

HUMANISME SEKULER VERSUS HUMANISME RELIGIUS

(Kajian Tentang Landasan Filosofis dan Upaya Menemukan Alternatif
Melalui Pemikiran Seyyed Hossein Nasr)

Oleh: Masduki

(Dosen Fak. Ushuluddin UIN Suska Riau)

Abstrak

Spiritual's humanism gets opportunity be made as base of individu's development alternative and society. Humanism religiousing to emphaseize spritual's point actualization in individu's life and society. As individu, intrinsic spiritual point gets to make insan kamil. Meanwhile as society become ideal society

Keywords: *Humanisme, Sekular, Religius, Nasr*

Pendahuluan

Diskursus tentang relasi antara manusia dan agama paling tidak melahirkan dua konsep pemikiran. Pertama; pendapat yang meyakini bahwa agama dapat dijadikan inspirasi hidup dan solusi atas berbagai problematika manusia (Habermas 2006,19-32) dan kedua; pendapat yang meyakini bahwa manusia mampu menyelesaikan berbagai persoalan tanpa melibatkan agama. Misalnya sebagaimana yang dilakukan oleh pemikir-pemikir sosial abad ke 19 seperti Aguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx dan Sigmund Freud yang meyakini bahwa agama secara berangsur-angsur akan hilang dan bukan lagi menjadi sesuatu yang signifikan terutama bagi masyarakat industri (modern), karena masyarakat industri (modern) diproyeksikan untuk berorientasi sekuler (Norris dan Inglehart 2004, 3-5).

Dua pandangan di atas hidup dalam suasana modernitas, tetapi pandangan kedua lebih mendominasi dan lebih mendapatkan ruang. Dengan dalih memiliki otoritas untuk mewujudkan eksistensinya, manusia difungsikan sebagai titik sentral kehidupan dan karena itu melalui kebebasan rasio, manusia berhak untuk mengatur diri dan lingkungan. Manusia diposisikan sebagai makhluk yang otonom sesuai dengan karakteristik kemanusiannya (humanisasi). Ketika humanisasi ini menjadi *worldview*, maka ia menjadi ideologi (*humanism*).

Secara historis humanisme dalam bingkai modernitas melahirkan humanisme modern (*modern humanism*). Humanisme modern memisahkan dan bahkan menganggap tidak perlu terhadap nilai-nilai spiritualitas transenden (Luca 1972, 5).

TOLERANSI

Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama

Agama sebagai sesuatu yang inheren dalam diri manusia dinafikan, karena agama dalam perspektif modernitas dianggap tidak dapat menyelesaikan problematika sosial, sehingga cara pemecahan rasional yang serba positif dan temporal menjadi sangat penting.

Melihat kecenderungan humanisme modern sebagaimana tergambar di atas, maka sangat wajar jika Mario Bunge (2000,16) membagi dua model humanisme, yaitu humanisme sekular dan humanisme religius. Humanisme sekuler (*secular humanism*) melihat manusia dan masyarakat atas dasar rasionalitas, sedangkan humanisme religius (*religious humanism*) melihat manusia dan masyarakat berdasarkan pada nilai-nilai moral (etika) sebagaimana yang lazim terdapat dalam agama.

Saat ini, baik humanisme sekuler maupun humanisme religius, keduanya belum mampu mengantarkan terbentuknya individu dan masyarakat ideal. Humanisme sekuler, sekalipun didukung oleh kemajuan teknologi, belum dapat menyelesaikan problematika individu dan masyarakat, terutama individu dan masyarakat modern Barat, misalnya terhadap krisis spiritual, krisis lingkungan dan sebagainya (Nasr 1975, 3-5). Humanisme sekuler dianggap telah gagal menjadi filosofi hidup manusia karena ternyata belum mampu mengangkat harkat kemanusiaan (humanistik) dan eksistensi manusia yang sebenarnya serta kehilangan spirit keagamaan sehingga manusia sekular selalu mengalami kegelisahan spiritual.

Di lain pihak, humanisme religius selalu dipahami dalam makna yang sempit, yakni dalam wilayah teologis normatif yang mendasarkan pada wilayah ketuhanan (Flew 1979, 153) dan pada wilayah etika (Bunge 2000, 16). Kedua aspek ini, kurang mendapatkan tempat dan sulit untuk memainkan perannya sebagai solusi atas berbagai problematika manusia baik sebagai individu maupun masyarakat karena berbagai masalah telah diselesaikan melalui eksplorasi rasio. Akibatnya, masyarakat religius dianggap senantiasa tertinggal dan kurang berkembang (Hanafi 2004, 29).

Lalu, apakah memang landasan filosofis kedua humanisme di atas saling berbeda?, mungkinkah kedua landasan filosofis tersebut dipertemukan? Pertanyaan-pertanyaan ini akan dapat dijawab apabila gambaran manusia modern, sebab-sebab terjadinya krisis dan solusi yang tepat telah dipahami. Untuk memenuhi kepentingan ini, pemikiran Seyyed Hossein Nasr (selanjutnya disebut Nasr) terutama yang berkaitan dengan konsep manusia baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat dijadikan "jalan" untuk membantu merumuskan landasan filosofis tersebut.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka masalah penelitian ini adalah:

- a. Bagaimana perbedaan landasan filosofis antara humanisme sekular dan humanisme religius?
- b. Apakah nilai-nilai spiritualitas yang terdapat dalam pemikiran Nasr dapat dianggap esensial untuk dijadikan landasan alternatif humanisme?

Untuk menjawab persoalan penelitian dengan sempurna, penelitian ini menggunakan beberapa pendekatan; *Pertama*, pendekatan filosofis (*philosophical approach*) yakni mengkaji struktur ide-ide dasar serta pemikiran-pemikiran yang fundamental. Namun demikian faktor-faktor lain dapat mempengaruhi pemikiran seperti historis, politis dan teologis juga turut dipertimbangkan karena bagaimanapun dan dimanapun seorang pemikir berada, tidak akan dapat melepaskan diri dari bentukan sejarah yang melingkarinya.

Sebagaimana lazimnya pendekatan filosofis, alur pembahasan meliputi; *Pertama*, aspek ontologis. Pada bagian konsepsi Nasr tentang manusia dikaji secara substansial. Melalui cara ini inti pemikiran Nasr tentang manusia dapat terungkap. *Kedua*, aspek epistemologis. Pada aspek ini dilakukan upaya-upaya untuk menemukan langkah-langkah metodologis yang digunakan oleh Nasr sebagai gambaran alur berfikirnya tentang manusia. *Ketiga*, aspek aksiologis. Pada aspek ini dilakukan upaya untuk memahami urgensi dan relevansi pemikiran Nasr bagi rekonstruksi pemikiran individu dan sosial kemasyarakatan.

Kedua, pendekatan dialektis. Pendekatan ini dianggap sebagai cara pandang yang tepat untuk menjelaskan konsep pemikiran Nasr yang cenderung sistesis dialektis. Nasr selalu mempertemukan pemikirannya berangkat dari fenomena tesis dan anti tesis untuk menemukan sistesis baru. Pendekatan dialektik ini sebenarnya mengacu kepada prinsip dialektika yang pernah ditawarkan oleh Hegel (Bekker 1986, 99).

Landasan Filosofis Humanisme Sekular dan Humanisme Religius

Membicarakan keterkaitan antara manusia dan agama dalam perspektif Ninian Smart (1973, 11) karena agama merupakan aspek yang vital dan meresap dalam kehidupan manusia. Oleh karena itu, sebagaimana dinyatakan sebelumnya bahwa diskursus tentang relasi antara manusia dan agama tersebut paling tidak melahirkan dua konsep pemikiran. *Pertama*; pendapat yang meyakini bahwa agama dapat dijadikan inspirasi hidup dan solusi atas berbagai problematika manusia (Habermas 2006, 19-32) dan *kedua*; pendapat yang meyakini bahwa manusia mampu menyelesaikan berbagai persoalan tanpa melibatkan agama.

Kedua bentuk hubungan manusia dan agama tersebut tergambar dalam klasifikasi dua model humanisme, yaitu humanisme sekuler dan humanisme religius (Bunge 2000,16). Jika ditelusuri lebih lanjut, dua pandangan di atas sebenarnya memiliki landasan filosofis yang saling berbeda. Pendapat yang mengakui bahwa agama eksis dalam kehidupan manusia berakar pada teosentrisme (Boisard 2003, 23), sedangkan pemikiran yang menganggap agama tidak signifikan dalam kehidupan manusia berakar pada antroposentrisme (Morkuniene 2004, 5).

Sesuai dengan cirinya yang antroposentris, humanisme sekuler mempertahankan

prinsip bahwa manusia mampu mengatur dirinya. Humanisme sekuler yang melihat individu dan masyarakat atas dasar rasionalitas berupaya mendangkalkan dan mengaburkan pandangan yang sakral (desakralisasi), memisahkan agama dari kehidupan sosial, menafikan nilai-nilai spiritualitas dan menolak semua hal yang bersifat supranatural dan transenden. Sebaliknya, humanisme religius dengan cirinya yang teosentris, berupaya memberikan ruang bagi agama untuk dapat mempengaruhi kehidupan manusia dan melihat individu dan masyarakat berdasarkan pada nilai-nilai moral (etika) sebagaimana yang lazim terdapat dalam agama. Agama dianggap mampu membantu memberikan solusi atas problematika yang dihadapi manusia, bahkan menurut Nottingham (1985,52), bagi masyarakat religius, agama mempengaruhi sistem nilai secara mutlak dan menjadi dasar utama dalam integrasi sosial.

Kehadiran ilmu pengetahuan dan teknologi era modern telah menyuburkan perkembangan humanisme sekular. Manusia global digiring dalam suasana modernisme dan sekularisme, atau paling tidak terpengaruh oleh kedua hal itu. Sebagaimana modernisme, sekularisme juga mengesampingkan nilai-nilai spiritual. Sekularisme sebagai ideologi atau pandangan hidup masyarakat modern meyakini bahwa yang ada hanyalah dunia dan tidak ada satupun di luar yang ada ini (Berkas 1985, 5).

Jika dicermati lebih jauh, maka dapat dipahami bahwa manusia modern identik dengan gaya hidup sekular, yakni gaya hidup yang cenderung menafikan agama dan hal-hal yang transenden dari kehidupan manusia. Manusia dengan gaya hidup sekular seperti ini biasanya lebih mengutamakan rasio sekular dalam menyelesaikan problematika hidup dari pada menghubungkan dengan agama. Sain dan teknologi pada manusia modern mendapat perlakuan istimewa yakni dijadikan alat mengatasi persoalan manusia.

Bagi Nasr, Manusia hanya bisa mempertahankan kemanusiaannya untuk tidak terseret ke tingkat bawah hanya dengan tetap percaya pada dirinya sebagai cerminan dari sesuatu yang mentransenden kemanusiaan semata. Keserasian sebagai manusia dan pemeliharaan nilai-nilai kemanusiaan hanya mungkin jika ada keserasian dengan tatanan alam dan spiritual, serta penghormatan terhadap realitas supra-manusia yang merupakan sumber nilai-nilai kemanusiaan (Nasr 1968, 14).

Pemikiran Nasr di atas diperkuat oleh pandangan R. Mulyadhi Kartanegara, yang mengatakan bahwa krisis spiritual manusia modern terjadi akibat dari pengaruh sekularisasi yang cukup lama menerpa manusia modern. Pengaruh pandangan dunia modern dengan berbagai bentuknya seperti naturalisme, materialisme dan positivisme, menemukan momentumnya yang berarti setelah sain modern, beserta teknologi yang dibawanya, memutuskan untuk mengambil pandangan sekular (Mulyadhi 2006, 264).

TOLERANSI

Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama

Naturalisme bisa dipahami dari dua hal yakni sebagai aliran filsafat modern dan etika. Yang jelas, keduanya memiliki kesamaan keyakinan bahwa fakta harus didekati dengan metode ilmiah. Para tokohnya antara lain Jhon Locke, David Hume dan J.S. Mill dan lain-lain (Lacey 1996, 223). Materialisme adalah aliran filsafat yang menekankan bahwa segalanya diukur dengan materi. Dunia adalah materi dan tidak ada yang lain selain materi (Borchert 2006, 5). Positivisme hanya menganggap realitas benda-benda yang bisa diamati secara positif, yakni secara indrawi. Apapun yang bukan indrawi ditolak dan hanya dipandang sebagai ilusi (Mulyadhi 2007, 38).

Terlepas dari dampak positif yang dihasilkan modernisme, seperti kemajuan sains dan teknologi, masyarakat modern melakukan reduksi kemanusiaan. R. Mulyadhi Kartanegara ketika memberikan kata pengantar terjemah karya Mohsen Miri menyebutkan bahwa modernitas telah banyak mereduksi nilai-nilai kemanusiaan, khususnya nilai-nilai spiritual. Sains telah mereduksi manusia sebagai citra Ilahi ke tingkat hewani atau bahkan benda-benda fisik belaka yang lepas dari unsur-unsur spiritual (Miri 2004, vi).

Sekularisasi merupakan gerakan pembebasan agama dari masyarakat, bahkan kelahiran sekularisasi menyebabkan kemuduran agama. Kehidupan individual dan sosial tidak lagi dipengaruhi oleh agama. Sekularisasi tidak saja dipahami dalam makna penafian agama. Dalam perspektif sosiologi, sekularisasi diklasifikasikan menjadi dua bentuk, yakni sekularisasi yang dimaknai sebagai hilangnya keimanan dan kebenaran dari seseorang, dan sekularisasi dimengerti sebagai suatu kebebasan pribadi dan otonomi seseorang (Turner 1999,135).

Dalam konteks modernitas, sekularisme melahirkan pandangan yang tidak lagi menjadikan spiritualitas agama sebagai hal yang signifikan. Seperti yang dilakukan oleh para pemikir sosial abad ke 19, Aguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx dan Sigmund Freud, yang meyakini bahwa agama secara berangsur-angsur akan hilang dan bukan lagi menjadi sesuatu yang signifikan terutama bagi masyarakat industri (modern), karena masyarakat industri (modern) pada dasarnya diproyeksikan untuk berorientasi sekuler (Norris dan Inglehart 2004, 3-5).

Selain sekularisasi, perspektif manusia tentang moral, agama, etika dan sebagainya juga mengalami perubahan akibat modernisasi. Modernisasi dianggap sebagai pemicu terjadinya perubahan dinamika sosial. Modernisasi, selain membuat dinamika berubah-ubah, juga mempengaruhi pandangan terhadap agama yakni memisahkan sesuatu yang sakral dari yang profan. Konsekuensinya, tidak sedikit orang yang mulai kehilangan aura kebertuhanan dalam hidup, selain pendangkalan nilai-nilai budaya yang berakar dalam kehidupan sebuah masyarakat (Hanani 2011,135-137).

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pada masyarakat sekular manusia dibebaskan dari agama dengan dalih mengangkat eksistensi manusia yang. Wahyu

yang pada dasarnya dapat diterima melalui institusi hati, ditolak otoritasnya oleh masyarakat modern karena kecurigaannya terhadap keunggulan metode nonrasional. Bahkan sebagai bentuk perlawanan, mereka secara terang-terangan mengembangkan pandangan atheis yang sekular. Kehadiran konsep tentang Tuhan dalam dunia sekular hanyalah merupakan proyeksi dan pelarian manusia dari ketidakmampuan mengatasi problematika hidup (Mulyadhi dalam Muchaddam 2004, v).

Dalam perkembangannya, modernisasi telah melahirkan efek negatif seperti budaya materialistik, hedonistik, kekacauan dan multikrisis (Habermas 1981, 20). Pada umumnya kebudayaan modern menggiring masyarakat untuk terlepas dari spiritualitas (Schoun 1981, 33), bahkan modernisme justru telah dirasakan membawa dampak terhadap terjadinya kerancuan dan penyimpangan nilai-nilai (Azra 1994, 8). Dengan kata lain proses modernisasi dan westernisasi gagal dalam mempengaruhi orang untuk jauh dari warisan agamanya dan karena itu *ethnosentrisme* (rasa sebagai yang paling hebat) seperti yang dilakukan Barat harus ditinggalkan (Boisard 2003, 4).

Signifikansi Nilai-nilai Spiritual dalam Humanisme

Sebagaimana digambarkan di atas bahwa pandangan sekuler telah melahirkan manusia yang cenderung tidak menggunakan hal-hal yang bersifat spiritual. Inilah yang oleh Nasr disebut dengan krisis multidimensi. Manusia modern dilanda berbagai krisis yakni krisis ekologi, ancaman perang, kelangkaan sumberdaya alam, krisis spiritual dan tersingkirnya agama dari manusia. Masyarakat modern, sekalipun didukung sains dan teknologi, belum dapat menyelesaikan problematika krisis masyarakat modern seperti krisis spiritual, krisis moral, krisis lingkungan dan sebagainya (Nasr 1975; 4).

Terjadinya berbagai krisis, menurut Nasr disebabkan kesalahan Barat dan juga kesalahan Islam. Masyarakat Barat modern telah meninggalkan Tuhan, hilangnya dunia metafisika, salah dalam memahami konsep manusia, salah memahami ilmu pengetahuan dan membatasi sumber pengetahuan hanya pada indera dan rasio. Semenantara, kesalahan masyarakat Islam adalah mengulang kesalahan yang dilakukan Barat sehingga dalam Islam terjadi krisis pemikiran Islam dan krisis pembaharuan pemikiran Islam.

Nasr menawarkan nilai spiritual sebagai solusi yang mampu menyelesaikan persoalan problematika masyarakat modern. Upaya ini bukanlah hal yang mustahil, karena gejala sebagian masyarakat kontemporer saat ini mulai menunjukkan ketertarikan kepada spiritualitas Timur (*go to east*). Inilah yang kemudian menurut penulis anggap sebagai fenomena tumbuhnya kembali gerakan mencari spiritualitas (*global sufism*), suatu gambaran masyarakat global yang memiliki gaya hidup sufistik (Geaves, Dressler dan Klinkhammer 2009, 26).

R. Mulyadhi Kartanegara, senada dengan pernyataan Nasr, menyimpulkan bahwa krisis manusia modern sebenarnya disebabkan oleh disorientasi. Orientasi mengandung arti memberi arah dan dengan demikian orientasi tidak bisa kecuali ada arah dan tujuan. Tidak mungkin kita bisa mengorientasi diri kita kecuali kita telah mengetahui tujuan, ke arah mana kita akan berjalan. Kata disorientasi yang merupakan negasi dari orientasi akan terjadi ketika kita tidak tahu lagi arah, mau ke mana kita pergi, bahkan juga dari mana kita berasal. Bagi manusia modern kehidupan dimulai di dunia ini dan berakhir juga di dunia ini, tanpa tahu dari mana ia berasal dan hendak ke mana setelah ia pergi. Heidegger seperti yang dikutip R. Mulyadhi Kartanegara (2006, 265-266) menyebutkan bahwa manusia di dunia ini terdampar tanpa tahu dari mana. Mereka percaya bahwa hidup akan berakhir di sini dan tidak ada lagi kehidupan setelah itu. Padahal sebagaimana dipahami oleh para sufi, bahwa alam dunia ini hanya satu dari sekian banyak dunia yang telah dan akan kita lalui. Akibatnya manusia modern hanya berkutat di satu dunia ini saja, seakan mereka tidak pernah punya asal dan tempat kembali.

Humanisme Spiritual sebagai Alternatif

Manusia modern dan sekular belum dapat menyelesaikan berbagai problematikanya. Para modernis baik dari kalangan Barat maupun Islam menyimpulkan kebutuhan manusia pascamodern adalah keluar dari krisis modernisme dan kembali kepada hikmah spiritual yang terdapat dalam agama.

Dengan tujuan yang tidak jauh berbeda dengan Nasr, Jon Avery dan Hasan Askari (1995, 158), dua tokoh yang secara prinsip saling bertentangan secara teologis ini melakukan kompromi dan mencari titik temu melalui diskusi dan dialog. Hasilnya, konsep humanis-spiritual bisa dipertemukan.

Atas dasar ini menurut penulis humanisme spiritual penting untuk dijadikan alternatif karena rasio sekular belum cukup untuk dijadikan dasar mengatasi dinamika persoalan masyarakat global yang kehilangan makna spiritual, karena itu harus kembali potensi manusia yang spiritualis dan humanis. Dengan menempatkan manusia sebagai makhluk yang spiritualis dan humanis, maka secara filosofis manusia yang diinginkan dalam humanisme spiritual adalah manusia yang berorientasi teo-antroposentris. Sesuai dengan karakteristiknya yang humanis dan spiritualis, humanisme spiritual mengangkat eksistensi manusia ke tempat yang sebenarnya, yakni manusia yang menghargai kemanusiaannya secara fisik dan juga menghargai kemanusiaannya yang memiliki spiritualitas ketuhanan (ruh/psikis).

Secara umum, kritik para ahli terhadap krisis manusia modern pada dasarnya memiliki tujuan yang sama yakni ingin mengembalikan Islam dan ajaran-ajaran pokoknya (Dekmejian 1985, 3). Namun demikian, Nasr memiliki konsep yang berbeda

dengan para pemikir lain. Nasr menuding para tokoh seperti Jala>l al-Di>n al-Afghani>, Muh}ammad 'Abduh, Ah}mad Khan, Muh}ammad Ali Jinnah, Amir 'Ali> dan lain-lain adalah penyebar westernisasi dan sekularisasi di dunia Islam. Mereka dianggap telah mengecilkan atau bahkan menolak unsur-unsur ajaran Islam dan warisan pemikiran Islam yang dipandang tidak sesuai dengan perkembangan pemikiran modern. Tentang pernyataan ini, penulis tidak setuju. Nurchlisch Madjid sebagaimana yang dikutip Azyumardi Azra (1993, 107) juga menganggap bahwa kritik Nasr tersebut telah keluar dari proporsinya karena para pemikir yang dikritisi Nasr telah memberikan kontribusi yang besar yakni mendorong munculnya dinamika baru dalam gerakan Islam di masa depan.

Selain itu, Nasr juga berupaya mencari solusi atas kelemahan kehampaan manusia modern dengan menghadirkan konsep spiritualitas. Bagi Nasr (1972, 27), manusia perlu mentransendenkan dirinya dan ini sangat mungkin dilakukan karena watak dasar (*nature*) manusia adalah makhluk yang spiritual, makhluk yang selalu membutuhkan atau meyakini adanya Tuhan. Oleh karena itu bagi Nasr, agama secara umum dan khususnya damba mistis (*mystical quest*), adalah bersifat langgeng selanggeng eksistensi manusia karena manusia tidak dapat tetap sebagai manusia tanpa mendambakan Yang Tak Terbatas dan tanpa berkeinginan untuk mentransendenkan dirinya.

Sikap optimis Nasr patut dihargai sebab kecenderungan Barat untuk mempelajari spiritualitas terlihat dari apa yang diistilahkan dengan sufisme global (*global sufism*) yang menggambarkan adanya gaya hidup baru sufistik baik di Barat maupun Islam (Geaves, Dressler dan Klinkhammer 2009, 26). Pemikiran ini sejalan dengan rumusan Frank Whaling sebagaimana yang dimuat Peter Connolly (1999, 257) yang mengatakan perlunya mentransendenkan manusia.

Beberapa langkah yang dapat dilakukan untuk menghadirkan kembali nilai spiritualitas dalam diri manusia antara lain;

1. **Rekonseptualisasi Konsep Manusia**

Jika dicermati secara mendalam, konsep manusia dalam Islam berbeda dengan pandangan Barat. Di Barat, kepercayaan kepada manusia sebagai makhluk yang paling mulia tidak dapat berlangsung lama, karena kepercayaan ini didasarkan atas prinsip individu. Dari sini dapat dipahami bahwa Barat terkesan mengecilkan aspek kehidupan sosial dengan cara menempatkan semua nilai etika pada pribadi subyektif, misalnya hedonisme (Kizza 2010, 35), utilitarianisme (Baura 2006, 9) dan lain-lain, sedangkan Islam memandang masyarakat sebagai tempat mewujudkan nilai-nilai moral yang tinggi dan menganggap gerak kemasyarakatan sebagai perwujudan tata moral *ilahiyyah*.

Secara umum, konsepsi tentang manusia merupakan masalah sentral yang mewarnai pemikiran para filosof. Para filosof sebelum Plato, yakni pada abad 6

sebelum masehi seperti Thales, Anaximandros dan Anaxsimenes lebih tertarik untuk memikirkan tentang alam (kosmos), sedangkan Plato lebih tertarik mengkaji tentang manusia yang kemudian dikembangkan oleh Aristoteles (348-322 SM).

Berbeda dengan pandangan filosofis pada umumnya, humanisme spiritual lebih menekankan kepada pembahasan tentang manusia baik sebagai individu maupun sosial, baik fisik maupun non fisik, Dalam prinsip humanisme spiritual manusia adalah aktualisasi nilai-nilai spiritualitas yang hakiki. Aktualisasi nilai-nilai spiritual dalam diri manusia sebagai individu bertujuan untuk mewujudkan manusia sempurna (*insan kamil*) dan sebagai masyarakat bertujuan untuk mewujudkan masyarakat ideal. Keduanya mengantakan manusia untuk menganggap dirinya sebagai tempat mewujudkan nilai-nilai moral dan menganggap gerak individu dan kemasyarakatan sebagai perwujudan tatamoral agama.

Penulis menemukan bahwa dalam menjelaskan tentang manusia Nasr menggunakan pendekatan filosofis yang umumnya jarang dilakukan oleh sufi atau filosof lain kecuali mazhab illuminasionisme. Selain itu Nasr juga menggunakan pendekatan sufistik sehingga pemikiran-pemikiran yang cenderung spiritual dapat mudah diterima oleh masyarakat luas.

Pendekatan filosofis terlihat misalnya ketika Nasr mengawali uraiannya dengan mengajak manusia untuk bertanya tentang dirinya. Apa artinya manusia, siapa dan apa yang dilakukan di sini (dunia). Dalam bentuk yang lebih sederhana pertanyaan itu berupa, siapa kita, dari mana kita datang, apa yang kita lakukan di sini dan kemana kita akan pergi (Nasr 2007, 4). Pertanyaan-pertanyaan seperti inilah yang menurut penulis sebenarnya sarat dengan nuansa filosofis karena mengandung unsur ontologis, epistemologis dan aksiologis.

Jawaban atas pertanyaan di atas bagi Nasr dapat saja dijawab oleh siapapun, dan bahkan dalam masyarakat tradisional jawaban umum biasanya mudah didapat terutama jawaban yang dihubungkan dengan agama. Namun demikian jawaban spesifik yang lebih memuaskan hanya akan didapat oleh orang-orang yang dengan sengaja mencari jawaban yang bersifat hikmah spiritual (Nasr 2007, 4). Oleh karena itu bagi penulis, Nasr kembali ingin menyuguhkan alternatif jawaban atas pertanyaan di atas kembali dengan pendekatan filosofis.

Jawaban sejati tentang siapa sesungguhnya manusia bagi Nasr hanya akan diperoleh lewat jalan tasawuf. Bahkan agama-agama sepanjang zaman telah mengajarkan kepada kita menggunakan jalan batin. Sebagai dasar pijakan Nasr menggunakan Sabda Nabi Muhammad SAW; “من عرف نفسه فقد عرف ربه”. Siapa yang mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya. Bagi Nasr pemahaman diri mengantarkan pada pemahaman tentang Tuhan. Tasawuf memandang

penting hadis ini dan berusaha direalisasikan (Nasr 2007, 5).

Atas dasar ini, umumnya pembahasan tentang manusia lebih difokuskan pada konsep *insan al-kamil*. Ini bukan berarti bahwa kajian tentang manusia secara umum dalam perspektif Nasr tidak dipentingkan, tetapi justru karena dalam perspektif tasawuf konsepsi tentang manusia selalu dipahami secara seragam dan tidak perlu diperdebatkan, misalnya tentang manusia yang terdiri dari unsur jasmani dan ruhani, tentang tujuan hidup, dan lain-lain.

Dalam pandangan Nasr di manapun kita dan kapanpun kita hidup, kita tidak akan dapat menghindari dari mengajukan pertanyaan dasar tentang siapa kita, dari mana kita datang, apa yang kita lakukan di sini dan kemana kita pergi. Bagi Nasr (2007, 4), Islam telah jawaban lengkap tentang hakikat manusia sebenarnya yakni sesungguhnya kita datang dari Allah dan kepadaNya kita kembali, sebagaimana firman Allah SWT dalam al-Qur'an surat al-Baqarah ayat 156.

الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾

Oleh karena itu penekanan kajian tentang manusia pada *insan al-kamil* merupakan ruang bagi setiap individu manusia manapun yang ingin mencapainya. Pada prinsipnya, konsep *insan al-kamil* tidaklah menjadi eksklusif tertutup untuk manusia dalam kalangan tertentu, tetapi berlaku bagi manusia umum sesuai dengan prinsip-prinsip yang dirumuskan dan persyaratan yang dibuat untuk mencapai *insan al-kamil*.

Kajian tentang manusia dari sisi spiritualitas-religius menuju *insan al-kamil* mendapatkan tempat perhatian yang khusus bagi beberapa sufi, di antaranya adalah Abu Hamid al-Ghazali (450-505H/1058-1111 M), yang mengkonsepsikan tentang *al-insan al-kamil* (manusia sempurna). Secara eksplisit al-Ghazali tidak menggunakan istilah *al-insan al-kamil*, namun gagasan al-Ghazali mengenai sosok figur *al-Muta'* (yang dipatuhi) merupakan akar dari *insan al-kamil*.

Secara konkrit, istilah *insan al-kamil* muncul dalam literatur Islam di sekitar awal abad ke 7 H/ 13 M, atas gagasan ibn Arabi (w. 638 H/1240 M), yang dipakainya untuk melabeli konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampakan diri Tuhan. Akan tetapi, bila diperhatikan secara seksama, kelihatan bahwa substansi *insan al-kamil* itu sebenarnya telah muncul dalam ajaran Islam jauh sebelum Ibn Arabi, hanya saja konsep-konsep yang telah ada itu tidak menggunakan istilah *insan al-kamil*. Istilah ini selanjutnya dipakai oleh sufi abad ke 8 H, 'Abd al-Karim al-Jili (1997, 61-69) untuk menamai konsepnya tentang manusia sempurna. Sedangkan untuk konteks kontemporer tokoh yang memberikan tempat kajian tentang manusia adalah Nasr.

Pada umumnya kajian tentang manusia sempurna ini dalam perspektif tasawuf terletak pada kesempurnaan jiwanya menjadi cermin Tuhan dalam melihat dirinya. Konsep spiritualitas religius seperti inilah yang pada umumnya sulit diterima oleh manusia modern yang lebih cenderung menganut paham rasionalisme, liberalisme, positivisme, materialisme, pragmatisme dan sekularisme. Semua aliran ini dengan watak dasarnya yang sekular sudah lepas dari akar-akar spiritual yang bercorak *scientia sacra* atau ilmu pengetahuan suci (Schuon 1981, 1).

Untuk memahami pandangan seperti ini, bagi Nasr hanya bisa dilakukan dengan jalan Sufi. Nasr terkesan ingin menjadikan *shari'ah*, *haqiqah*, *ma'rifah* sebagai tiga jalan yang bersinergi. Menurutnya tasawuf yang merupakan dimensi batin atau esoterik Islam, meski diawali dengan *shari'ah*, sebagai dasar kehidupan keagamaan, berusaha mengambil langkah lebih lanjut menuju kebenaran haqiqah, yang juga merupakan sumber *shari'ah*.

Tasawuf yang juga disebut *tariqah* atau jalan spiritual, adalah jalan yang telah ditetapkan secara ilahiah untuk menyediakan jawaban atas pertanyaan siapa diri kita itu dan mengantar kepada kebenaran atau *haqiqah*. *Shariah* adalah garis tepi lingkaran yang jari-jarinya adalah *turg* (jamak dari *tariqah*) dan pusatnya adalah hakikat atau kebenaran (Nasr 2007, 5).

Menurut penulis, dengan digunakannya doktrin sufi misalnya; *shari'ah*, *haqiqah*, *ma'rifah*, manusia khawas dan awam, perlunya mursyid, tujuan (*insan al-kamil*), pengakuan *wahdat al-wujud*, urgensi *maqamat* dan *ahwal*, pengakuan tasawuf membina moral manusia, pengakuan adanya kebenaran wahyu dan intuisi, pengakuan terhadap pentingnya keseimbangan antara kontemplasi dan aksi, ilmu dan amal cukup untuk mengatakan bahwa Nasr adalah penganut Ghazalian (Gazali 1994,5). Anggapan ini juga bisa dipakai untuk membuktikan bahwa tasawuf Nasr bukan bercorak neo-sufisme. Neo-sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral masyarakat Muslim yang karakternya berbeda dengan sufisme sebelumnya yang menekankan individu bukan sosial (Rahman dalam Holt, Lambton dan Lewis 2008, 637), sementara tasawuf Nasr, disamping untuk kepentingan individual juga untuk kepentingan sosial.

Dari pandangan Nasr di atas dapat diketahui bahwa pendekatan Nasr dalam mengungkap makna manusia tidak semata-mata sufistik, tetapi juga filosofis. Melalui elaborasi dari dua pendekatan tersebut, pandangan Nasr lebih memiliki ruang untuk mendialogkan pemikirannya masyarakat lintas etnis dan bangsa. Hampir seluruh pemikiran Nasr dimaksudkan sebagai kajian kritis terhadap problematika manusia baik Barat maupun Islam.

Kemampuan Nasr dalam memberikan alternatif didukung oleh penguasaannya terhadap manusia Barat dan manusia Islam. Nasr adalah pemikir

Syi'ah yang paling menonjol di era kontemporer. Lahir di Teheran tahun 1933 dan belajar kepada sejumlah ulama terkenal seperti Thabathaba'i. Setelah menamatkan pendidikan di Iran, Nasr melanjutkan ke Massachusetts of Technology (MIT) dan Harvard University (Ivan Agueli, 2011).

Kecenderungan Nasr untuk menghadirkan spiritualitas atau wilayah batin sebagai sentral pemikirannya yang sangat mungkin dipahami masyarakat lintas ertris dan bangsa itu menunjukkan bahwa Nasr benar-benar ingin mendasarkan pandangannya kepada manusia global. Dalam analisis penulis, Nasr lebih mementingkan konsep kamanusiaanya untuk dapat tidak eksklusif. Karena itu Nasr membangun konsepsinya dengan pendekatan sufistik tetapi dengan cara yang agak berberbeda dengan para jalan sufi lainnya. Barangkali ini lebih disebabkan tradisi keilmuan Nasr yang unik, karena sampai saat ini Nasr masih mendapatkan pengakuan sebagai filsosof kontemporer.

Seluruh jalan kerohanian dalam tasawuf (*tariqah*) bertujuan menjadi manusia yang utuh (*insan al-kamil*). Melalui *insan al-kamil* tasawuf menyadarkan manusia modern untuk mengenal siapa manusia sebenarnya. Bagi Nasr, manusia berasal dari Tuhan dan juga kembali kepadaNya. Manusia harus taat kepadaNya dan amanah sebagai khalifah untuk memelihara bumi, memperlakukan alam dengan tanggung jawab.

Inilah yang dimaksud Nasr (2009, 25) sebagai karakteristik utama manusia, yakni pengabdian dan kekhalifahan. Sebagai hamba, maka manusia berlaku pasif terhadap Tuhan dengan meyerahkan diri kepada KehendakNya, sedangkan sebagai khalifah manusia harus aktif dalam posisi sebagai wakil Tuhan dan melaksanakan kehendaknya di dunia.

2. Rekonseptualisasi Konsep Masyarakat

Problematika sosial yang terjadi pada masyarakat telah mempercepat terbentuknya model masyarakat, seperti masyarakat terbuka (*open society*), masyarakat industri (*industrial society*) dan masyarakat sekular (*secular society*). Pada prinsipnya, kehadiran masyarakat terbuka (*open society*) merupakan respon terhadap masyarakat tertutup (*closed society*). Sayangnya dalam sejarah pemikiran manusia, istilah *closed society* sering dimaknai sebagai hasil dari masyarakat religius, yang didominasi agama dan taklid, dianggap telah melahirkan masyarakat tertutup (*closed society*). Anggapan seperti ini menyebabkan masyarakat religius tidak mendapatkan tempat dan kurang memainkan perannya pada konteks masyarakat global. Masyarakat religius dianggap senantiasa tertinggal dan kurang berkembang (Hanafi 2004, 29). Namun kondisi ini berubah ketika ideologi teosentrisme (*Alibah al-Bashar*) bergeser kepada antroposentrisme (*al-Bashar al-Alibah*) pada abad ke 20 (Kholil 1996, 23).

Peralihan ideologis seperti diungkapkan Hasan Hanafi di atas dalam perspektif Thomas R. Mcfaul (2010,11) merubah cara pandang agama-agama Timur Tengah dan Asia Tenggara dalam memahami persoalan sosial kemanusiaan. Pada awalnya persoalan sosial dipahami dengan melibatkan unsur ketuhanan dalam kerangka konseptual yang oleh Mcfaul disebut mempertemukan langit dan bumi.

Belakangan, dengan munculnya era modern, minat menggabungkan hal-hal yang bersifat ketuhanan dengan fenomena sosial bergeser menjadi terfokus pada pendekatan manusia (bumi) semata. Inilah yang pernah dilakukan oleh Darwin dan astronom modern lain yang menggunakan prosedur ilmu pengetahuan modern untuk mempelajari fisik alam semesta yakni evolusi biologis di bumi. Inilah salah satu hasil dari masyarakat terbuka yang menekankan pemisahan antara masalah sosial kemasyarakatan dengan nilai-nilai spiritual.

Namun demikian, bagi Moltmann, sebagaimana yang dikutip oleh Peter Slade menyatakan bahwa prinsip *open society* tidak sepenuhnya membawa dampak positif. Dalam prinsip kenegaraan, keterbukaan dalam *open society* justru dianggap membahayakan stabilitas negara, sebab masyarakat terbuka dan institusi-institusi masyarakat terbuka sewaktu-waktu dapat melakukan penyerangan kepada Negara (Slade 2009, 21).

Masyarakat kontemporer adalah masyarakat terbuka (*open society*), artinya, masyarakat yang dalam komunitas kehidupan dan perilakunya sudah tidak mempertimbangkan perbedaan tanah air, warna kulit, bahasa, agama, adat istiadat dan kebudayaan (Binder 1988, 88). Pada masyarakat kontemporer, keterbukaan menjadi identitas manusia yang ditandai dengan adanya kesamaan mendapatkan kesempatan, keterlibatan, pergaulan, menerima perbedaan, dialog, kerjasama dan lain-lain (Morkuniene 2004, 148). Keterbukaan menjadi fenomena baru yang muncul pada masyarakat kontemporer disertai dengan gaya hidup modern, sekuler, liberal dan lain-lain.

Selain masyarakat terbuka, masyarakat industri (*Industrial Society*), juga merupakan bagian dari fenomena masyarakat modern. Sebagaimana pada masyarakat terbuka pada masyarakat industri juga dapat terjadi perubahan perilaku keagamaan. Pada masyarakat seperti ini pragmatisme menjadi sesuatu yang dominan. Segalanya diukur dengan nilai guna, untung rugi dalam wilayah kehidupan duniawi semata, mobilitas sosial cepat, tergesa-gesa, penuh persaingan dan pandangan transenden tidak mendapat tempat serta nilai-nilai sipiritual keagamaan memudar.

Pendapat yang sama juga dijelaskan oleh Steve Bruce (1996; 25). Menurutnya pada masyarakat modern telah terjadi erosi pemahaman terhadap supranatural. Pergeseran ini lebih didominasi oleh kehadiran masyarakat industri yang cenderung membawa proyeksi sekularisasi.

Namun demikian, dalam perspektif Nurcholish Madjid (1998,149), proses industrialisasi dan hubungannya dengan religiusitas dapat melahirkan dua pandangan. Di satu pihak proses industrialisasi akan membawa dampak menurunnya religiusitas seseorang, tetapi di lain pihak industrialisasi justru menopang dan meningkatkan religiusitas, yakni sikap keagamaan yang berdimensi intrinsik yang memadamkan iman sebagai tujuan.

Herbert Marcuse (2002; xxxix-xlii) menggambarkan masyarakat saat ini sebagai masyarakat yang berdimensi satu (*one dimensional man*). Istilah *one dimensional* dianggap tepat untuk menggambarkan masyarakat industri modern. Manusia modern adalah manusia berdimensi satu. Masyarakat industri yang sudah maju adalah masyarakat berdimensi satu dan pemikiran yang dipraktekkan adalah pemikiran yang berdimensi satu. Manusia modern hidup dalam masyarakat yang tidak mengenal oposisi ataupun alternatif. Kebebasan dan demokrasi telah kehilangan arti kritisnya. Karena pemikiran berdimensi satu secara sistematis disebarkan oleh para elit politik dan para penguasa yang memonopoli media massa, maka manusia modern diindoktrinasi dengan slogan-slogan yang didektekan begitu saja. Unidimensionalitas itu meresapi seluruh pemikiran zaman sekarang. Pertentangan atau kontradiksi secara sistematis dikaburkan dan pemikiran negatif dilenyapkan.

Masyarakat sekular (*secular society*) terbentuk dari pengaruh filsafat sekularisme dan merupakan juga salah satu fenomena masyarakat modern. Sekularisme memahami bahwa yang ada hanyalah dunia dan tidak ada sesuatupun di luar yang ada ini. Sekularisme adalah pandangan yang mengesampingkan nilai-nilai spiritual. Dalam perspektif masyarakat sekuler, sekularisme dianggap mampu menggantikan fungsi agama sebagai doktrin penyelamatan yang menurut Niyazi Berkas (1964, 5) melibatkan gagasan, sikap, keyakinan atau kepentingan-kepentingan individu.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa pada masyarakat sekular manusia dibebaskan dari agama dengan dalih untuk mengangkat eksistensi manusia yang sebenarnya. Wahyu yang pada dasarnya diterima melalui institusi (hati), ditolak otoritasnya oleh masyarakat modern karena kecurigaannya terhadap metode non rasional. Bahkan dari sinilah muncul pandangan atheis yang sekular. Kehadiran konsep tentang Tuhan bagi masyarakat sekular hanyalah merupakan proyeksi dan pelarian manusia dari ketidakmampuan mengatasi problematika hidup (Mulyadhi dalam Muchaddam 2004, v).

Inilah yang menurut Gellner sebagaimana yang dinyatakan Sinisa Malesevic dan Mark Haugaard (2007, 31) menjadi ciri utama modernitas, yaitu upaya pemisahan berbagai bidang dan institusi. Politik, ekonomi, hubungan sosial dan agama telah terpisah satu sama lain. Namun demikian, pada sebagian besar masyarakat agraris, komunis dan sebagian masyarakat Islam, tidak memisahkan sehingga politik, ekonomi, agama dan lain-lain saling terkait.

Penekanan pada kemampuan rasio, sains dan teknologi modern sebagaimana yang terjadi pada manusia kontemporer, terutama pada masyarakat terbuka, masyarakat industri dan pada masyarakat sekular, telah mengakibatkan unsur-unsur nonrasional yang banyak ditemukan dalam agama dan mistisisme cenderung ditolak, karena masyarakat kontemporer tersebut pada umumnya berpijak pada paham materialisme. Seperti yang dikatakan Brain Hins (1996, 135), kaum materialis meyakini bahwa kebenaran spiritual sebagaimana yang diakui dalam pengalaman mistis tak lain hanyalah sebuah halusinasi.

Oleh karena itu berbagai problematika sosial sebagaimana dijelaskan di atas hanya mungkin dapat diselesaikan, walaupun agak sulit, dengan memahami dan menghadirkan kembali spiritualitas sebagai landasan filosofis dalam pengembangan masyarakat. Upaya ini menurut penulis sangat beralasan sebab sebagaimana diketahui bahwa rasio sekular belum cukup untuk dijadikan dasar mengatasi dinamika persoalan masyarakat global yang kehilangan makna spiritual, karena itu harus kembali kepada potensi spiritual tradisi-tradisi religius (Habermas 2006, 53-80).

Atas dasar ini, pola-pola humanisme spiritual nampaknya terus perlu direformulasi untuk merubah opini manusia yang kurang memahami nilai-nilai spiritual. Formulasi ini diperlukan untuk membangun landasan yang mampu mengatasi krisis manusia modern. Reformulasi harus menekankan pada aktualisasi dan internalisasi nilai-nilai spiritual dan berbagai kehidupan manusia.

Upaya mewujudkan humanisme spiritual sebagai alternatif bertujuan untuk menghadirkan kembali nilai-nilai spiritual. Humanisme spiritual sendiri diartikan sebagai pandangan tentang manusia yang didasarkan pada prinsip-prinsip spiritualitas keilahian. Dari sinilah penulis meyakini bahwa masyarakat spiritual berpeluang untuk dikembangkan.

Pada akhir abad 20, muncul suatu gerakan yang menggugat teori-teori modernisasi untuk keluar dari lingkaran krisis dengan kembali kepada hikmah spiritual yang terdapat dalam semua agama. Upaya modernisme meninggalkan nilai-nilai spiritual telah memicu berbagai gerakan yang berusaha merevisi paradigma modern, karena manusia membutuhkan paradigma baru yang dapat membawa kesadaran spiritualitas termasuk nilai-nilai *ilahiyyah*. Bahkan di Barat sendiri, sebagai lahan subur modernisme, muncul kesadaran yang secara intens mengkritik pemikiran dan peradaban Barat modern, yang dalam perspektif Titus sebenarnya bahwa manusia perlu memikirkan kembali hubungan Yang Suci dan yang *profan* (Titus, Smith dan Nolan 1984, 436).

Hampir mirip dengan istilah masyarakat spiritual, istilah masyarakat mistis saat ini telah menjadi tanda terjadinya perubahan sosial yang masif. Dalam Islam, istilah ini kurang dikenal, namun ketika menyebut masyarakat Islam atau masyarakat religius berbagai persepsi pun muncul misalnya banyaknya masyarakat Islam yang terlibat

dalam dunia mistis atau tasawuf sehingga dapat dikatakan sebagai masyarakat mistis (*mystical society*).

Secara global, pandangan ini sejalan dengan rumusan Philip Wexler (2000, 1-3). Menurutnya, model masyarakat baru yakni masyarakat mistis (*mystical society*) sedang dibangun untuk mengkritisi masyarakat yang ada saat ini. Hal ini merupakan perubahan besar yang terkait dengan sosial, budaya dan individu.

Pada masyarakat seperti di atas sering terjadi perubahan cara pandang (*worldview*) terhadap dunia baik menyangkut ekonomi, kosmologi maupun hal-hal lain. Oleh karena itu pada masyarakat seperti ini, kemunculan posmodern hanya dianggap sebagai transisi. Hal-hal yang transenden kembali dimunculkan dan bahkan kembali kepada tradisi pengalaman keagamaan. Masyarakat mistis mencari spiritualitas pada tradisi lama yang mengakar kuat pada masyarakat.

Pergeseran cara pandang Islam untuk melakukan perubahan seperti yang dimaksud Wexler ini telah terdeskripsikan dalam pemikiran Basam Tibi. Menurut Tibi (2001, 46), ketegangan antara Islam sebagai model dengan Islam sebagai realitas dapat dilihat misalnya pada ketegangan syariah dan tasawuf yang kemudian dapat dipertemukan dengan cara memperluas upaya-upaya membangun hubungan antara Allah dan manusia dan dengan memasukkan unsur-unsur spiritual ke dalam Islam.

Apa yang disimpulkan oleh Bassam Tibi, sebenarnya juga dinyatakan oleh Hans Kung (2002, 257). Dalam pandangannya, tradisi sufi mengajarkan bahwa seorang tidak boleh meninggalkan *shari'ah*, *tariqah* dan *haqiqah*. Ketiga hal ini adalah aspek dalam dari pemahaman agama, sebuah kekuatan, berorientasi kejiwaan, pengetahuan dari dalam dan kerja hati. Bagi Islam, tidak ada permasalahan tentang penyatuan manusia dengan Tuhan sebagai ikatan antara manusia dan Tuhannya yang tidak bisa dipertentangkan dan harus merasakan kehadiran Tuhan.

Permasalahannya adalah apakah semua mistisisme itu sama? Walaupun terkesan sederhana, pertanyaan ini mampu menyita perdebatan filosofis yang panjang, bukan hanya karena perbedaan pendapat tentang sifat mistik, tetapi juga karena kurangnya kejelasan tentang jenis kesamaan atau perbedaan tersebut.

Pada setiap tradisi agama, pengalaman mistis cenderung menggambarkan langkah-langkah yang saling berbeda dalam rangka mendekati diri kepada Allah. Pada dunia Kristen dikenal istilah *via purgatif*, *via kontemplatif* dan *via illuminatif*. Konsep ini hampir sama dengan Islam yakni *syariat*, *tariqat* dan *hakikat*. Pembagian tiga hal ini sebagai jalan menuju Tuhan menunjukkan bahwa ketiganya tidak bisa dipisahkan antar satu dengan yang lain, karena dinisbahkan kepada Nabi yakni *aqwali*, *amali* dan *ahwali* (Schimmel 1975, 99).

Sekalipun problematika masyarakat muslim berbeda dengan manusia Barat, mereka tetap dalam suasana yang sulit. Ada empat macam kelompok. Pertama,

kelompok yang benar-benar tradisional; kedua, kelompok yang terombang-ambing di antara nilai-nilai tradisional dengan nilai-nilai modern; ketiga kelompok yang benar-benar modern namun masih hidup di dalam orbit Islam; keempat, kelompok kecil yang sama sekali tidak menganggap diri mereka sebagai anggota dari dunia Islam.

Terhadap kelompok terakhir, Nasr tidak merasa berkepentingan karena mereka tidak dianggap representatif dalam *homo islamicus*. Sedangkan dari ketiga kelompok yang lain Nasr menaggap ada masalah yakni di satu pihak, mereka mengakui warisan kekayaan intelektual Islam, sementara di pihak lain, mereka dihadapkan pada gelombang peradaban modern. Konsekuensinya mereka mengalami kepribadian ganda (*split personality*).

Namun demikian yang jelas, model masyarakat spiritual sebagaimana tergambar di atas, tentu tidak akan sama dengan konsep masyarakat ideal yang telah digambarkan oleh al-Qur'an. Bahkan bagi Nasr (2009, 184) ada perbedaan antara masyarakat ideal yang digambarkan dalam al-Qur'an dan hadis serta masyarakat Islam dalam fakta sejarah dengan kondisi sosial yang terjadi saat ini. Bila sama, tentu tidak ada kejahatan di dunia. Oleh karena itu sepanjang sejarah, umat Islam harus melihat masyarakat madinah pada masa Nabi sebagai masyarakat ideal dan zaman keemasan Islam, dari segi religiusitas, dan harus berusaha mencontoh masyarakat tersebut, walaupun selalu menemui keterbatasan.

Kesimpulan

Terjadinya dikotomi pandangan tentang humanisme, yakni humanisme religius dan humanisme sekular lebih disebabkan oleh basis filosofis yang berbeda. Humanisme religius berakar pada teosentrisme sedangkan humanisme sekular berasal dari antroposentrisme.

Nilai-nilai spiritualitas yang diusung Nasr sebagaimana yang tertuang dalam berbagai pemikirannya, dapat dijadikan inspirasi untuk menawarkan humanisme spiritual. Humanisme spiritual penting untuk dijadikan alternatif karena berorientasi teo-antroposentris yakni menempatkan manusia sebagai makhluk yang spiritualis dan humanis.

Humanisme spiritual lebih menekankan aktualisasi nilai-nilai spiritual dalam kehidupan individu dan sosial. Sebagai individu, nilai-nilai spiritualitas transenden yang hakiki dapat diaktualisasikan sehingga menjadi *insan al-kamil*, sedangkan sebagai masyarakat, dapat diakutualisasikan dalam bentuk masyarakat ideal misalnya masyarakat mistis (*mystical society*).

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. ed. *Antologi Studi Islam Teori & Metodologi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Agueli, Ivan. "Understanding seyed Hossein Nasr". <http://www.seyyedhosseinnasr.com/2011/03/ivan-agueli-website.html>. Diakses pada 4 Maret 2011.
- Avery, Jon dan Hasan Askari, *Towards a Spiritual Humanism: A Muslim-Humanist Dialogue*. penterj. Arif Hoetoro. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Azra, Azyumardi. *Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan*. Jakarta: Yayasan Wakaf paramadina, 1993.
- Bana, Gamal al. *Al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islami*, penterj. Tim Mataair Publishing. Jakarta: Mataair Publishing, 2006.
- Bataille, Georges. *Theory of Religion*, Diterjemahkan oleh Robert Hurley. New York: Urzone, Inc. 1992.
- Baura, Gail D. *Engineering Ethics: An Industrial Perspective*. London: Elsevier Academic Press, 2006.
- Berkas, Niyazi. *Development of Secularism in Turkey*. Canada: Mc Gill University Press, 1964.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer: Prancis*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Boisard, Marcel A. *Humanism in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003.
- Borchert, M., ed. *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition. Farmington Hills: Thomson Gale, 2006.
- Bruce, Steve. *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Bunge, Mario. *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. New York: Prometheus Books, 2000.
- Chittick, William C. ed. *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Indiana: Word Wisdom, 2007.
- Connolly, Peter. ed. *Approach to the Studi of Religion*. London and New York: Cassel, 1999.
- Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution*. New York: Syracuse University Press, 1985.
- Edwards, Frederick. "What is humanism". <http://www.dallasuu.org/re/adult/humanist/WhatIsHumanism.pdf>. Diakses pada 11 Desember 2010.

TOLERANSI

Media Umiyah Komunikasi Umat Beragama

- Faruqi, Isma'il al. *Siyaghatul 'Ulum al-Ijtima'iyah*. Riyadh: Al-Ma'had 'Alami li al-Fikr al-Islami, 1990.
- Flew, Antony. *A Dictionary of Philosophy*. Second Edition. New York: St. Martin Press, 1979.
- Ghazali, al. *Al-Munqidh min al-Dalal*. Beirut: Al-Maktabat Al-Sya'biyah, tt.
- Geaves, Ron, Markus Dressler dan Gritt Klinkhammer, eds. *Sufis in Western Society: Global Networking and Locality*. New York: Routledge, 2009.
- Habermas, Jürgen. *The Religion*, trans. Brian McNeil. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- _____. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.
- Hanafii, H{asan. *Dirasat Islamiyah*. Bab V, Diterjemahkan oleh Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Hanani, Silfia. *Menggali Interelasi Sosiologi dan Agama*. Bandung: Humaniora, 2011.
- Hendropuspito, *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1983
- Holt, P.M. Ann K. Lambton dan Bernard Lewis. Eds. *The Cambridge History of Islam*. Vol. 2B. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Husin, Toha., *Falsafah ibn Khaldun al-Ijtima'iyah* (Qahiroh: Maktabah al-Qahirah, 2006.
- Ismail, Qibari. *Ilm al-Ijtima' wa al-Idialajiyat*. Iskandariyah: Al-Maktab al-'Arabi al-Hadith, 1979.
- Jili, S}eikh 'Abd al-Karim ibn Ibrahim al. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*. Beirut: Dar al-Kutb al-'Ilmiyah), 1997.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- _____. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap Modernitas*. Jakarta: Erlangga, 2007.
- Kholil, Kholil Ah}mad. *Ilm al-Ijtima' wa Falsafah al-Khiyal*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Khun, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Diterjemahkan oleh. Tjun Surjaman. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Kizza, Joseph Mingga. *Ethical and Social Issues in the Information Age*. London: Springer, 2010.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1993.
- Kung, Hans. *Tracing the Way: Spiritual Dimension of the World Religions*. London: Continuum, 2002.
- Lacey, A.R. *A Dictionary of Philosophy*, Third edition. New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1996.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. 8th edition, New York: Humanist Press, 1997.
- Luca, John de. ed. *Reason and Experience; Dialog in Modern Philosophy*. Sun Francisco: Free m... Cooper & Co., 1972.

- Mcfaul, Thomas R. *The Future of Truth and Freedom in the Global Village: Modernisme and the Challenges of the twenty-first century*. Santa Barbara, Praeger, 2010.
- Madjid, Nurcholish. *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1998.
- Mahmud, Jamaluddin Muhammmad. *Usul al-Mujtama' al-Islam*. Beirut: Dar al-Kita>b al-Misri, 1992.
- Maksum, Ali. *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep Tradisionalisme Islam Seyyed Hoseein Nasr*. Surabaya: Pustaka Pelajar, 2003.
- Malesevic, Sinisa dan Mark Haugaard, *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridgde: Cambridge University Press, 2007.
- Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man*. New York, Routledge Classics, 2002.
- Meriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey-Bass Publisher, 2009.
- Morkuniene, Jurate. *Social Philosophy: Paradigm of Contemporary Thinking*. Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2004.
- Muchaddam, Achmad. *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Miri, Seyyed Mohsen. *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu*, penterj. Zubair. Jakarta: Teraju, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Qalbu al-Islam*. Beirut: Markaz al-Hadarat li Tanmiyat al-Fikr al-Islami, 2009.
- _____, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperCollins Publishers, 2007.
- _____. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperCollins Publishers, 2004.
- _____. *A Young Muslims's Guide to the Modern World*. Petaling Jaya: Mekar Publisher, 1994.
- _____, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990
- _____, *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- _____, *Islamic Life and Thought*. New York: State University of New York Press, 1981.
- _____. *Islam and Plight of Modern Man*. New York: Longman, 1975.
- _____. *The Encounter of Man and Nature*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1968.
- Norris, Pippa dan Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worlwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Raharjo, M. Dawan, ed. *Insan Kamil: Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Pustaka Grafiti Press, 1987.

TOLERANSI

Media Ilmiah Komunikasi Umat Beragama

- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Biblio the Islamica, 1989.
- Nottingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- Rahmat, Jalaluddin. *Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Salhat, Yusuf. *Nahw Nazariyat Jadidat fi 'Ilmi al-Ijtima' al-Dini*. Beirut: Dar al-Farabi, 2003.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schoun, Frithjof. *Understanding Islam*. Diterjemahkan oleh D.M. Matheson. London: Unwin Paperbacks, 1981.
- _____, *The Transfiguration of Man*. Illinois: World Wisdom Books, Inc, 1995.
- _____, *The Transendent Unity of Religions*. London: The Theosophical Publishing House, 1984.
- Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*. London: Collins, 1973.
- Soros, George. *Open Society: Reforming Global Capitalism*. New York: Public Affairs, 2000.
- Slade, Peter. *Open Friendship in a Closed Society*. New York, Oxford University Press, Inc. 2009.
- Tibi, Bassam. *Islam between Culture and Politics*. New York: Palgrave, 2001.
- Titus, Smith dan Nolan. *Living Issues in Philosophy*, penterj. M. Rosyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. 2nd edition. London: Sage Publications Ltd, 1999.
- Wexler, Philip. *The Mystical Society*. Oxford: Westview Press, 2000.