, 1982: 71-72) Kebebasan memungkinkan manusia untuk melakukan evolusi ke tingkat tertinggi kemanusiaannya menerobos sekat-sekat alam, masyarakat, sejarah dan egonya. *Ketiga*, kreativitas atau daya cipta. Potensi kreatif *insan* memungkinkannya menjadi makhluk yang mampu mencipta benda, barang dan alat, dari yang paling kecil sampai yang kolosal, karya-karya industri dan seni yang tak disediakan alam. Penciptaan dan pembuatan barang tersebut dilakukan *insan* karena alam tak menyediakan semua yang dibutuhkannya. (Shari'ati, 1982: 72-73)

Wujud kongkrit tiga sifat *insan* tersebut adalah ilmu. Ilmu membebaskan manusia dari kerangkeng alam, sejarah dan masyarakat. Dengan ilmu, *insan* mengetahui hukum-hukum yang berlaku di alam, masyarakat dan sejarah. Sehingga, *insan* kuasa untuk lolos dari tiga penjara tersebut bahkan sekaligus mampu merekayasa ketiga determinan itu. Sementara itu, penjara terakhir manusia, yakni penjara ego (diri), tidak dilawan dengan ilmu, tapi dengan cinta. Cinta memiliki kekuatan yang mendorong manusia untuk menolak, memberontak, dan mengorbankan diri demi suatu cita-cita atau orang lain. (Shari'ati, 1982: 99) Jadi, secara singkat, manusia *menjadi (insan)* berevolusi ke Yang Tak Terhingga, ke kesempurnaan berbekal tiga sifat dasariahnya. Tiga sifat, yang bentuk nyatanya adalah ilmu, adalah instrumen pembebasan manusia dari tiga penjara manusia, yaitu penjara alam, sejarah dan masyarakat. Sedangkan, penjara terakhir (ego) dilawan dengan cinta kasih. Kemerdekaan dari kolonialisasi empat determinan itu mengantar manusia ke puncak kesempurnaan kemanusiaannya.

Secara unik, Shari'ati menyimbolkan pembebasan *insan* dari empat kekuatan determinan tersebut dengan simbol keluarnya manusia (Adam) dari firdaus (*paradise* atau

the Garden of Eden). Saat di firdaus, manusia dilarang memakan "buah" oleh Tuhan. Shari'ati memaknai "buah" tersebut sebagai simbol kesadaran (*consciousness*). Manusia memakan buah tersebut. Jelas, manusia adalah pemberontak yang melawan "kehendak Tuhan". Tapi, Shari'ati, secara kreatif, menafsirkan simbolisasi ini dengan berpendapat bahwa "kehendak Tuhan" itu adalah empat kekuatan, empat ikatan, empat rantai yang mengikat manusia. Ketika seseorang mencapai kesadarannya (memakan buah), maka ia terbebas dari determinasi "kehendak Tuhan" tersebut. (Shari'ati, 1979: 17-18). Jadi, manusia mencapai kualitas *insan* bila ia mampu melepaskan diri dari empat determinan, yang disimbolisasikan sebagai "kehendak Tuhan".

3. *Al-Nas* : Massa

Kategori *al-nas* berbeda dengan dua konsep manusia lainnya (*basyar* dan *insan*). Menurut Shari'ati, kedua istilah terdahulu terkait dengan nilai-nilai moral yang terkandung dalam diri manusia. Sedangkan *al-nas* tidak berhubungan dengan kualitas kemanusiaan.

Terminologi *al-nas* digunakan Shari'ati dalam dua pengertian, yaitu: *Pertama*, *al-nas* sebagai kutub sosial. *Al-nas* merupakan penjelmaan esensi kutub positif (Habil) masyarakat (masyarakat yang tertindas). Mereka adalah yang dikuasai dan ditindas oleh kutub Qabil (penguasa politik, para kapitalis dan agamawan bejat). Allah, bagi Shari'ati, berpihak pada *al-nas*. Hingga tak aneh, dalam penggunaannya, kata *al-nas* bisa ditukar dengan kata Allah dan sebaliknya. Menurut Shari'ati, posisi unik *al-nas* ini disebabkan karena al-Qur'an dialamatkan secara khusus untuk *al-nas*. *Al-nas* adalah "wakil-wakil" Allah dan "keluarga"-Nya. (Shari'ati, 1979: 116-117) Dan, posisi penting *al-nas* ini menempatkannya sebagai "faktor

penentu" revolusi sosial. *Al-nas* yang sadar akan dirinya serta tanggung jawab sosialnya akan mendorong masyarakat menuju revolusi sosial. *Kedua, al-nas* sebagai massa (*mass*) atau rakyat (*people*). Shari'ati berpendapat bahwa sinonim yang paling mirip untuk mewakili kata *al-nas* adalah kata massa. Menurutnya, dalam terminologi sosiologi, massa terdiri dari segenap rakyat yang merupakan kesatuan tanpa menghiraukan perbedaan kelas ataupun sifat yang terdapat dalam kalangan mereka. Jadi, bagi Shari'ati, *al-nas* adalah massa. Massa adalah rakyat itu sendiri, tanpa menunjuk kepada kelas atau bentuk sosial tertentu. (Shari'ati, 1979: 49)

C. Tujuan Hidup Manusia

Menurut Max Scheler tujuan hidup manusia ialah untuk mendapatkan kebahagiaan yang terkandung dalam moral yang ada dalam diri yang Maha nilai, yaitu Tuhan. Dengan kata lain manusia harus menyerahkan diri sepenuhnya ke dalam nilai yang tertinggi, karena ia memiliki wujud hakiki yang menuju ke atas. Untuk menampakkan jelasnya apakah pandangan Max Scheler tentang tujuan hidup manusia dapat dianggap sesuai dengan pandangan Islam, maka berikut ini akan mengemukakan pandangan Islam tentang tujuan hidup manusia.

Namun perlu diketahui bahwa Islam berbicara tentang tujuan hidup manusia, tidak sesederhana seperti apa yang diungkapkan oleh Max Scheler yaitu untuk mencapai kebahagiaan dunia, akan tetapi memiliki proses yang sangat sistematis dan terkait dengan banyak hal yang mengitarinya. Hal ini mungkin terjadi karena Max Scheler dengan pandangan fenomenologinya hanya mengamati manusia berdasarkan pada realitas yang nampak, sehingga tidak

mampu melihat secara kompleks manusia dari aspek jasmani dan rohani.

Sesungguhnya Islam berbicara tentang tujuan hidup manusia, ide awalnya berkaitan dengan istilah khalifah yakni keterwakilan Tuhan dalam mensejahterakan dunia, atau manusia membawa atau mengemban tugas kekhalifaan. Hal inilah menjadikan manusia sebagai makhluk yang mulia, menempati posisi yang istimewa yang diberikan Allah di muka bumi ini. Keistimewaan manusia ini terlihat dari fungsi yang diberikan Allah kepadanya yakni sebagai khalifah Allah di bumi, sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah: 30;

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ

مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Terjemahnya:

Dan (ingatlah) tatkala Tuhanmu berkata kepada malaikat “sesungguhnya Aku akan menjadikan seorang Khalifah di muka bumi.

Dari ayat tersebut terlihat bahwa manusia diberi kekuasaan untuk mengolah dan memakmurkan alam ini dalam rangka beribadah kepada Allah sehingga akan membedakannya dengan makhluk lain dalam kedudukan dan tanggung jawab. Konsekuensi dari kedudukan dan tanggung jawab tersebut, manusia akan diminta pertanggungjawaban atas segala amal yang dilakukannya di muka bumi ini sebagai khalifah *fil-ard*.

Makna kata khalifah artinya “pengganti”. Ar-Ragib al-Asfahani, dalam *Mu'jam Mufradat fi Gharibil Quran*, menjelaskan bahwa menggantikan yang lain berarti

melaksanakan sesuatu atas nama yang digantikan, baik bersama yang digantikannya maupun sesudahnya. Lebih lanjut, Al-Asfahani menyebutkan bahwa kekhalifahan tersebut dapat terlaksana akibat ketiadaan di tempat, kematian atau ketidakmampuan orang yang digantikan, dan dapat juga akibat penghormatan yang diberikan kepada orang yang menggantikan".³⁴

Muhammad Baqir As-Shadr, dalam bukunya *As-Sunan at-Tarikhiyah fil Quran* seperti dikutip oleh M. Quraish Shihab (1992: 158) mengemukakan bahwa kekhalifahan mempunyai tiga unsur yang saling berkait. Kemudian ditambahkan unsur keempat yang berada di luar, namun amat menentukan arti kekhalifahan dalam pandangan al-Quran.

Ketiga unsur pertama adalah :

- (1) Manusia, yang dalam hal ini dinamai khalifah
- (2) Alam raya, yang ditunjuk oleh ayat al-Quran Surat al-Baqarah sebagai *ard*.
- (3) Hubungan antara manusia dengan alam dan segala isinya, termasuk dengan manusia.³⁵

Menurut Quraish Shihab hubungan ini walaupun tidak disebutkan secara tersurat dalam ayat di atas, namun tersirat karena penunjukan sebagai khalifah tidak akan ada artinya jika tidak disertai dengan penugasan atau *istikhlaf*.³⁶ Itulah ketiga unsur yang saling berkait, sedangkan unsur keempat yang berada di luar adalah yang digambarkan oleh ayat tersebut dengan kata *inni ja'il fil-ard khalifah* yaitu yang memberi penugasan, yakni Allah Swt. Dialah yang memberi

³⁴Al-Ragib Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat alfad al-Quran* (Bairut Lubnan: Darul Fikr, t.th), h. 156.

³⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992), h. 158.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, h. 158.

tugas itu dan dengan demikian yang ditugasi harus memperhatikan kehendak yang menugasinya.

Untuk melaksanakan tugas sebagai khalifah, Allah telah memberikan kepada manusia seperangkat potensi (fitrah) *al-aql*, *al-qalb* dan *an-nafs*. Dalam pelaksanaannya, fitrah tersebut tidak otomatis berkembang, melainkan tergantung pada manusianya itu sendiri. Untuk itu Allah menurunkan wahyu kepada para Nabi dan Rasul-Nya, agar menjadi pedoman bagi manusia dalam mengaktualisasikan fitrahnya itu secara utuh, selaras dengan tujuan penciptaannya, sehingga manusia dapat tampil sebagai makhluk Allah yang tinggi martabatnya. Jika tidak, manusia akan tidak berbeda esensinya dengan hewan.³⁷

Dalam melaksanakan tugasnya sesuai dengan nilai-nilai kewahyuan, maka model manusia ideal dalam hal ini, adalah manusia yang mampu mengenal dan berbuat sesuai fitrahnya. Dengan kedudukan dan fungsi serta kelebihan yang diberikan Allah Swt. kepadanya melebihi makhluk lain, memiliki konsekuensi nilai moral religius. Manusia harus mempertanggungjawabkan semua amal perbuatannya kepada Khaliknya. Rasulullah saw. bersabda:

هن ابن عمر رضي الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته... (رواه البخاري)

Artinya:

Dari Ibnu Umar RA. Berkata dari nabi SAW sabdanya :

“ ketahuilah ! Tiap-tiap kamu adalah pemimpin, dan

³⁷ Samsul Nizar, *Pengantar Dasar-dasar Pemikiran Pendidikan Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 70.

setiap pemimpin akan diminta pertanggungjawaban terhadap yang dipimpinnya ..." (HR. Muttafaq Alaih).³⁸

Apabila ayat dan hadits tersebut di atas dianalisis, akan terlihat adanya hubungan yang erat antara keduanya, yakni penegasan bahwa manusia adalah pemimpin (khalifah) yang telah diciptakan Allah di muka bumi. Dengan perannya itu manusia menerima amanat dari Allah Swt. sebagai pemakmur alam semesta. Untuk itu dalam peran dan tugasnya, manusia dituntut aktif, kreatif dan dinamis. Konsekuensi dari peran tersebut manusia harus mempertanggungjawabkan semua kegiatannya di hadapan Allah Swt. untuk tujuan itu, Allah mengutus para Rasul-Nya, agar manusia mampu memelihara, mengatur, memakmurkan dan mendayagunakan alam ini sesuai dengan mandat yang diembannya.

Menurut Ahmad Hasan Firhat, seperti dikutip Samsul Nizar menyebutkan Kedudukan kekhalifahan manusia dapat dibedakan dalam dua bentuk, yaitu khalifah kauniyat dan khalifah syariat.³⁹ Khalifah kauniyat mencakup wewenang manusia secara umum yang telah dianugerahkan Allah Swt. untuk mengatur dan memanfaatkan alam semesta beserta isinya bagi kelangsungan kehidupan umat manusia di muka bumi. Pemberian wewenang Allah kepada manusia dalam konteks ini, meliputi pemakmuran yang bersifat umum tanpa dibatasi oleh agama atau keyakinan apa yang dia akui. Artinya, label kekhalifahan yang dimaksud diberikan kepada semua manusia sebagai penguasa alam semesta.

³⁸ Imam al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz IV h. 233. *Fathul Bari*. Juz XIII h. 111. Imam Muslim, *Shahih Muslim*. Juz II h. 125. *Shahih Muslim bi Syarhi al-Imam an-Navawi* Juz XII h. 213.

³⁹ Samsul Nizar, *Pengantar Dasar-dasar Pemikiran Pendidikan Islam*, h. 70.

Bila dimensi ini dijadikan standar dalam melihat predikat manusia sebagai khalifah *fil-ard*, maka akan berdampak negatif bagi kelangsungan kehidupan manusia dalam alam semesta. Manusia dengan kekuatannya akan mempergunakan alam semesta sebagai konsekuensi kekhalifahannya tanpa kontrol dan melakukan penyimpangan-penyimpangan dari nilai Ilahiyah. Akibatnya, keberadaannya di muka bumi bukan lagi sebagai pembawa kemakmuran, namun cenderung berbuat mafsadah dan merugikan makhluk Allah lainnya. Ketiadaan nilai kontrol inilah yang dikhawatirkan malaikat tatkala Allah mengutarakan keinginan-Nya makhluk yang bernama manusia.⁴⁰

Khalifah syari'at meliputi wewenang Allah yang diberikan kepada manusia untuk memakmurkan alam semesta. Hanya saja untuk melaksanakan tugas dan tanggung jawab ini, predikat khalifah, secara khusus ditujukan kepada orang-orang mukmin. Hal ini dimaksudkan, agar dengan keimanan yang dimilikinya, mampu menjadi pilar dan kontrol dalam mengatur mekanisme alam semesta, sesuai dengan nilai-nilai Ilahiyah yang telah digariskan Allah lewat ajaran-Nya. Dengan prinsip ini manusia, akan senantiasa berbuat kebaikan dan memanfaatkan alam semesta demi kemaslahatan umat manusia.

Bila dimensi ini dikembangkan dalam kajian pendidikan Islam, maka dalam proses mempersiapkan generasi penerus estafet kekhalifahan yang sesuai dengan nilai-nilai Ilahiyah, pendidikan yang ditawarkan harus mampu memberikan dan membentuk pribadi peserta didiknya dengan acuan nilai-nilai Ilahiyah. Dengan penanaman ini, akan menjadi panduan baginya dalam

⁴⁰ Lihat al-Qur'an Surat al-Baqarah/2: 30.

melaksanakan amanat Allah di muka bumi. Kekosongan akan nilai-nilai religius, akan mengakibatkan manusia bebas kendali dan berbuat sekehendaknya. Sikap yang demikian akan berimplikasi timbulnya nilai-nilai egoistis yang bermuara kepada timbulnya sikap angkuh dan sombong pada diri manusia. Sikap ini akan berbias kepada tumbuhnya sikap memandang rendah orang lain. Manusia di luar dirinya adalah alat yang bisa dikorbankan untuk mencapai tujuan yang diinginkannya. Jika ini terjadi, pada waktu yang sama, nilai-nilai sakral kemanusiaan manusia telah tercampak dan sekaligus menumbuhkan cikal bakal mafsadah di muka bumi ini. Firman Allah Swt. dalam QS. Lukman: 18;

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ

مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (dengan sombong), dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri.

Berpijak pada penjelasan dan ayat tersebut di atas, dipahami bahwa untuk menciptakan tatanan kehidupan yang sesuai dengan nilai-nilai Ilahiyah, tugas dan fungsi manusia sebagai khalifah tidaklah bisa diartikan secara umum, akan tetapi dapat dilihat dalam konteks khalifah syar'iyah. Sebab, hanya dengan predikat inilah manusia dapat melaksanakan fungsinya dengan baik, sesuai dengan amanat Allah yang diberikan kepadanya.

Uraian di atas, secara implisit memberikan gambaran bahwa dalam melaksanakan tugasnya sebagai khalifah, manusia dihadapkan pada beberapa konsekuensi yang harus dipertanggungjawabkan, yaitu :

1. Senantiasa taat, tunduk dan patuh, serta berpegang teguh pada ajaran-ajaran-Nya.
2. Mempersiapkan diri dengan seperangkat ilmu pengetahuan yang menopang terlaksananya tugas dan fungsinya sebagai khalifah *fil-ard* secara optimal. Ilmu yang dimaksud, meliputi ilmu agama; sebagai indikator dalam bertindak, maupun ilmu-ilmu kealaman lainnya dalam upaya menerjemahkan ayat-ayat Allah (baik quraniyah maupun kauniyah) bagi terwujudnya kemaslahatan umat manusia.
3. Bertanggung jawab terhadap amanat yang diberikan Allah kepadanya, dengan cara memelihara serta memanfaatkan alam semesta beserta isinya bagi kepentingan dan kesejahteraan umat manusia, sekaligus sebagai sarana ibadah kepada Khaliqnya, sesuai dengan kemampuan mereka masing-masing.

Dengan diserahkannya predikat khalifah syar'iyah kepada manusia, maka akan terpeliharalah amanat yang diberikan Allah kepadanya dengan sebaik-baiknya.⁴¹ Dengan demikian, nilai-nilai kemanusiaan manusia pada derajat yang tinggi akan terjaga dengan baik sesuai dengan potensi yang dimilikinya.⁴²

Dengan sifat-sifat ketuhanan yang dimilikinya, manusia akan mampu mengendalikan sifat-sifat rendah lainnya, yang menyeretnya dari nilai-nilai kebinatangan,

⁴¹ Lihat QS. Al-An'am/6: 165, QS. Al-Hijr/15: 21, dan QS. Fussilat/ 41: 51.

⁴² Wahbah al-Juhaily, *At-Tafsirul Munir Fil-Aqidah Was-Syari'ah wal-Manhaj*, Juz 30 (Bairut Lubnan: Darul Fikr al-Mu'asir, 1991), h. 306.

kepada nilai-nilai luhur dan fitri yang dianugerahkan Allah kepadanya. Untuk itu, dalam kaitannya dengan pendidikan, manusia theomorfis -dengan kebenaran dan kebajikan yang dimilikinya mampu mengembangkan ilmu pengetahuan kepada kekuatan iman untuk mengabdikan kepada Khaliknya, bukan sebaliknya.⁴³

Manusia merupakan makhluk yang memiliki kesadaran, kemerdekaan, dan kreativitas yang dinamis, dalam upaya memakmurkan bumi beserta isinya, dengan cinta, kepatuhan, dan ilmu pengetahuan yang disirami ruh Ilahiyah. Dengan potensi dan sarana yang dipandu akal dan wahyu, akan menempatkan manusia sebagai makhluk Allah swt. yang mulia di muka bumi. Konsekuensi dari keutamaan yang dimilikinya, manusia dituntut untuk menggunakan kelebihan yang telah diberikan Allah swt. sesuai dengan apa yang telah diperintahkan-Nya kepada manusia lewat nilai-nilai kewahyuan. Untuk itu, manusia harus mempertanggungjawabkan perbuatannya di hadapan Allah swt. kelak di akhirat, sebagai pengembalian amanat Allah untuk melaksanakan tugas kemanusiaan di muka bumi. Konsep ini sekaligus merupakan ciri khas yang membedakan manusia dengan makhluk Allah Swt. lainnya.

Berdasarkan uraian di atas, menunjukkan bahwa pandangan Max Scheler tidak begitu mendalam melihat manusia secara komprehensif tentang tujuan hidup manusia, namun tidak bisa dipungkiri bahwa pandangannya sejalan dengan beberapa tokoh Muslim seperti Abul A'ala Maududi, yang menjelaskan bahwa tujuan hidup manusia haruslah dipusatkan untuk

⁴³ Samsul Nizar, *Pengantar Dasar-dasar Pemikiran Pendidikan Islam*, h.

memperoleh ridha Allah.⁴⁴ Demikian pula Al-Gazali menyatakan, bahwa tujuan hidup manusia adalah kebahagiaan, sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Yusuf Musa:

أن تقول عن الغزالي بأن السعادة هي الخير الأعلى⁴⁵

Artinya:

Dapatlah dikatakan bahwa menurut al-Gazali kebahagiaan itu adalah kebaikan yang tertinggi.

Hamzah Yakub mengemukakan bahwa "tujuan tertinggi dari segala tingkah laku manusia menurut pandangan Islam adalah untuk mendapatkan ridha Allah (*mardhatil-lah*).⁴⁶ Pernyataan tersebut di atas menunjukkan *mardhatillah* atau kebahagiaanlah yang merupakan tujuan hidup manusia dalam kehidupan ini menurut Islam. Sehubungan dengan hal tersebut di atas, dalam rangka mendapatkan kebahagiaan, Ahmad Musthafa Al-Maragi mengemukakan bahwa manusia harus mengarahkan hidupnya kepada Allah dengan jalan mengabdikan, yakni menghambakan diri kepada-Nya. Mengabdikan yang dimaksudkan di sini adalah dalam pengertian yang luas, yaitu menjalankan segala perintah Allah dan meninggalkan segala larangannya.⁴⁷

Firman Allah dalam QS. adz-Dzariyat: 56;

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Terjemahannya:

⁴⁴ Abu A'la Al-Maududi, *Islamic Way of Life*. Diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan judul Pokok-Pokok Pandanganhidup Muslim (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), h. 42.

⁴⁵ Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhlak fi al-Islam*, h. 163.

⁴⁶ Hamzah Ya'cub, *Etika Islam* (Jakarta: Publisita, 1978), h. 26.

⁴⁷ Ahmad Mustafa Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, h. 13.

Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-ku.⁴⁸

Ayat tersebut merupakan doktrin yang harus dijalankan oleh setiap manusia yang ingin mendapatkan kebahagiaan yaitu menyembah Allah Swt. Kemudian dari segi lain untuk mencapai keridhaan Allah Swt., manusia harus mengetahui bahwa dirinya adalah makhluk pilihan Tuhan yang harus dipercayakan memegang amanah sebagai khalifah Allah di bumi ini. Menurut at-Thabari, tugas itu adalah menciptakan kemakmuran, yakni memakmurkan,⁴⁹ dalam arti kehidupan, baik sebagai makhluk individual maupun sebagai makhluk sosial menurut doktrin dari Allah Swt. Endang Saifuddin Anshari mengungkapkan bahwa "... memakmurkan bumi berarti membangun sesuai dengan petunjuk Allah, yakni membudayakan alam dan mengislamkannya.⁵⁰

Keterangan-keterangan di atas menunjukkan bahwa manusia dalam rangka sampai kepada tujuan hidupnya yaitu mendapatkan ridha Allah Swt... tidak ada jalan lain baginya kecuali menghadapkan diri sepenuhnya kepada kekuasaan Allah swt, karena seorang dapat menerima anugerah keridhaan dari Allah Swt. adalah orang-orang yang telah bersih jiwanya dan telah mengetahui tugasnya sebagai khalifah Allah di muka bumi ini. Manusia telah mendapatkan ridha Allah itu adalah manusia yang telah selamat hidupnya di dunia maupun di akhirat, sehingga dengan kondisi seperti itu ia akan merasa bahagia selalu. Sebaliknya manusia yang masih ternoda jiwanya oleh sifat-sifat kejahatan dan tidak mengetahui tugasnya sebagai

⁴⁸ Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, h. 862.

⁴⁹ Muhammad Ibn Jarir Al-Thabari, *Jami' al-Bayan an Ta'wil al-Qur'an*, h. 66.

⁵⁰ Endang Saifuddin Anshari, *Agama dan Kebudayaan* (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), h. 66.

khalifah Allah Swt., Maka mustahil baginya mendapatkan keridhaan Allah Swt, dan hidupnya akan selalu sengsara.

Selanjutnya dalam kehidupan dunia ini, manusia harus mengetahui bahwa dunia adalah tempat hidup sementara sebagai tempat manusia sekedar mempersiapkan diri untuk hidup selamanya di akhirat. Di akhirat nanti akan berhadapan dengan Tuhan untuk mempertanggungjawabkan sejauhmana yang diperbuat manusia itu dalam tugasnya di permukaan bumi, sehingga dengan dasar ini, Islam mengajak manusia menata hidupnya di dunia ini dengan berbuat menurut apa yang di perintahkan oleh Allah Swt. Karena apabila manusia itu mampu mendominasi dirinya dalam berkehidupan dunia ini dengan ketentuan-ketentuan yang digariskan oleh Allah Swt. maka Allah akan membalasnya dengan kebahagiaan.

Dengan keterangan ini dapatlah disimpulkan bahwa tujuan hidup manusia menurut Islam adalah untuk mendapatkan kebahagiaan melalui keridhaan Allah Swt, dan itu dapat dicapai dengan melaksanakan tugasnya sebagai khalifah Allah di bumi.

Dari uraian-urain tersebut di atas dapatlah dipahami bahwa antara konsep Islam dan konsep Max Scheler. Tentang tujuan hidup manusia ada kesejahteraan, Max Scheler juga menghendaki agar manusia itu mendapatkan kebahagiaan yang bersumber dari maha nilai yaitu Tuhan, sebab Tuhanlah sebagai pemberi gerak abadi dari hidup manusia, yaitu jiwa.

Menjelang akhir hidup Max Scheler, ia melakukan kesalahan yang sangat besar yang dinilai Islam sudah tidak benar lagi, karena saat itu ia mengatakan bahwa manusia dalam mencari kebahagiaan tidak lagi akan didapat dalam diri Allah, namun kebahagiaan itu akan ditemukan dalam diri manusia dengan hidup badaniannya.

Sepanjang uraian tersebut di atas, secara keseluruhan dapatlah di katakan bahwa:

1. Sudut pemikiran Max Scheler yang menonjolkan pemikiran spekulatif dengan melalui pengamatan terhadap pengalaman saja, tidak sesuai dengan Islam, karena Islam tidak menerima suatu metode berpikir yang bebas. Islam menghendaki agar metode dalam mencari kebenaran itu harus berdasar pada Al-Qur'an dan hadis.
2. Pandangan Max Scheler tentang eksistensi manusia maupun tujuan hidupnya pada masa perkembangannya, sesuai dengan Islam, tetapi pandangannya berubah menjelang akhir hidupnya yang sudah tidak sesuai dengan konsepsi Islam.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah menelusuri wawasan pemikiran Max Scheler tentang manusia, maka pada bagian ini akan mengemukakan kembali pemikirannya itu dalam bentuk kesimpulan:

1. Max Scheler sebagai seorang filosof Jerman yang memiliki energi intelektual yang sangat jauh berbeda dengan orang lain, sehingga pemikiran-pemikiran yang muncul pada zamannya seolah-olah tidak ada yang di sepakati walaupun ada aspek-aspek yang ia setujui, namun tidak berarti baginya, seperti pengaruh dari Eucken dan Husserl. Memang tidak dapat disangkal oleh Scheler, bahwa ia diwarnai oleh fenomenologi Husserl, tetapi pengungkapan fenomenologi Max Scheler sangat jauh berbeda dari pada fenomenologi Husserl. Semuanya ini terjadi karena energi intelektual Max Scheler dicampuri dengan energi perasaan dan emosinya, sehingga cara berpikirnya dinamis yang mengakibatkan pandangan berubah dari konsepsi semula
2. Perkembangan pemikiran Max Scheler nampaknya muncul dengan kesalahan-kesalahan yang sangat besar seolah-olah terpaksa harus berdiri di atas pemikiran-pemikiran yang ditentangnya semula, sehingga melahirkan semboyan terakhirnya yang menggantungkan keselamatan hidup manusia pada suatu daya hidup jasmani belaka. Bahkan pandangannya akan melicinkan jalan lahirnya aliran-aliran baru dan bertentangan yang berlarut-larut,

karena konsepsi yang dikembangkannya menyamakan manusia dengan binatang.

3. Pada prinsipnya, Islam tidak menerima pandangan Max Scheler, baik cara berpikirnya maupun semboyan terakhirnya tentang manusia. Akan tetapi tidak dapat pula disangkal bahwa pandangan Max Scheler tentang manusia pada masa perkembangan pemikirannya, ada kesejajarannya dengan pandangan Islam.

B. Saran-saran

1. Pada hakekatnya, tidak ada kesekatan definisi yang logis tentang siapa manusia itu. Ia tetap merupakan dimensi yang sangat rumit sehingga para ilmuwan dan para filosof sejak zaman klasik Yunani hingga abad ini yang memberi definisi tentang manusia nampaknya tidak bisa memberikan kepuasan. Atas dasar itulah, maka disarankan agar semakin diperdalam pengamatan terhadap siapa manusia itu, semoga dapat ditemukan jalan keluar dari permasalahan yang tidak pernah selesai itu.
2. Manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang tidak mungkin diketahui secara pasti hakekatnya sebagaimana yang difirmankan Allah SWT. sendiri, maka disarankan agar para cendekiawan muslim dan ulama berusaha keras, melahirkan pemikiran bahwa manusia mempunyai keterbatasan berpikir, sehingga untuk mengetahui hakekatnya yang pasti tidak mungkin terjadi, semoga dengan adanya konsepsi semacam itu dapat merendahkan luapan pemikiran Barat yang selalu tak berhenti berpikir mencari hakekat dirinya, karena kesemuanya itu membawa dampak negatif dalam kehidupan umat manusia

terutama umat Islam yang dapat merusak keutuhan aqidahnya.

Filsafat Max Scheler, khususnya tentang manusia, sangat menarik dan banyak mengisi perbendaharaan ilmu pengetahuan dewasa ini. Itulah sebabnya penulis menyarankan agar para ulama dan intelektual muslim terlibat untuk mengkaji ajaran Islam tentang manusia secara lebih mendalam demi lahirnya suatu ketentuan yang lebih tajam bahwa ajaran Islam tentang manusia adalah ajaran dan konsepsi yang universal, yang tidak dapat lagi diragukan kebenarannya, dan itu akan membawa dampak positif dalam kehidupan umat manusia.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar", *dalam Pendekatan Kajian Islam Dalam Studi Agama*, iv.

-----, "al-Ta'wil al-'ilmi: Kearah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci," *Al- Jami'ah* vol. 39 No. 2 July-December 2001.

Abdullah, Taufik. & M. Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama; Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Ada, Charles J. "The Hermeneutics of Henry Corbin," *dalam Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard Martin Tucson: The Arizona State University Press, 1985.

al-Ahwani, Muhammad Fuad. *Al-falsafatu l-islamiyah*. Cairo: Daru al-Qalam, 1962.

Al-Alusi, Hisam. *Hiwar Baina a l-falasifati wa al-Mutakallimin*. Beiru: al-Muassasatu al-Arabiyah li ad-Dira-Sati wa n-Nasyr, 1980.

Anshari, Endang Saifuddin. *Agama dan Kebudayaan*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.

Avey, Albert E. *Handbook in the History of Philosophy*. 2nd ed. New York: Barnes dan Noble, inc, 1961

Bakry, Hasbullah. *Sistematik Filsafat*. Jakarta: Wijaya, 1980.

Al-Bakry, Shalah Abdul Qadir. *Al-Qur'an wa Bina 'u al-Insan*. Alih bahasa Abu Laila dan Muhammad Tohir dengan judul "Al-Qur'an Dan Pembinaan Insan". Bandung: Alama' Arif, 1983.

- Baut, Paul S. "Max Scheler : *Kehidupan Manusia*". Dalam Martin Sardy (red.). *Kapita Selekta Masalah-Masalah Filsafat*. Bandung: Alumni 1983.
- Bertens, K. *Filsafat Barat dalam Abad XX*. Jakarta: GraMedia, 1981.
- _____. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1970.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics : Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London and New Yirk: Routledge, 1980.
- Brouwer, M.A.W. *Sejarah Filsafat Barat Modern dan Sejaman*. Bandung: Alumni 1984.
- Connant, James B. *Modern Science and Modern Man*. Garden City: Doubleday Co., 1954.
- Coser, Lewis A. "Scheler,Max". Dalam David L.Sills (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 13. New York : The Macmillan Company dan The free fress, 1972.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeik Naruddin ar-Raniry*. Jakarta: Rajawali, t.th.
- Denny, Frederick M. "Ritual Islam: Perspektif dan Teori", dalam Richard C. Martin (ed). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Terj. Zakiyuddin Bhaidawy Cet. II, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002.
- Depertemen agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Depertemen agama RI., 1978.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama* terj. Tim Studi Agama Drikarya Yogyakarta: Kanisius, 1995.

- Driyarkara. *Esai-Esai Falsafah Pemikiran Yang Terlibat Penuh Dalam Perjuangan Bangsaanya*, Jakarta: PT Kompas, PT Gramedia, Kanisius dan Ordoserikat Jesus Provinsi Indonesia, 2006.
- Drijarkara S.J., N. *Filsafat Manusia*. Jogjakarta: Yayasan Kanisius, 1978.
- _____. *Percikan Filsafat*. Jakarta: Pembangunan, 1978.
- Dunya, Sulaiman. *Al- Haqiqatu fi Nadsri al-Gasali*. Cairo: Daru al-Ma'arif, 1971.
- Durant, will. *The story of Philosophy*. New York : simon and Schuster. Inc .1933.
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*. Cet XX, Jakarta: PT Gramedia, 1992.
- Ekeke, Rev. Emeka C. & Chike Ekeopara. "Phenomenological Approach to The Study of Religion A Historical Perspective," *European Journal of Scientific Research*, Vol. 44, No. 2, 2010.
- Erricker, Clive "Pendekatan Fenomenologis", dalam Peter Connoly (Ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Terj. Imam Khoiri, Cet. I Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Farber, Marvin, "Scheler , ...Max". *Ensiklopedia Americana*. Vol. 24, 1977
- Findlay, Jhan Niemeyer "Scheler,max" *Ensiklopedia britannika*. Vol 1. 20 1965.
- Al-Gazali. *Mukaddimahtu Tahafuti al-Falasisfah al-Musammat Makashidu al-Falahsifah*. Tahqiq Sulaiman Dunya. Cairo: Daru al-Ma'arif, t.th.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat*. 1 dan 2. Yogyakarta: Yayasan Kanisius. 1980.

- Hamersma, Harry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Hanafi A, *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta Tintamas 1980.
- Hultkrantz, Ake. "The Phenomenology of Religion: Aims and Methods", dalam *Temmos*, Vol. 6, 1970.
- Ibn Katsir, Ismail. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Juz III. Cairo: Isa al-Babi al-Halaby wa al-Syarikah, t.th.
- Iqbal. *The Reconstrution of Religious Thought In Islam*. Diterjemahkan oleh Usman Raliby dengan judul pembangunan kemabali alam pikiran Islam. Jakarta Bulan Bintang, 1978.
- al-Jabiri, Muhammad "Abid. *Bunyat al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah li Nizam al-Ma'rifah al-Thawafah al-Arabiyah*. Cet. 3 Beyrut: Markaz Dirasat al-wahdah al-Arabiyah, 1990.
- James L. Cox, *Exspressing the Sacred: An Introduction to the Phenomenology of Religion*. Harare: University of Zimbabwe, 1992.
- Karam, Yusuf. *Tarikh al-Falasifati al-Hadisah*. Cet. IV; Cairo: Dar al-Maarif. 1966.
- Koestanbaum, Peter. "Scheler Max". Dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Fhilosophy*. Vol. 7. New York Macmillan Publishing, Pree Press, 1972.
- Madkur, Ibrahim. *Fi al-Falsafati al-Islamiyah*. Juz I; Cairo: dar al-Maarif, 1976.

- Macquarrie, John. *Existentialism*. New York: Penguin Books, 1977.
- Magetsari, Noerhadi. "Penelitian Agama Islam: Tinjauan Disiplin Ilmu Budaya", dalam M. Deden Ridwan (Ed), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam; Tinjauan Antar Disiplin Ilmu*, Cet. I, Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.
- Al-Maraghi, Ahmad Mustafa. *Tafsir al-Maraghi*. Juz XIII. Cairo; Mustafa al-Babi wa al-Halabi wa Auladuh, 1963.
- Al-Maududi, Abu A'la. *Islamic Way of Life*. Diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan judul Pokok-Pokok Pandanganhidup Muslim. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Moreau, A. Scott. "Fenomenologi Agama: Menelusuri Pengalaman Keberagaman Manusia", dalam pradana Boy ZTF (Ed. dan pent), *Agama Empiris; Agama dalam Pergumulan Realitas Sosial*, Cet. I Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pustaka LP21F, 2002.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1989.
- . *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*. Cet. II, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.
- Mulder D.C. Verkuyl. J. dan Telder P. *Gereja dan Aliran-aliran Modern*. Jakarta: badan Penerbit Kristen. 1966.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Falsafah al-Akhlak fi al-Islam*. Cairo: Muassasah al-Khaniji, 1963.

- Mutaharri, Murtada. *Perspektif al-Qur'an tentang Manusia dan Agama*. Disunting oleh Haidar Bugis. Bandung: Mizan, 1984.
- Nasution, Harun. *Filsafat Agama*. Cet. III; Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- , *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nasution, Hasan Bakti. *Falsafah Umum* Jakarta: Gaya Media Pertama, Cet I, 2001.
- Peursen, C.A. Van. *Licham-ziel – GeestInleiding tot Eenwijsgerige Antropologie*. Diterjemahkan oleh K. Bertens dengan Judul "Tubuh, Jiwa, dan Roh, Sebuah Pengantar Dalam Filsafat Manusia. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1983.
- Poedjawijatna, I.R. *Manusia dengan Alamnya (Filsafat Manusia)*. Jakarta: Bina Aksara, 1983.
- Sabiq, Sayyid. *Al-Aqaidu al-Islamiyah*. Diterjemahkan Oleh Moh. Adai Rothami dengan Judul *Aqidah Islam*. Bandung: Diponegoro, 1978.
- Scheler..., Max. Dalam *The Word University Encyclopedia. Unabridget. Vol. X*. Washington: Publisher Comapany , 1965.
- Schemmel, Annemarie. *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam* Albany: State University of New York Press, 1994.
- Shindunata. *Dilemma Usaha Manusia Rasional*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Smith, Wilfred Cantwell. *What is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

- , *The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Non-Reductionist Interpretation of The Qur'an*, *International Journal of Middle East Studies (IJMES)* 11 (July 1980).
- Soekanto, Soejono. *Sosiologi; Suatu Pengantar* Jakarta: PT. Grafindo Persada, 1993.
- al-Syihristani. *Al-Milal wa al-Nihal*. Juz II. Cairo; Mustafa al-Babi wa al-Halabi wa Auladuh, 1967.
- al-Thabari, Muhammad Ibn Jarir. *Jami' al-Bayan an Ta'wil al-Qur'an*. Juz. XII dan XIV. Cairo: Mustafa al-Babi wa al-Halabi wa Auladuh, 1954.
- Poedjawijatna, I.R. *Pembimbing Ke Arah Alam Filsafat*. Jakarta: Permbangunan. 1980.
- Poespowardojo, Soerjanto. dan K. Bertens. *Menuju Kepada Manusia Seutuhnya*. Jakarta: Gramedia, 1978.
- Wach, Joachim. "Perkembangan dan Metode Studi Agama", dalam Ahmad Norma Permata (Ed. dan pent), *Metodelogi Studi Agama*, Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Wreen Thomas E. "Scheler Max". Dalam *Grolier Academic Encyclopedia*. Vol. 17. T.th. Grolier International, 1983.
- Ya'cub, Hamzah. *Etika Islam*. Jakarta: Publisita, 1978.

BIOGRAFI



Drs. H. Mukhlis Latif, M.Si.
Lahir di Kandeapi Polewali Mandar tahun 1959. Tumbuh dan berkembang di Tinambung Polewali Mandar. Jenjang pendidikan, Sekolah Dasar (SD) di Tinambung 1971, MTs. DDI Tinambung. MA DDI Tinambung 1974, Sarjana Muda Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar 1981. Menyelesaikan S-1 pada Fakultas

Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar 1986 dan S-2 (magister) pada Studi Antropologi Program Pascasarjana Universitas Hasanuddin Makassar (UNHAS) tahun 2002, dan sementara menulis Disertasi pada Program Doktor (S-3) UIN Yogyakarta yang berjudul "Imam Lapeo dalam Perspektif Sakral dan Profan Masyarakat Mandar.

Pada tahun 1989-2005, sebagai dosen Filsafat dan Pemikiran Islam Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar, Sekretaris Jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin tahun 1977-1999 dan Kabag TU Kementerian Agama Provinsi Sulawesi Barat tahun 2005-2011. Kepala Kantor Wilayah Provinsi Sulawesi Barat tahun 2011-2013. Kepala Biro AUPK Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar tahun 2013 sampai sekarang.

Selain itu, banyak terlibat dalam organisasi sosial kemasyarakatan dan keagamaan, salah satunya menjadi Ketua Umum Tanfiziah Pengurus Wilayah Nahdhalah Ulama (NU) Provinsi Sulawesi Barat periode 2013-2018. Dalam pengembangan ilmu pengetahuan telah melakukan penelitian terhadap beberapa persoalan keagamaan yang

dianggap sangat penting untuk dijelaskan kepada masyarakat duduk persoalan yang sebenarnya. Di antara permasalahan yang pernah diteliti adalah:

1. Corak Tasawuf KH. Noer Alie tahun 1996.
2. Ulama dan Cendekiawan di Mandar tahun 1995
3. Sakral dan Profan: Kasus Tosalama di Bulo-Bulo tahun 2001
4. Pemetaan Kerukunan dan Kerawanan Sosial Umat Beragama di Kecamatan Makassar tahun 2003
5. Tarekat di Kalangan Intelektual Muslim: Studi terhadap Jama'ah Tarekat Qadiriah di Mandar tahun 1999.

Adapun karya tulis ilmiah yang pernah dipresentasikan dan dipublikasikan (diterbitkan) sebagai apresiasi keterlibatan dalam dialektika pemikiran dan khazanah intelektual Islam, di antaranya:

1. Hulul Ajaran Tasawuf Islam
2. Siri Landasan Filosofi Bangunan *Good Governence*: Berkaca Kepada Kearifan Budaya Mandar
3. Corak Tasawuf dalam Islam
4. Al-Ma'arifah Ajaran Tasawuf Zunnun Al-Misri
5. Sikap Al-Gazali Terhadap Ilmu dan Filsafat
6. Ibnu Thufail Dan Pemikirannya Di Bidang Filsafat
7. Kritik Hossain Nazr terhadap Cartesianisme

Fenomenologi Max Scheler Tentang Manusia Disorot Menurut Islam

Mukhlis Latif



ALAUDDIN UNIVERSITY PRESS



9 786023 280285