

ISLAM DAN HUMANISME
MENURUT SEYYED HOSSEIN NASR

Oleh:

Zaki Hidayatulloh
NIM 09 PEMI 1492

Program Studi
PEMIKIRAN ISLAM



PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI
SUMATERA UTARA
MEDAN
2012

ABSTRAKSI

Sayyed Hossein Nasr adalah seorang pemikir muslim yang menguasai berbagai disiplin ilmu. Gagasan-gagasannya seputar Islam dan Humanisme terlihat dalam banyak karya tulis yang dihasilkannya. Pembahasan Seyyed Hossein Nasr mengenai hubungan Islam dan Humanisme dapat dilihat dari karya-karyanya terutama kajian mengenai Islam Tradisional dan Filsafat Perennial yang menekankan pada dimensi esoteris Islam dalam mewujudkan eksistensi kemanusiaan.

Dalam penelitian ini akan dibahas tentang bagaimanakah bangun konsep Humanisme dalam Islam, Bagaimanakah kerangka berpikir Seyyed Hossein Nasr tentang Islam dan Humanisme dan Bagaimanakah pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang konsep Islam dan Humanisme dalam menghadapi problem Humanisme global. Adapun dalam menganalisa pemikiran tersebut, penelitian ini bercorak library murni dimana sumber utamanya adalah beberapa karangan Seyyed Hossein Nasr yang mengkaji tentang Islam dan Humanisme. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filsafat (*philosophical approach*). Penelitian ini melakukan pengkajian struktur ide-ide dasar serta pemikiran-pemikiran yang fundamental (*fundamental ideas*) yang dirumuskan oleh seorang pemikir.

Gerakan humanisme dalam Islam merupakan konsekuensi dari kemajuan peradaban dalam penyebaran agama. Bagi humanis Muslim, Tuhan dan metafisika menempati posisi sentral seiring dengan tema-tema pengetahuan dan obyek penelitian. Norma global yang digunakan adalah kebudayaan tradisional berdasarkan prinsip-prinsip spiritual dan agama yang berakar pada konsep "teosentris" atau "antropokosmik". Gerakan humanisme Islam melahirkan apa yang disebut sebagai *studia adabia* yang meliputi kegiatan ilmiah yang terkait dengan tata bahasa, puisi, retorika, sejarah, dan filsafat moral (akhlaq).

Menurut Seyyed Hossein Nasr, dalam konsep Islam Tradisional dan Perennial, terdapat keterkaitan antara manusia dengan semua tingkat keberadaan semesta yang mencakup semua tahapan kosmos yang dipahami dalam arti tradisionalnya. Tradisi Islam berdasarkan ajaran Tauhid (unitas) yang mengikat manusia dengan Yang Asal, berupa serangkaian prinsip-prinsip sebagai bagian dari Ilmu Allah SWT, dengan unsur-unsurnya, berupa wahyu, agama, yang sakral, ide-ide ortodoksi, otoritas, kontinuitas, regulitas transformasi kesejatan, kehidupan esoterik dan esoterik, spiritual, juga sains dan seni.

Tradisi adalah hikmah perennial yang terdapat di dalam jantung semua agama, dan *Shopia* sebagai puncak segala perspektif Timur maupun Barat. Tradisi menyatakan kebenaran adalah abadi dan universal, namun sekaligus termanifestasikan dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda yang bisa melibatkan visi perennial. Pengukuhan perenial sebagai jalan untuk melihat kesucian agama, menjadi pijakan yang sangat mendasar dalam merumuskan persepsi ajaran Humanisme yang benar.

ABSTRACT

Seyyed Hossein Nasr is a Muslim thinker who mastered the various disciplines. His ideas about Islam and Humanism is seen in many papers it produces. Seyyed Hossein Nasr discussion about the relationship between Islam and Humanism can be seen from his works, especially the study of traditional Islam and the Perennial Philosophy which emphasizes the esoteric dimension of Islam in the realization of human existence.

In this study will be discussed about how the concept of humanism in the wake of Islam, How the mind-Seyyed Hossein Nasr on Islam and Humanism and How thinking about the concept of Seyyed Hossein Nasr Islam and Humanism Humanism in the face of global problems. As for the analysis of thought, the study of pure-print library which is the main source of several essays that examine Seyyed Hossein Nasr on Islam and Humanism. The approach used in this study is the philosophical approach (Philosophical approach). This study reviewed the structure of the basic ideas and thoughts are fundamental (fundamental ideas) which was formulated by a thinker.

Humanism in the Islamic movement is a consequence of the progress of civilization in the spread of religion. For Muslim humanist, God and metafisika occupies a central position in line with the themes of knowledge and research objects. Global norm used is the traditional culture based on spiritual principles and religious roots in the concept of "theocentric" or "antropokosmik." Islamic humanism movement gave birth to the so-called studia adabia which includes scientific activities related to grammar, poetry, rhetoric, history, and moral philosophy (morality).

According to Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the concept and Perennial, there is a relationship between man and all levels of existence of the universe that includes all phases of the cosmos is understood in its traditional sense. Islamic tradition is based on the teachings of Tawhid (unity), which binds man to the origin, a set of principles as part of Divine Science, with its elements, in the form of revelation, religious, sacred, the ideas of orthodoxy, authority, continuity, transformation regulitas authenticity, life exoteric and esoteric, spiritual, as well as science and art.

Perennial wisdom tradition is contained in the heart of all religions, and Shopia as the culmination of all Eastern and Western perspectives. Tradition states the truth is timeless and universal, yet manifested in space and time varying perennial that can involve vision. Inauguration perenial as a way to see the sanctity of religion, became the foundation of the very basic teachings of Humanism in formulating a correct perception.

الملخص

سيد حسين نصر هو مفكر مسلم الذي يتقن مختلف التخصصات. وينظر الى افكاره حول الإسلام والإنسانية في العديد من الأوراق التي تنتجها. ويمكن رؤية سيد حسين نصر مناقشة حول العلاقة بين الإسلام والإنسانية من أعماله، وخاصة في دراسة الإسلام التقليدية وفلسفة الدائمة التي تؤكد على البعد الباطني للإسلام في تحقيق وجود الإنسان.

في هذه الدراسة سيتم مناقشة حول كيف يمكن لمفهوم النزعة الإنسانية في أعقاب الإسلام، كيف والعقل وسيد حسين نصر على الإسلام والإنسانية، وكيف نفكر في مفهوم نصر سيد حسين الإسلام والإنسانية الإنسانية في مواجهة المشاكل العالمية. أما بالنسبة لتحليل الفكر، ودراسة المكتبة المطبوعة النقي الذي هو المصدر الرئيسي لمقالات عدة أن فحص سيد حسين نصر على الإسلام والإنسانية. النهج المستخدمة في هذه الدراسة هو المنهج الفلسفي (المقاربة الفلسفية). هذه الدراسة النظر في هيكل من الأفكار الأساسية والأفكار أساسية (الأفكار الأساسية) التي وضعت من قبل المفكر.

النزعة الإنسانية في الحركة الإسلامية هو نتيجة للتقدم الحضاري في نشر الدين. لانساني مسلم، والله وخارق تحتل موقعا مركزيا وفقا للموضوعات من الكائنات المعرفة والبحث. المعيار العالمي المتبع هو الثقافة التقليدية القائمة على المبادئ الروحية ومتجذرة في مفهوم ديني من الله أو الإنسانية. أعطى الحركة الإسلامية الإنسانية الميلاد على المواضيع يسمى المتحضرة والتي تشمل الأنشطة العلمية ذات الصلة فلسفة النحو الشعر، والخطابة، والتاريخ، والأخلاقية، أو الآداب العامة.

ومن المفهوم وفقا للسيد حسين نصر، والإسلام التقليدي في المفهوم والمعمر، وجود علاقة بين رجل وعلى جميع مستويات جود الكون الذي يشمل جميع مراحل الكون بمعناه التقليدي. ويستند التقاليد الإسلامية على تعاليم التوحيد (وحدة)، والتي تربط الإنسان إلى الأصل، مجموعة من المبادئ كجزء من العلم الإلهي، مع عناصرها، في شكل من الوحي، والدينية، ومقدس، وأفكار لالعقيدة، والسلطة، الاستمرارية والتحول التنظيمي للصحة، الظاهر الحياة والباطنية والروحية، فضلا عن العلم والفن.

التقليد هو الحكمة الدائمة وجدت في قلب كل الديانات، والحكمة وتوحيجا لجميع وجهات النظر الشرقية والغربية. التقليد تنص على أن الحقيقة هي صالحة لكل زمان وعالمية، والذي تجلى حتى الآن في المكان والزمان متفاوتة المعمر التي يمكن أن تنطوي على رؤية. افتتاح الخلود باعتبارها وسيلة لمعرفة حرمة الدين، وأصبحت الأساس للتعاليم الأساسية جدا من الإنسانية في صياغة التصور الصحيح.

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN	i
ABSTRAKSI	iv
KATA PENGANTAR	vii
TRANSLITERASI	x
DAFTAR ISI	xvi

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Batasan Istilah	9
D. Tujuan Penelitian	12
E. Kegunaan Penelitian	12
F. Tinjauan Pustaka.....	14
G. Metode Penelitian	16
<u>1.</u> Jenis Pendekatan	16
<u>2.</u> Sumber Penelitian	17
<u>a.</u> Sumber Primer	17
b. Sumber Sekunder	19
3. Analisa Data	20
H. Garis Besar Isi Tesis	21

BAB. II LATAR BELAKANG

PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR

A. Sketsa Biografis Seyyed Hossein Nasr	22
B. Perjalanan Intelektual Seyyed Hossein Nasr	33
<u>1.</u> Belajar di Iran	33
<u>2.</u> Belajar di Amerika	35
<u>3.</u> Pengaruh yang Diterima	37
<u>4.</u> Warisan Intelektual Iran	38
<u>5.</u> Masa-masa Berkiprah di Iran	41
<u>6.</u> Hijrah ke Amerika	44
C. Metode Berpikir Seyyed Hossein Nasr	46
<u>1.</u> Metode Komparatif	46
<u>2.</u> Metode Historis	47
D. Perkembangan Pemikiran Nasr dan Karya-karyanya	48
E. Identifikasi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr	56
F. Humanisme dan Perkembangannya.....	58
<u>1.</u> Definisi Humanisme	58
<u>2.</u> Macam-macam Humanisme	60
<u>3.</u> Humanisme dalam Prespektif Masalah (manfaat)	64
<u>a.</u> Eksistensialisme	64
<u>b.</u> Pragmatisme	66
<u>c.</u> Komunisme	69

BAB III ISLAM DAN HUMANISME

A. Humanisme dalam Islam dan Landasan Historis Peradaban	74
<u>1.</u> Studia Adabia (Adabiyat)	80
<u>2.</u> Filsafat Manusia	82
B. Kedudukan Manusia dalam Islam.....	87
<u>1.</u> Arti Keberadaan Manusia	87
<u>a.</u> Konsep Al-Basyr	88
<u>b.</u> Konsep Al-Insan	89
<u>c.</u> Konsep An-Nas	89
<u>d.</u> Konsep Bani Adam	90
<u>2.</u> Realitas Peran Manusia	91

C. Landasan Etika Islam	96
<u>1.</u> Etika dalam Al-Quran	101
<u>2.</u> Masalah Etika	104
D. Humanisme Spiritual	107
<u>1.</u> Basis Filosofis Humanisme	107
<u>2.</u> Relefansi Humanisme Religius	110

BAB. IV ISLAM DAN HUMANISME

MENURUT SEYYED HOSSEIN NASR

A. Islam dan Humanisme Menurut Pandangan Seyyed Hossein Nasr	114
<u>1.</u> Autentisitas Humanisme Islam	114
<u>2.</u> Pencarian Etika Bersama (Perennial)	119
B. Islam sebagai Sebuah Kode Etik Universal	125
<u>1.</u> Kembali pada Tradisional Islam	125
<u>2.</u> Tasawuf Sebagai Jalan Spiritual	129
C. Aktualisasi Humanisme Islam	133

BAB. V PENUTUP

<u>1.</u> Kesimpulan	137
<u>2.</u> Saran	139

<u>DAFTAR PUSTAKA</u>	141
------------------------------------	------------

LAMPIRAN-LAMPIRAN

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Apakah Islam dan humanisme dapat berjalan beriringan dalam praktek kehidupan umat manusia pada abad ini, ternyata masih merupakan sebuah pertanyaan yang belum ditemukan jawaban pasti hingga kini. Meskipun Islam adalah agama yang hadir memberikan pengaruh di dunia karena ajaran-ajarannya mengandung dan menjunjung tinggi humanisme. Islam memandang mulia kehidupan umat manusia.¹ Sehingga sejak abad ke-10, Islam telah berhasil mendorong lahirnya kebudayaan dan peradaban yang kemudian memberikan perhatian pada pentingnya warisan ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani Kuno. Inilah yang kemudian disebut sebagai “Renaissans Islam”. Sekitar dua abad kemudiaan setelah itu, yakni pada abad ke-12, Renaissans Islam diduplikasi oleh Renaissans Barat.²

Gambaran umat Islam abad sekarang justru ditandai oleh munculnya apa yang disebut *the problem with Islam*³. Etika, epistemologi dan praksis kehidupan umat Islam kini tidak sejalan lagi dengan cita-cita humanisme Islam. Realitas yang terbentang dalam kehidupan kaum Muslim kini justru mengingkari keagungan Islam sendiri sebagai sebuah agama yang mampu memberikan spirit untuk menjunjung tinggi ilmu pengetahuan.⁴

Gambaran Umat Islam akhir-akhir ini malah terlihat lekat dengan bentuk radikalisme, terorisme dan bahkan keterbelakangan dalam bidang sosial maupun ekonomi. Umat Islam yang besar secara kuantitas bukanlah kekuatan yang berdiri di barisan depan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan filsafat. Realitas yang suram dalam kehidupan umat

¹ Qur'an, 21/Al Anbiyaa': 10.

² Joel L Kraemer, *Renaissans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*. terj. Asep Saefullah, (Bandung: Mizan, 2003), h. 24.

³ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, (London: The Free Press, 2005), h. 108-152.

⁴ Qur'an, 58/Al Mujaadilah:11.

Islam pada abad ini dapat dilihat pada berbagai perbedaan yang terjadi sekarang. Ketika para ilmuwan Muslim pada abad pertengahan berhasil menemukan dan mengembangkan ilmu pengetahuan, humanisme Islam pada saat itu sesungguhnya memiliki bentuk secara lebih kongkret dibandingkan dengan humanisme sekuler yang berkembang setelah itu di Eropa sejak sekitar abad ke-12.

Sebagaimana pengaruh Islam melalui jalan penyebaran agama di beberapa wilayah ekspansinya di seluruh penjuru dunia, terlihat keberagaman kaum Muslim benar-benar melahirkan kebudayaan dan peradaban di tempat tersebut. Sementara, kebudayaan dan peradaban itu memberi tempat secara terhormat kepada humanisme. Akan tetapi kenyataan itu tak cukup diapresiasi pada abad ini. Umat Islam sekarang telah terpisahkan antara keyakinan keagamaan mereka dengan humanisme.

Dalam sejarahnya, humanisme merupakan sebuah konsep yang muncul dan berkembang pesat pada masa Renaisans seperti halnya Rasionalisme dan Liberalisme. Masing-masing aliran tersebut memiliki target dan tujuan yang berbeda, humanisme secara sederhana dapat dipahami sebagai upaya untuk meneguhkan sisi kemanusiaan. Dewasa ini terdapat empat aliran pemikiran penting yang mengklaim diri sebagai pemilik humanisme, meskipun terdapat perbedaan dasar satu sama lain.

Liberalisme Barat menyatakan diri sebagai pewaris asli filsafat dan peradaban humanisme dalam sejarah, yang dipandang sebagai pemikiran peradaban yang dimulai dari Yunani kuno. Marxisme juga mengklaim diri sebagai metode untuk merealisasikan humanisme dalam bentuk manusia sempurna. Sedangkan Eksistensialisme sebagai aliran filsafat yang mengajukan klaim bahwa Eksistensialisme adalah humanisme itu sendiri. Adapun agama yang telah jauh lebih dahulu dan memiliki akar lebih dalam dari ketiga aliran yang di atas, mengajarkan konsep humanisme dalam pandangan agama tentang alam.

Agama mempunyai prinsip hidup yang mengajarkan pada para penganutnya untuk menghormati orang lain, hidup berdampingan satu sama lain dengan harmonis. Apabila hal itu sejalan dengan spirit humanisme, maka jika terjadi kekerasan yang mengatas namakan agama, disinyalir hal tersebut merupakan akibat dari ketidakseimbangan antara semangat keberagaman dan kemampuan untuk memahami ajaran agama. Semangat keberagaman yang tinggi tanpa disertai pemahaman yang mendalam akan dimensi *esoteris* dari agama dapat mengarahkan manusia pada sikap fanatik (*fanatical attitude*), sikap keberagaman yang sempit (*narrow religiosity*) dan Fundamentalisme.⁵

Meskipun sebenarnya tidak terlalu sulit untuk memberikan tempat bagi semangat humanisme dalam agama. Akan tetapi, banyak yang menilai bahwa humanisme akan mengganggu stabilitas agama. Ada yang menganggap bahwa humanisme lebih menekankan pada individu rasional sebagai nilai paling tinggi dan sumber nilai terakhir tanpa harus terikat pada agama tertentu. Humanisme dapat dimaknai dengan terma bahwa manusia dapat menggali ajaran-ajaran budi pekerti tanpa harus merujuk atau mengikatkan diri kepada agama

⁵ Abu Hatin, (Pengantar) dalam, *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Islam di Tengah Humanisme Universal*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007), h. vii.

tertentu. Pandangan inilah yang kerap kali menghambat laju humanisme sebagai sebuah tata nilai yang utuh dalam agama.

Dalam beberapa tradisi teori sosial kritis terdapat tiga kepentingan yang timbul dalam setiap pemikiran, yaitu teori sosial yang berkepentingan teknis, praktis, dan emansipatoris, dengan masing-masing sifat ilmunya yang empiris-analitis, historis-hermeneutis, dan sosial-kritis. Tiga bentuk kepentingan Islam Sosial tersebut muncul sejalan dengan persepsi masing-masing dalam melihat modernitas. Karena itu dapat dikatakan bahwa ketiga kepentingan tersebut adalah bentuk penerjemahan Islam dalam melihat realitas sosial umat Islam.⁶ Hal ini kemudian bisa dijadikan alasan untuk peninjauan kembali pemahaman kita terhadap humanisme itu sendiri.

Ide "Islam Humanis" menjadi penting untuk didiskusikan kembali karena serangan hebat modernitas yang menggerus kepekaan kemanusiaan global. Selain itu juga disebabkan karena peran agama yang secara negatif telah disalahgunakan oleh penganutnya. Fenomena pengeboman dan aksi terorisme yang kian marak terjadi menambah rentetan derita kemanusiaan. Wacana mengenai Islam dan humanisme menjadi penting untuk diperbincangkan kembali. Apakah Islam cenderung berlawanan dengan ajaran kemanusiaan? Bagaimana ada kemungkinan untuk membangun ruang dialog dalam upaya menghubungkan Islam dengan humanisme (ajaran kemanusiaan)?

Upaya-upaya di atas dilakukan secara intensif dengan tujuan untuk mengembangkan ajaran Islam. Humanisme dalam Islam akan berjalan dalam garis dialog yang saling beriringan antara Allah, manusia dan sejarahnya. Bersandingnya Islam dan humanisme akan sangat dipengaruhi oleh bagaimana agama itu dipahami. Jika agama dimaknai dalam konteks historisnya, maka akan muncul benang merah bahwa sesungguhnya Islam dan agama lainnya tidak lain bertujuan untuk menunjung tinggi nilai kemanusiaan.

Peradaban yang humanis akan melahirkan suatu bentuk pembebasan manusia dari segala bentuk ketidakadilan. Keadaan tersebut mengharuskan semua bagian-bagiannya untuk selalu berhubungan secara mutualis sehingga membentuk formulasi yang hanya bisa bekerja jika semuanya bisa bekerja tanpa saling menafikan.

Sejarah pembebasan dan penyelamatan kemanusiaan atau humanitas adalah *core* atau inti dari kehadiran agama. Aksioma ini bisa dijadikan sandaran dalam menafsirkan ajaran-ajaran agama yang berpihak kepada kesamaan, kebebasan, kemerdekaan dan sejarah yang senantiasa dialektis. Umat manusia harus terus menerus menjadikan pencarian makna humanisme dalam tradisi agama sebagai proses tiada henti.⁷

Islam memandang bahwa posisi humanisme harus dipahami sebagai suatu konsep dasar kemanusiaan yang tidak berdiri bebas. Sehingga dalam pemberian pengertian terhadap upaya "memanusiakan manusia" harus selalu terkait secara teologis. Dalam konteks inilah Al-Qur'an memandang manusia sebagai "wakil" atau "*khalifah*" Allah di bumi. Untuk

⁶ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, Cet I, 2004), h. 355-356.

⁷ Seyyed Hossein Nasr, dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Mizan, Bandung, 2003), h 194-199.

memfungsikan kekhalifahannya, Tuhan telah melengkapi manusia fakultas intelektual dan spritual. Manusia memiliki kapasitas kemampuan dan pengetahuan untuk memilih. Karena itu kebebasan merupakan pemberian Tuhan yang paling penting dalam upaya mewujudkan fungsi kekhalifahannya. Bersamaan dengan itu, Tuhan pun menawarkan nilai-nilai permanen untuk dipilih oleh umat manusia. Nilai-nilai permanen yang dimaksud adalah konsep Tauhid, *Insan Kamil*, dan lebih eksplisit lagi konsep mengenai *Al-Dlaruriyat Al-Khamsah* yang terdapat dalam ilmu hukum Islam.⁸ Meskipun dalam banyak hal, konsep-konsep humanisme juga diadaptasikan dari filsafat Yunani, humanisme dalam Islam tetap memiliki aspek transendental. Keterlepasan dari aspek transendental inilah yang mengakibatkan humanisme di Barat memunculkan problem humanisme baru.

Menurut Jalaluddin Rahmat, terdapat dua kategori Islam, yakni Islam Konseptual dan Islam Aktual. Kategori Islam Konseptual terdapat dalam al-Qur'an, Sunnah Nabi SAW, dan buku-buku atau ceramah-ceramah tentang ke-Islaman. Sedangkan Islam aktual terdapat dalam aktualisasi perilaku pemeluknya. Dari sudut pandang ini, menarik kalau kita memperhatikan komentar Ahmad Wahib bahwa, kita orang Islam belum mampu menerjemahkan kebenaran ajaran Islam dalam suatu program pencapaian. Antara *ultimate values* (nilai-nilai terakhir) dalam Islam dengan kondisi sekarang memerlukan penerjemahan-penerjemahan.⁹

Kalau Islam konseptual adalah Islam teoritis, maka Islam aktual adalah Islam yang praktis. Dari sudut pandang sosiologi pengetahuan, diketahui bahwa dalam Islam yang teoritis maupun yang praktis itu, termuat berbagai bentuk hubungan teori dan praktik. Sebab, Islam yang pada dirinya sendiri, tidak ada yang tahu kecuali Allah sendiri. Sehingga Islam yang dirumuskan adalah Islam yang ditafsirkan, dan bagaimana seorang menafsirkannya.¹⁰

Penjelasan diatas mengindikasikan bahwa sebuah pemikiran (Islam) adalah produk sejarah yang di dalamnya berbagai masalah sosial, politik, ekonomi, dan juga kebudayaan ikut memainkan peran. Seluruhnya atau sebagian dari aspek tersebut membentuk suatu situasi duniawi yang di dalamnya "*sang pemikir*" hidup dan berada. Sementara itu, keyakinan iman seorang pemikir Muslim membentuk situasi lain yang bersifat transendental. Sintesis-dialektik kedua situasi tersebut mempengaruhi bentuk pemikiran Islam.¹¹

Isu penting perlunya iman mendapatkan rasionalitas, sejak abad pertengahan, menjadi bagian integral perjumpaan agama dan filsafat hingga dewasa ini. Seyyed Hossein Nasr yang merupakan salah seorang filosof Muslim terkemuka dewasa ini, yang namanya telah diabadikan sebagai filosof

⁸ *Ibid*, Abu Hatsin, *Islam dan Humanisme*, h. x.

⁹ Djohan Effendi, dan Ismet Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, (Jakarta: LP3ES, 1981), h. 18.

¹⁰ Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluralis*, h. 355.

¹¹ Abdul Munir Mulkan, *Sekularisasi dan Ideologi Kaum Santri*, dalam Jalaluddin Rahmat, et.al, *Prof. Dr. Nurcholis Madjid, Jejak Pemikiran Dari Pembaharu Sampai Guru Bangsa*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II, Agustus 2003), h. 204

abad ini dalam *The Living Philosopher*, hendak menggambarkan bagaimana Islam yang sebenarnya (yang autentik) di tengah krisis manusia modern.¹²

Nasr dan para pemikir Muslim kontemporer terkemuka, dengan caranya sendiri-sendiri, sebenarnya sedang mencoba menerangkan apa “Islam autentik” yang biasa dirumuskan dalam masalah hubungan antara agama dan filsafat. Nasr, menyoroti krisis-krisis di Barat dan dilema-dilema yang dialami oleh masyarakat Islam di Timur. Barat, yang sudah tergolong menjadi masyarakat pasca-industri, sedang dilanda krisis baik krisis lingkungan hidup maupun krisis polusi jiwa. Krisis polusi jiwa muncul begitu manusia Barat memutuskan hubungan ketuhanan dan memilih untuk menyingkirkan dimensi transendental dari kehidupannya.

Sejak semula, Seyyed Hossein Nasr sudah mengembangkan gagasannya yang disebutnya dengan istilah Islam “Tradisional”. Pendekatan ini digunakan Nasr dalam semua aspek keilmuan yang ditekuninya, seperti sains, filsafat, theologi, sufisme, seni, musik, arsitektur, dan bidang-bidang lainnya. Usahanya adalah untuk mengobati krisis yang diderita manusia Barat dan mengingatkan mereka tentang adanya kebenaran abadi yang telah ditinggalkan dalam tradisi berpikirnya dan keilmuannya. Kemudian mencoba merekonstruksi tradisi pemikiran klasik Islam dan khazanah kekayaan spiritual pemikiran Timur kepada Barat. Dan juga untuk menjadikan sufisme sebagai tawaran alternatif krisis spiritual manusia modern.

Dalam usaha mencari jejak teologis untuk menggali arti autentik terhadap humanisme dalam Islam, diperlukan pembahasan yang merujuk kepada pemikiran tokoh yang memang bergerak di bidangnya. Pengertian mendasar dari humanisme dalam Islam akan menjadi landasan untuk menegaskan eksistensi kemanusiaan dan menawarkan bentuk baru pembebasan krisis global kemanusiaan. Dalam penelitian ini akan dicoba menguraikan beberapa pemikiran Seyyed Hossein Nasr terutama yang membahas mengenai hubungan Islam dan Humanisme yang banyak ditemukan dalam beberapa karya tulisnya.

B. Rumusan Masalah

Masalah pokok yang menjadi objek pembahasan dalam penelitian ini adalah melihat, sejauh mana bangun konsep humanisme dalam Islam dan bagaimana kerangka berpikir Seyyed Hossein Nasr tentang Islam dan Humanisme. Kemudian menguraikan pengaruh pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam pemahaman hubungan Islam dan humanisme.

Untuk memfokuskan pembahasan dalam penelitian ini, maka penulis perlu membuat rumusan masalah diantaranya.

1. Bagaimanakah bangun konsep Humanisme dalam Islam?

¹² Budhy Munawar Rachman, Pengantar dalam, Seyyed Hossein Nasr, *The Heart Of Islam, Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, (Mizan, Bandung, 2003), h. xxi-xxii.

2. Bagaimanakah kerangka berpikir Seyyed Hossein Nasr tentang Islam dan Humanisme?
3. Bagaimanakah pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang konsep Islam dan Humanisme dalam menghadapi krisis kemanusiaan global?

Dalam beberapa karya tulis Seyyed Hossein Nasr, dapat ditemui pokok-pokok pemikiran yang berkenaan dengan pertanyaan diatas. Sehingga hampir pada semua karyanya menyangkut persoalan-persoalan tersebut dibicarakan, khususnya ketika menguraikan hal-hal yang berhubungan dengan sisi-sisi kehidupan manusia (humanisme).

Dalam penelitian ini tidak semua karya Nasr yang menjadi objek pembahasan. Melainkan hanya difokuskan pada karya-karyanya yang berkaitan dengan hubungan Islam dan humanisme terutama beberapa konsep pemikiran Nasr yang sangat terkenal seperti Filsafat Perennial dan Tradisionalisme Islam. Namun demikian, penelitian ini akan dibatasi pada konsep-konsep dasar pemikiran (paradigma) Islam dan Humanisme untuk kemudian diteliti sisi bidang dari pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam hal hubungan Islam dan humanisme dan aktualisasinya di tengah krisis humanisme modern dewasa ini.

C. Batasan Istilah

Penelitian ini diberi judul "Islam dan Humanisme Menurut Seyyed Hossein Nasr". Untuk menghindari kekeliruan interpretasi dalam memahami pengertian judul tersebut, penulis merasa perlu untuk memberikan batasan atau pengertian tentang variabel yang menjadi fokus dalam penelitian ini.

Dalam judul penelitian ini terdapat kata penting yang diadopsi dari bahasa asing, yaitu kata "humanisme". Menurut Franz Magnis Suseno, secara umum, humanisme berarti martabat (*dignity*) dan nilai (*value*) dari setiap manusia, dan semua upaya untuk meningkatkan kemampuan-kemampuan alamiahnya (fisik atau non fisik) secara penuh.¹³

Humanisme sebagai gerakan kemanusiaan telah mengalami proses penafsiran dan penurunan kata yang panjang. Oleh karena itu, di sini akan kita telusuri makna tersebut dalam prespektif etimologi, historis dan terminologi. Secara etimologi kata humanisme sebagaimana disebutkan oleh Tony Davis,

*"the root word is quite literally, humble (humilis), from the latin humus, earth or ground; hence homo, earth-being, and humanus, earthy human. The contrast, from the outset, is with other earth-creatures (animal, plants), and with another order of beings, the sky-dwellers or gods (dues/divus, divinus)"*¹⁴

¹³ Franz Magnis Suseno (dkk) *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Islam di Tengah Humanisme Universal*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007), h. 209-210.

¹⁴ "Akar kata ini, secara harfiah senada dengan kata "humilis" yang berarti kesederhanaan dan kerendahan hati (kesahajaan), dari bahasa latin "humus" yang berarti tanah atau bumi. Dari situ muncul kata homo yang

Menurut pengertian dalam filsafat, istilah humanisme mengacu pada serangkaian konsep-konsep yang saling terkait tentang alam, mendefinisikan karakteristik, pendidikan dan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam satu arti humanisme adalah suatu sistem filsafat yang koheren dan telah dikenal tentang kemajuan substantif, pendidikan, estetika, etika dan hak politik. Dalam pengertian lain humanisme lebih dipahami sebagai metode dan serangkaian pertanyaan yang bebas terkait dengan sifat dan karakter kemanusiaan seseorang.¹⁵

Secara historis, singkatnya Humanisme berarti suatu gerakan intelektual dan kesusastraan yang pertama kali muncul di Italia pada paruh kedua abad ke-14 Masehi.¹⁶ Ia lahir pada zaman Renaissance, yang terinspirasi oleh *Paideia*¹⁷ Yunani klasik. Kata Renaissance berarti kelahiran kembali, maksudnya usaha untuk menghidupkan kembali kebudayaan klasik (Yunani-Romawi).¹⁸ Setelah itu modernisasi pun bergulir, melingkupi segala segi kehidupan, diantaranya adalah dalam ranah intelektual. Sehingga melahirkan pencerahan intelektual dengan semboyan "*sapere aude*" beranilah memakai nalarmu. Tuntutannya adalah agar manusia berani berpikir dan tidak pernah percaya pada sesuatu yang irasional. Masa ini dipengaruhi oleh Empirisisme¹⁹ dan Rasionalisme (sikap yang mengukur segala kepercayaan kepada nalar).²⁰

Sedangkan secara terminologis humanisme ialah aliran filsafat yang menyatakan bahwa tujuan pokok yang dimilikinya adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ia memandang manusia sebagai makhluk mulia, dan prinsip-prinsip yang disarankannya didasarkan atas pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok yang bisa membentuk *species* manusia.²¹

berarti manusia (makhluk bumi) dan humanus yang lebih menunjukkan sifat "membumi" dan "manusiawi". Lawan dari pemaknaan istilah itu, pada awalnya adalah makhluk ciptaan lainnya yang bukan manusia (binatang-binatang dan tumbuh-tumbuhan) dan termasuk pula tatanan segala yang ada, makhluk luar angkasa dan dewa-dewa". Lihat, Tony Davies, *Humanism*, (London: Routledge, 1997), h. 125-126.

¹⁵ "The philosophical term humanism refers to a series of interrelated concepts about the nature, defining characteristics, powers educations and values of human persons. In one sense humanism is a coherent and recognizable philosophical system that advances substantive, educational, esthetic, ethical and political claims. In another sense humanism is understood more as method and series of loosely connected questions about the nature and character of human persons". Lihat, Edward Craig, *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*, Routledge, h. 365.

¹⁶ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia melalui Filsafat*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet 1, oktober 2000), h. 25.

¹⁷ Suatu sistem pendidikan Yunani klasik yang dimaksudkan untuk menerjemahkan visi tentang manusia ideal yang bertolak dari pandangan yang semata kodrati tentang manusia. Pada abad pertengahan, perpekstif tersebut mendapat pembaruan dari paham Kristiani, terutama sejak St. Agustinus yang memandang manusia tidak sekedar makhluk kodrati, tetapi juga makhluk adikrodati, imanen, dan transenden. Dengan demikian, gagasan Humanisme klasik tidak ditinggalkan, tapi diusung ke tataran transenden. Manusia pun dipandang tidak sekedar *faber mundi* (pekerja atau pencipta dunianya sendiri), tetapi lebih merupakan *the image of god* (citra tuhan atau makhluk ilahi). Lihat, Patrick J. Aspell, *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*, (Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999), h. 31.

¹⁸ Prof. K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-15, 1998), h. 44.

¹⁹ "suatu doktrin bahwa sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman" Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pusaka Utama, Cet-4, September 2005), h. 197.

²⁰ Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-7, 2006), h. 51-52.

²¹ Ali Syari'ati, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, terj *Al-Ihsan, Al-Islam Wa Madaris Al-Gharb*, (Pustaka Hidayah, Jakarta, 1992), h. 39.

Humanisme adalah aliran filsafat yang menyatakan bahwa tujuan pokok yang dimilikinya adalah untuk keselamatan dan kesempurnaan manusia. Atau Humanisme bisa juga diartikan sebagai paham pemikiran dan gerakan kultural yang menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia sebagai subyek yang bebas dan berdaulat dalam menentukan hidupnya. Intinya, Humanisme ingin meneguhkan kemampuan manusia.

Berdasarkan beberapa pengetahuan di atas, maka dalam pembahasan tentang humanisme dalam penelitian ini dilakukan dua tahap analisis, pertama akan dibahas mengenai pengertian Humanisme dalam tradisi Barat dan segala aspek yang meliputinya, kemudian akan dibandingkan dengan pengertian humanisme yang berkembang di dunia Timur khususnya di dunia Islam.

Sehingga tercipta pengertian yang lebih lebih lengkap dan terperinci mengenai apa sesungguhnya inti dari ajaran humanisme yang berkembang di Barat. Kemudian bisa dijadikan analisa terhadap hubungan antara Barat dan Timur (khususnya Islam) dan menuju kepada pengertian sisi esoteris Islam yang mengandung nilai humanisme. Dari sini akan dapat ditemukan ajaran inti dari nilai-nilai Islam itu sendiri yang sebenarnya banyak mengandung ajaran humanisme.

D. Tujuan Penelitian

Sebagaimana terdapat dalam topik bahasan diatas bahwa penelitian ini membahas pemikiran seorang tokoh yang masih hidup, dan pemikirannya masih terus berkembang atau bahkan mengalami perubahan sejalan dengan perkembangan zaman. Karenanya tujuan penelitian hanya memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang telah dibatasi pada rumusan masalah dengan mengacu pada inventarisasi,²² yakni mengumpulkan semua karya Nasr yang berhubungan dengan hubungan Islam dan Humanisme kemudian berupaya untuk merumuskannya dengan metodologi yang jelas agar menjadi gagasan yang lebih utuh dan lebih sistematis. Diantara tujuan dari penelitian ini adalah :

1. Untuk mendapatkan gambaran utuh tentang bangun konsep Humanisme dalam Islam.
2. Untuk memperoleh gambaran tentang pemahaman kerangka berpikir Seyyed Hossein Nasr tentang konsep Islam dan Humanisme.
3. Untuk menganalisa pemahaman pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang konsep Islam dan Humanisme dalam menghadapi krisis kemanusiaan global.

²² Inventarisasi: Membaca dan mempelajari secara luas dan mendalam pemikiran seorang tokoh yang bersangkutan agar kemudian dapat diuraikan secepat dan sejelas mungkin, Hal ini sangat penting sebab suatu kajian yang kritis dan filosofis tentang pemikiran seorang tokoh akan sukar dilakukan oleh orang yang tidak mempunyai pemahaman yang mendalam terhadap objek yang sedang diteliti. Lihat, George J. Molly, *The Science of Education Research*, (New York: American Book Company, 1963), h. 226.

E. Kegunaan Penelitian

Kegunaan penelitian ini diharapkan dapat meningkatkan kemampuan penulis dalam melakukan penelitian ilmiah dan berpikir secara kritis dan sistematis. Adapun hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangan pemikiran terhadap perkembangan khazanah ilmu Islam, khususnya dalam membicarakan dialog antara Islam dan Humanisme, dengan memperkenalkan seorang tokoh²³ yang cukup terkenal dalam gagasannya yang berkenaan dengan Islam dan Humanisme.

Pada tingkat yang lebih praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan terhadap pembaruan Islam untuk mengatasi krisis Humanisme yang terjadi di tanah air. Jika Nasr menawarkan pentingnya dialog antara Islam dan Humanisme untuk menjawab krisis-krisis yang kini melilit masyarakat modern, berarti ide-ide tersebut dapat dijadikan mode (alternatif) atau minimal bahan pertimbangan, bagi masyarakat yang sudah mulai tersentuh modernisasi, seperti Indonesia.

Dengan demikian dalam penelitian ini penulis mencoba menganalisa pemikiran S.H. Nasr yang dikategorikan dalam dua kegunaan dan manfaat diantaranya:

1. Kegunaan ilmiah: Penelitian ini diharapkan dapat menambah atau memperkaya khazanah intelektual dalam diskursus dan kajian-kajian keIslaman.
2. Kegunaan praktis: Penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan kajian terhadap konsep Islam dan Humanisme dalam perspektif muslim modern menurut pandangan pemikiran Seyyed Hossein Nasr.

Di samping itu penelitian ini diharapkan menjadi salah satu bahan dalam melakukan penelitian lebih lanjut, khususnya mengenai pengukuhan kembali dimensi Humanisme dalam Islam yang dinilai sedang mengalami krisis.

F. Tinjauan Pustaka

Sayyed Hossein Nasr adalah seorang pemikir muslim yang telah menguasai berbagai disiplin ilmu. Gagasan-gagasannya seputar Islam dan Humanisme juga tampak pada beberapa

²³ Setidaknya ada lima hal yang menyebabkan studi tokoh menjadi sangat *urgent* untuk dilakukan; *Pertama*, ada sebuah ungkapan yang berkembang di kalangan masyarakat primitif kuno bahwa yang mengendalikan perkembangan sejarah adalah para Dewa yang sering disimbolkan dengan seorang tokoh kharismatik. *Kedua*, di kalangan umat beragama dikenal sebuah semboyan bahwa yang paling berperan dalam mengendalikan sejarah suatu kaum adalah rencana besar Allah yang biasanya Ia amanahkan kepada seorang manusia yang dipilihnya. *Ketiga*, Pendapat yang mengatakan bahwa yang menentukan perkembangan peradaban manusia adalah gagasan-gagasan besar yang pernah dilahirkan anak manusia. *Keempat*, pendapat yang berkembang sekitar abad ke-14 bahwa tokoh-tokoh besarlah yang memiliki peran dalam melakukan sebuah perubahan. perkembangan sejarah dikendalikan oleh keadaan sosial dan ekonomi, yang untuk ide dasarnya selalu merujuk kepada gagasan seorang tokoh. Lihat Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan penelitian Ushuluddin*, (Jakarta: RajaGrafindoPersada, 2000), h. 63-64.

karyanya. Sehingga dalam peta pemikiran Islam, Nasr dapat diposisikan sebagai seorang pemikir yang cukup populer mampu memadukan antara dimensi fisik dengan spiritual ketika mendekati semua objek yang sedang ditelitinya. Penulis menemukan sejumlah penelitian yang telah dilakukan terhadap Nasr antara lain:

Ali Maksum, *Islam Tradisional dalam Pemikiran Seyyed Hossein Nasr* (IAIN-SU: Tesis, 1994). Penelitian ini membahas tentang pemikiran Nasr mengenai Islam tradisional, bagaimana pemikir muslim menyikapi tradisi lama Islam, dan tradisi Barat modern.

Irfan Syafruddin, *Pemikiran Keagamaan Kontemporer: Studi tentang pemikiran Keagamaan Seyyed Hossein Nasr* (IAIN Sunan Kalijaga: Tesis, 1995). Di dalam penelitian ini dipaparkan secara mendalam tentang pemikiran keagamaan atau teologi kontemporer, dengan tetap berpijak pada tradisi Islam dan perkembangan peradaban modern.

Muhmamad Hudus, *Pemikiran Nasr Tentang, Peran Agama dalam Kehidupan Modern* (IAIN-SU: Sikripsi, 1995). Penelitian ini membicarakan pengalaman keberagaman yang diperoleh melalui pengamalan ajaran agama sebagai penyeimbang dalam kehidupan manusia. Karena pembahasannya masih berkisar pada agama dan ketuhanan, maka nilai kemanusiaan (humanity) tetap menjadi salah satu topik yang dikedepankan, meskipun tidak terlalu jauh mengaitkannya dengan konsep Humanisme.

Nur Ainun, *Pemikiran Nasr, Tentang Etika Beragama Manusia Modern* (IAIN-SU: Sikripsi, 1995). Dalam penelitian ini hanya dikemukakan, teori kerukunan beragama dan upaya pengenalan filsafat Perennial, dan belum menganalisa secara mendalam tentang konsep Humanisme. Meskipun dalam membicarakan persoalan agama pasti akan menyinggung dimensi kemanusiaan, namun tidak terlihat pembahasan yang sistematis mengenai hal tersebut.

Ahmad Husein, *Pemikiran Nasr Tentang Islam dan Krisis Manusia Modern* (IAIN-SU: Sikripsi 1997). Penelitian ini menitikberatkan pada penyakit-penyakit psikologis yang menimpa manusia modern, yang menyebabkan mereka hampir melupakan dirinya. Walaupun pada penelitian ini telah disinggung pentingnya Humanisme, dan bahkan menyoroti bahwa hilangnya nilai kemanusiaan menjadi penyebab utama munculnya pelbagai penyakit yang menimpa manusia modern, namun belum dikaji secara khusus sisi pemikiran S.H. Nasr tentang Humanisme Islam.

Dedi Sutorno, *Pemikiran Nasr Tentang Trend Beragama Manusia Modern* (IAIN-SU: Sikripsi, 1999). Penelitian ini lebih cenderung melihat prospektif kehidupan beragama dengan mengacu pada ide tokoh yang terkandung di dalam filsafat perennial, meskipun di dalamnya dimensi kemanusiaan menjadi salah satu pokok bahasan, namun belum terlalu mengarah secara khusus dialog antara Islam dan Humanisme.

Adapun penelitian yang dilakukan penulis dalam tesis ini adalah penelitian kepustakaan yang berusaha untuk menyusun beberapa ide dari tokoh Seyyed Hossein Nasr yang berkenaan dengan konsep Islam dan Humanisme. Peneliti akan mengumpulkan karya-karya tulis Seyyed Hossein Nasr kemudian dianalisa dan akan dikembangkan untuk melihat sejauh mana bangun konsep dan kerangka berpikir tokoh tersebut mengenai dialog antara

Islam dan Humanisme terutama dalam mengatasi problem Humanisme baru di zaman modern sekarang ini.

G. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan

Sebagai suatu penelitian yang bersifat filosofis terhadap pemikiran seorang tokoh, maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan filsafat (*philosophical approach*). Karena, salah satu ciri khas yang ditonjolkan oleh pendekatan filsafat adalah penelitian dan pengkajian struktur ide-ide dasar serta pemikiran-pemikiran yang fundamental (*fundamental ideas*) yang dirumuskan oleh seorang pemikir. Sudah barang tentu, faktor-faktor lain seperti faktor historis, politis atau teologis ikut andil besar dalam perumusan ide-ide fundamental tersebut, karena dimanapun seorang pemikir berada, ia tak akan bisa melepaskan diri dari bentukan sejarah yang melingkarinya.²⁴ Dengan kata lain, perumusan struktur "*fundamental ideas*" dan "*conceptual analysis*" adalah ciri utama pendekatan filosofis yang disamping faktor-faktor sekunder seperti kondisi historis, politis, dan geografis.

Karena penelitian ini menyangkut seorang tokoh yang masih hidup dan selalu menghubungkan pemikirannya dengan konteks sosiologis, maka dalam penelitian ini juga menggunakan pendekatan sosiologis (*sociological approach*), dengan memperhatikan kondisi sosial yang mempengaruhi pemikiran tokoh ketika ia berada di negerinya Iran dalam naungan tradisi ketimuran dan alam pikir Persia, dan setelah ia berada di dunia Barat dimana ia berada di tengah-tengah masyarakat penganut modernisasi, sekularisasi dan globalisasi.

Dalam penelitian ini juga dilakukan pendekatan historis (*historical approach*),²⁵ untuk melihat latar belakang pemikiran tokoh, tokoh-tokoh sebelumnya yang mempengaruhi pemikirannya, serta dalam menelusuri aspek kemanusiaan dalam sejarah perkembangan tradisi agama. Sejalan dengan itu Muhammad Nazir menegaskan bahwa urgensi pendekatan historis dalam melakukan studi tokoh adalah untuk mengkaji hubungan seorang tokoh dalam kaitannya dengan masyarakat di masa ia hidup, menyangkut sifat-sifatnya, pengaruh idenya bahkan pembentukan watak tokoh tersebut selama hayatnya.²⁶

²⁴ Mark B. Woodhouse, *A Preface to Philosophy*, (California: Wadsworth Publishing Company, Third Edition, 1984), h. 3. Lihat juga Anton Bekker, *Metode-metode Filsafat*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1984), h. 141-143.

²⁵ Ilmu penelitian modern telah membagi penelitian kepada lima bentuk, yaitu: *deskripsi*, *eksperimental*, *grounded research*, penelitian *sejarah* dan penelitian *tindakan*. Penelitian sejarah ciri yang amat menonjol, khususnya dalam melakukan penelitian tentang biografi seorang tokoh, sebab pendekatan ini akan menghantarkan peneliti untuk dapat melakukan kajian kritis terhadap pemikiran yang berkembang di masa lalu dengan mengacu kepada data-data primer. Lihat, Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), h. 54 dan 56.

²⁶ *Ibid*, Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, h. 62.

2. Sumber Penelitian

Dalam beberapa karya tulis Seyyed Hossein Nasr dapat ditemukan konsep-konsep yang telah dituangkan gagasan yang berkenaan tentang Islam dan Humanisme yang akan dijadikan peneliti sebagai sumber data penelitian. Adapun Sumber penelitian dalam tesis ini, dikelompokkan menjadi dua kategori, yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

a. Sumber Primer

Yang dimaksud dengan sumber primer dalam penelitian ini adalah karya-karya yang ditulis sendiri oleh tokoh yang diteliti dalam hal ini Seyyed Hossein Nasr.

Untuk melihat pemikiran Nasr tentang humanisme secara kongkret dan menyeluruh, maka penulis mengupayakan pengumpulan semua karya Nasr, baik dalam bentuk buku, makalah maupun artikel. Setelah itu dilakukan telaah dan klasifikasi, mana yang membahas atau yang ada kaitannya dengan tema Islam dan Humanisme. sumber primer yang digunakan, di antaranya adalah:

Pertama, The Heart of Islam : Enduring Values for Humanity, terj. The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan. Dalam buku ini Nasr mencoba mengajak kepada seluruh peradaban di dunia untuk berhenti mengutuk orang lain kemudian lebih memiliki pemahaman yang lebih dalam diri masing-masing. Nasr mengajak berbagi nilai-nilai yang dapat memecahkan masalah akut yang dihadapi kemanusiaan saat ini. "Umat Islam harus bertanya pada diri sendiri apa yang salah dalam masyarakat mereka sendiri," ia menulis, "tapi Barat juga harus mengajukan pertanyaan yang sama tentang dirinya... Apakah kita Muslim, Yahudi, orang Kristen, atau bahkan sekularis, apakah kita hidup di dunia Islam atau di Barat, kita berada dan membutuhkan arti dalam hidup kita, norma-norma yang etis untuk memandu tindakan kita, visi yang akan memungkinkan kita untuk hidup damai dengan satu sama lain dan dengan seluruh ciptaan Allah." Ia percaya, di dalam inti dari setiap agama Abrahamik (Judaisme, Kristen dan Islam) serta tradisi lain mempunyai tujuan global yang sama yaitu ajaran untuk saling menghormati untuk masa depan yang baru. Jantung atau inti Islam adalah presentasi global yang abadi dari sebuah nilai yang menawarkan harapan untuk kemanusiaan.

Kedua, The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf, terj. The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition. Dalam buku ini Nasr membahas zaman sekarang yang dihadapkan pada paradoks: keberlimpahan materi dan kemiskinan ruhani, Kekenyangannya fisik dan kelaparan psikis, Kebanjiran informasi dan kelangkaan arti. Dengan ini, manusia modern seakan-akan ditarik kembali kepada pertanyaan-pertanyaan purba: Apa yang sesungguhnya kita cari? Siapa sesungguhnya kita? Dari mana kita berasal dan mau kemana kita ini?. Selanjutnya menjadi gerbang menuju semesta sufi yang amat kaya, luas, lagi mendalam.

Ketiga, A Young Muslim's Guide to The Modern World, terj. Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim. Melalui buku ini, kaum muda Muslim,

yang sebagian besar tidak mengalami pendidikan khusus keagamaan, akan memperoleh pemahaman yang benar dan utuh tentang dunia modern dari sudut pandang Islam. Disamping itu, mereka menjadi akrab dengan agama dan akar-akar budaya mereka sendiri, sehingga mereka memiliki perlindungan moral dan intelektual yang diperlukan untuk bertahan dan berperan dalam dunia modern tanpa kehilangan keimanannya. Bahkan, lebih jauh dari itu, mereka akan memiliki peluang menjadikan Islam sebagai keyakinan dan pandangan hidup yang mampu memberikan makna bagi kehidupan manusia di tengah dunia yang telah kehilangan orientasinya.

Keempat, Ideals and Realities of Islam, terj. Islam dalam Cita dan Fakta. Dalam buku ini antara lain tersaji dimensi-dimensi pemikiran kaum muslimin, mulai dari masalah batas-batas pengaturan hidup bermasyarakat, sampai dengan pencarian ketenangan jiwa yang tak kunjung selesai di antara para sufi muslimin. Perbedaan ajaran antara golongan yang berlainan di kalangan kaum muslimin, diterangkan tidak dari sudut kesenjangan pandangannya. Yang dikemukakan ialah fungsi komplementernya. Dan adalah suatu hal yang sangat menarik, menghadapkan kehidupan kaum muslimin kepada perkembangan dunia di luarnya dengan segala macam kemelut yang mengitarinya. Dinamika yang muncul dari pertemuan pemikiran Islam dan kenyataan non-Islam itu akan membuka mata kita ke arah kemungkinan-kemungkinan pengembangan cita Islam yang baru, bagi masa depan.²⁷

b. Sumber Sekunder

Yang dimaksud dengan sumber sekunder di sini adalah (1) Karya-karya pemikir semasa dengan Nasr, yang secara intelektual ada kesamaan tema-tema pemikiran yang dikembangkannya. Beberapa nama sebagai sampel adalah F. Schuon, Ali Syari'ati, Hassan Hanafi, Azyumardi Azra, dan Nurcholish Madjid. (2) Karya-karya dan komentar-komentar dari para pemikir semasa dengan Nasr, yang secara intelektual terjadi perbedaan dalam melakukan pembaruan pemikiran Islam. Di sini yang diambil adalah tulisan dan komentar mereka mengenai bahasan yang berkenaan dengan tema penulisan tesis.

Pentingnya sumber sekunder dalam penelitian ini untuk menganalisis lebih mendalam tentang pemikiran Nasr dan relevansinya dengan kebutuhan zaman modern sekarang.

3. Analisa Data

Kemudian penelitian ini juga merupakan penelitian tentang biografi²⁸ seorang tokoh, karenanya metode yang digunakan dalam pencarian data adalah metode penelitian

²⁷ Dalam menganalisa sumber data dari karya-karya Nasr ini, penulis berusaha mencari karangan yang ditulis dalam bahasa aslinya. Selama penulis masih menemukan buku aslinya, akan diutamakan. Adapun berhubung untuk mendapatkan karya-karya asli Nasr di Indonesia agak sulit maka penggunaan terjemahan tidak bisa dihindari. Namun demikian penulis akan selalu selektif.

²⁸ Biografi adalah: *The written history of a person's life* (Webster's) atau "*A written record of the Life of an individual*": Metode ini hanya dapat diajukan pada penelitian kualitatif dalam keterbatasan informan dan intensitas informasi yang hendak dikupas. Metode ini sangat berguna untuk memberi paparan tentang tahap-tahap perkembangan individu, masyarakat, dengan segala refleksinya. Lihat, Imam Sutadji, "*Biografi*" dalam

kepastakaan (*library research*) dengan mengumpulkan dan membaca karya-karya tokoh sebagai data primer dan buku-buku atau komentar penulis lain yang berhubungan dengan topik bahasan sebagai data sekunder.

Selanjutnya seluruh data yang telah dikumpulkan dianalisis dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*)²⁹, sebagai upaya menganalisa makna yang terkandung dalam data yang merupakan pemikiran tokoh, serta memperhatikan perubahan yang terjadi pada pemikiran tokoh pada setiap fase kehidupannya dengan menelusuri faktor-faktor yang menyebabkannya. Berdasarkan hasil analisis tersebut dilakukan pengelompokan data dengan tahapan identifikasi, klasifikasi, kategorisasi yang disusun secara logis dan sistematis. Kemudian dirumuskan sebuah interpretasi kesimpulan dengan merumuskan secara lengkap ide Nasr yang berkenaan dengan Islam dan Humanisme dalam prespektif muslim modern.

H. Garis Besar Isi Tesis

Pembahasan masalah dalam penelitian ini akan disusun berdasarkan sistematika sebagaimana berikut. Bab *Pertama*, merupakan Bab Pendahuluan. Di dalam bab ini, akan dipaparkan latar belakang, **identifikasi dan rumusan masalah**, pembatasan dan penjelasan istilah, tujuan dan kegunaan penelitian, metodologi penelitian, jenis dan pendekatan, sumber data dan analisa data, sistematika penulisan. Bab *Kedua*, **Latar Belakang Pemikiran Seyyed Hossein Nasr**, akan dimulai dengan menerangkan sketsa biografis Seyyed Hossein Nasr mulai dari masa kecilnya, perjalanan intelektualnya, metode berpikir Seyyed Hossein Nasr, perkembangan pemikiran dan karya-karyanya, dan identifikasi pemikirannya. Dalam bab ini akan diuraikan juga konsep Humanisme dan perkembangannya, macam-macam Humanisme serta Humanisme dalam prespektif maslahat (manfaat).

Bab *Ketiga*, berisi pembahasan tentang Islam dan Humanisme yang meliputi; Humanisme dalam Islam dan sejarah perkembangannya, penjelasan kedudukan manusia dalam Islam, serta landasan etika Islam dan Humanisme spiritual. Bab *Keempat*, berisi tentang Islam dan Humanisme menurut pandangan Seyyed Hossein Nasr, Autentisitas Humanisme Islam, pencarian etika bersama, Islam sebagai kode etik universal, kembali kepada tradisional Islam, tasawuf sebagai jalan spiritual dan aktualisasi Humanisme Islam.

Bab *Kelima*, Kesimpulan. Pada bab ini, penulis akan mengemukakan jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang muncul di awal penelitian ini yang terdapat dalam perumusan masalah.

Agus Salim (ed) *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Dari Denzin Guba dan Penerapannya*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 170-177.

²⁹ *Content Analysis as its name implies, identifies, describes, and analyzes in detail the components of verbal or pictorial in objective, systematic, and quantitative manner. Lihat Ralph Thominson, Sociological Concepts and Research,- Acquisition, Analysis, and interpretation of Social Information, New York, Random House, 1967, h. 74. Lihat juga David L. Sills, (ed), International Encyclopedia of Social Sciences, Vol III, (New York: The Macmillan & The Free Press, 1972), h. 172.*

BAB II

LATAR BELAKANG

PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR

A. Sketsa Biografis Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan di Teheran, 7 April 1933. Ayahnya bernama Seyyed Valiollah Nasr, sebagai seorang dokter dan pendidik terkenal selama beberapa tahun pada masa akhir periode Qajar. Pada masa pemerintahan Reza Shah,³⁰ ia sempat menjabat sebagai Menteri Pendidikan. Hal tersebut karena penguasaannya terhadap alam pikir Islam dan Persia pada waktu itu, dan sikapnya yang akomodatif terhadap kehadiran pola pikir modern. Sementara ibunya adalah seorang aktivis perempuan dan menjadi anggota *Kia Family*, sebuah organisasi yang sangat berjasa mendorong Persia menjadi terkenal dengan ulama-ulamanya sejak masa silam hingga pada masa itu.

³⁰ Pada tanggal 17 desember 1941, Mohammad Reza Pahlevi telah dinobatkan sebagai shah (Raja) Iran kedua dari Dinasti Pahlevi. Selama kurang lebih 38 tahun di bawah kekuasaannya, Iran maju pesat dalam pembangunan fisik, khususnya bidang ekonomi dan sektor industri. Namun pertumbuhan di bidang politik tidak dapat menjamin pertumbuhan pada bidang lain, khususnya politik. Kemajuan ekonomi Iran pada waktu itu justru diikuti dengan kemunduran bidang politik dan sosial budaya. Berbagai pembangunan ekonomi yang ditopang oleh deras arus modal asing, mengakibatkan timbulnya berbagai akses di bidang sosial dan budaya. Pada akhirnya kemajuan ekonomi yang diperjuangkan Shah justru menjadi bumerang bagi kekuasaannya, selanjutnya menjadi faktor penyebab runtuhnya kekuasaan sang raja. Lihat M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafatnya Imam Khomeini*, (Jakarta, Pustaka Hidayah, 1989), h. 17.

Seyyed Valiollah Nasr sendiri, tergolong sebagai ulama tradisional³¹ Iran, sebab ia tidak pernah meninggalkan Iran untuk melakukan pengembaraan intelektual maupun spiritual.

Iran merupakan sebuah negara yang mayoritas penduduknya menganut ajaran Islam. Agama Islam masuk ke Iran sekitar tahun 637 M, dan secara politik sejak saat itu Iran berada di bawah kekuasaan raja-raja Islam tepatnya sejak tahun 750 M.³²

Sebelum Reza Shah menjadi raja, pengaruh agama Islam di berbagai bidang di Iran masih sangat terasa. Pada masa kekuasaan Reza, tradisi Islam sudah mulai pudar diakibatkan oleh kurangnya kemampuan ulama Islam tradisional dalam menjawab persoalan kehidupan modern. Sementara pada sisi lain Reza Shah mencoba memasukkan pengaruh budaya Barat yang dianggapnya dapat memajukan peradaban Iran.

Kehadiran budaya Barat, oleh sebagian ulama dianggap sebagai suatu ancaman terhadap eksistensi nilai-nilai agama Islam yang selama ini telah menyatu dengan masyarakat Iran. Wajah baru kebudayaan pun telah tampil bersama penyebaran budaya Barat di Iran. Hal tersebut kemudian mendorong mencuatnya pergeseran orientasi pembangunan negeri Iran pada semua aspeknya, termasuk pendidikan. Pendidikan tradisional yang selama ini diajarkan sudah mulai tampak tidak berdaya dalam menjawab setiap tantangan peradaban. Sementara sistem pendidikan yang dibawa Barat, meskipun terkesan sekuler namun tampak lebih menjanjikan.

Sebagai seorang ulama yang terkemuka pada waktu itu, Valiollah sangat menyadari bahwa dunia modern yang telah menyusup ke negerinya telah menawarkan tantangan-tantangan terhadap peradaban Islam tradisional, dan hal tersebut merupakan tanggung jawab yang amat berat bagi para ulama tradisional. Valiollah menyadari betul bahwa tanpa kemampuan menguasai setiap bentuk metodologi ilmu pengetahuan yang bersumber dari dunia modern, maka ancaman bahaya modernitas tersebut tidak akan dapat diatasi. Kesadaran itulah yang kemudian mendorong Seyyed Valiollah Nasr mendesak putranya untuk mempersiapkan diri menerima pendidikan luar negeri setelah dibekali dengan penguasaan terhadap tradisi keilmuan Islam yang mapan dan tradisi kesusastraan yang sarat dengan nilai-nilai spiritual. Seyyed Valiollah Nasr membesarkan putranya berdasarkan prinsip-prinsip Islam yang keras, ketat dan normatif, bahkan pada saat tertentu beliau telah mendorong putranya untuk mempelajari dan menghafalkan ayat-ayat dan syair Persia yang agung itu secara konstan.

Namun hal tersebut dilakukan Valiollah bukan karena kebutaannya akan pengaruh budaya modern yang tengah melanda, melainkan karena keyakinannya bahwa tradisi

³¹ Secara tradisional golongan ulama (*mullah*) mempunyai peranan penting dalam kehidupan politik Iran sesuai dengan ajaran madzhab Syi'ah. Madzhab Syi'ah secara tegas menganggap bahwa antara agama dan politik tidak bisa dipisahkan. Manifestasi dari doktrin tersebut, maka para ulama harus terlibat secara langsung dalam kehidupan politik. Namun sejak masa Reza Shah peranan kaum agamawan sudah mulai dihapuskan. Hal inilah kemudian yang mendorong para ulama semisal Valiollah memberikan penentangan terhadap pemerintahan Shah. WF. Abboushi, "*Politik di Iran*", dalam Mochtar Mas'oe'd dan Comin Mas Andrews (ed), *Perbandingan Sistem Politik*, (Yogyakarta: UGM Press, 1981), h. 152.

³² Nasir Tamara, *Revolusi Iran*, (Jakarta: Sinar Kasih, 1980), h. 26.

negerinya tidak mungkin dapat dipelihara tanpa kemampuan menguasai tradisi Barat yang datang menyerang. Karenanya ia mencoba menjadikan tradisi negerinya sebagai fondasi dalam menghadapi pengaruh tradisi modern. Hal tersebut terbukti dengan keinginannya yang sangat kuat untuk mengirim putranya belajar ke Barat setelah menguasai tradisi murni agama Islam dan tradisi orosinil negerinya.

Tidak lama setelah Beliau merencanakan akan mengirim Nasr ke luar negeri, Beliau menderita suatu penyakit yang disebabkan suatu kecelakaan. Setelah menghawatirkan harapan untuk pulih kembali, Vallollah memutuskan untuk mengirim putranya yang masih berumur 13 tahun untuk memasuki sekolah menengah atas di Amerika. Tercatat bahwa dalam hitungan beberapa bulan pasca kepergian Nasr beliau pun meninggal dunia.³³

Faktor pendorong yang sangat substansif bagi Valiollah Nasr untuk mendesak putranya belajar ke Amerika dan Barat adalah kondisi sosial politik di Iran dalam masany pada saat itu, yang menurutnya sudah sangat menghawatirkan dan memprihatinkan. Oleh Amnon Netzer, situasi Iran saat itu digambarkan sebagaimana berikut :

Reza Shah (memerintah 1925-1941) adalah seorang pemerintah yang benar-benar memutuskan untuk melumpuhkan kekuatan agama yang telah mapan. Semasa pemerintahannya, Iran melaksanakan perbaikan-perbaikan penting dalam bidang sekulariaasi pendidikan, modernisasi lembaga-lembaga, kebebasan wanita, menghidupkan nilai-nilai dan tradisi-tradisi sebelum Islam. Di masa inilah dilakukan usaha-usaha untuk menumbuhkan rasa kebangsaan yang jauh dari tujuan Islam dan kesetiaan pada Islam. Mereka menanamkan ideologi kebangsaan yang sangat fanatik dan anti Islam. Menggiring perasaan bertuhan kepada kesetiaan hanya kepada Bangsa Iran. Menghidupkan kembali simbol-simbol, tradisi-tradisi masyarakat Persia pra-Islam.³⁴

Pendeknya pada saat itu ideologi kebangsaan di Iran telah digiring menuju sekularisasi yang sangat membahayakan, keIslaman secara perlahan digantikan dengan tradisi-tradisi lama dengan memberi label modernisme. Pada bidang ekonomi misalnya, untuk mengejar peningkatan GNP telah tercipta jurang pemisah yang semakin dalam antara si kaya dan si miskin, antara desa dan kota. Devisa negara yang mengalir deras karena melimpahnya hasil produksi minyak lebih banyak digunakan untuk membangun sektor industri dan sektor hankam. Sebaliknya, hanya sedikit saja yang dipergunakan untuk kepentingan rakyat. Lebih jauh, pembangunan ekonomi telah melahirkan pelbagai ekse seperti tingginya tingkat korupsi di kalangan keluarga dan pembantu dekat Shah, ditambah lagi dengan membudayanya pola hidup serba mewah oleh kaum bangsawan.³⁵

Sementara itu, dalam bidang sosial budaya, Shah mengurangi pengaruh agama Islam yang telah berakar di hati masyarakat Iran. Ia mengubah penanggalan Hijriyah dengan

³³ William C. Chittick, "Pengantar" dalam Mehdi Amin Razavi dan Zailan Moris, *The Complete Bibliography of the Works Of Seyyed Hossein Nasr From 1958 through April 1993*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy Of Science of Malaysia, 1994), h. xiii.

³⁴ Amnon Netzer, "Islam In Iran: Search for identity" dalam Raphael Israeli (ed.), *The Crescent In The East Islam in Asia Major*, (London: Curzon Press, 1982), h. 14.

³⁵ *Ibid*, M. Riza Sihbudi, *Dinamika Revolusi Islam Iran*, h. 33.

penanggalan Parsi, serta memberikan keleluasaan bagi masuknya kebudayaan Barat, dan hampir tidak memberikan perhatian terhadap nasib umat Islam. Di bidang politik dalam negeri, Shah berusaha menghapuskan peran kaum agama, dan menggunakan cara-cara represif untuk menumpas lawan-lawan politiknya, termasuk kaum agamawan. Sedangkan dalam politik luar negeri Shah sangat bergantung kepada AS, dan tetap memelihara hubungan diplomatik dengan bangsa Israel.

Seyyed Valiollah Nasr, sebagai seorang ulama kharismatik dan tergolong penganut Islam tradisional, merasa bertanggung jawab dalam mempertahankan tradisi Islam di negerinya. Karenanya ia selalu memberikan penentangan yang serius terhadap setiap ide sekularisme³⁶ Barat yang pada saat itu sudah mulai menanamkan pengaruhnya di Timur, khususnya Iran. Selama hidupnya Valiollah secara terus-menerus mengupayakan perubahan menuju situasi yang lebih baik, dan mendorong agar masyarakat Iran mampu menunjukkan eksistensinya di tengah pengaruh sekularisasi. Namun karena keterbatasan kemampuan, akhirnya Valiollah lebih banyak menyandarkan masa depan perjuangannya kepada anaknya Nasr. Cita-cita Seyyed Valiollah tampaknya telah tertanam pada kepribadian putranya, bahkan kehadiran Nasr seolah merupakan jelmaan dari ide-ide ayahnya. Terbukti, akhirnya Seyyed Hossein Nasr menjadi seorang tokoh dengan gagasan-gagasan besar yang mampu menengahi kekakuan tradisionalisme dengan sekularisasi modernisme, yang menjadi substansi cita-cita dan perjuangan Seyyed Valiollah Nasr di masa hidupnya. Suatu hal yang perlu diperhatikan dalam hal ini, bahwa keinginan Valiollah untuk mencapai cita-citanya tersebut tampak pada strategi pendidikan yang diterapkannya kepada putranya Nasr. Ia mengawasi pendidikan putranya dengan mengkaji dan membedah hampir semua khazanah keilmuan tradisional di bawah bimbingannya. Ia senantiasa menanamkan pentingnya penguasaan tradisi Islam dan bahaya menerima tradisi modern tanpa fondasi yang kuat. Lebih jauh, beliau juga telah mendorong putranya untuk melakukan pengembaraan intelektual di dalam negerinya mulai dari pendidikan paling normatif hingga yang paling liberal, mulai dari tempat paling tradisional di desanya hingga ke Teheran untuk dapat memahami secara benar kondisi sosial dan keberagaman masyarakatnya. Selanjutnya berangkat menuju Amerika, sebagai negara sarang modernisme yang tergolong paling liberal pada waktu itu.

Lebih jelas perjalanan intelektual Seyyed Hossein Nasr dapat diuraikan sebagai berikut :

Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di desanya Nasr pindah ke Qum untuk mengkaji ilmu kalam, tasawuf dan terutama filsafat. Hal ini sesuai dengan tradisi pendidikan Iran yang senantiasa mengutamakan kajian filsafat secara mendalam.³⁷ Selanjutnya Nasr memasuki MIT (*Massachusetts Institute of Technology*) dengan menekuni bidang studi fisika. Pada saat yang bersamaan Nasr juga aktif mengikuti diskusi dengan suatu group yang di dalamnya sejumlah pemuda dengan pemikiran berilhaman dan ilmuwan-ilmuan terkenal dalam bidang mereka masing-masing. Pada saat itu Nasr sempat mengikuti kajian seputar ajaran

³⁶ Muhammad al-Bahy, *Islam dan Sekularisme Antara Cita dan Kenyataan*, terj. H. Mulyo, Rahmadhani, Solo, 1988, h.13. Lihat juga Pardoyo, *Sekularisme Daum Polemik*, (Jakarta: Grafiti, 1993), h. 21.

³⁷ Dedi Djubaedi, "Pemikiran Seyyed Hossein Nasr" dalam "Lektur", Seri VIII, 1993, h. 21.

spiritualisme agama Hindu, yang kemudian mendorongnya menggemari kajian perbandingan agama.

Selama mengikuti kajian tersebut, Nasr sempat melakukan kontak dengan sejumlah intelektual dan spiritualis terkemuka, yang kemudian telah memberikan pengaruh yang cukup *urgen* terhadap perkembangan pemikiran dan kehidupannya. Salah satu di antara tokoh tersebut adalah Rene Guenon yang tulisan-tulisannya sangat dikagumi Nasr. Setelah meraih gelar sarjana muda di MIT tahun 1954, Nasr meneruskan pendidikannya ke Harvard dengan konsentrasi Geology dan Geofisika, tapi karena perhatiannya yang telalu dalam terhadap disiplin ilmu-ilmu tradisional, yang menurutnya lebih murni dan lebih menantang, menyebabkan ia merubah konsentrasi kajiannya menjadi sejarah sains dan filsafat.

Dalam beberapa tahun di Harvard, Nasr mengukir sebuah prestasi yang mengagumkan, dimana beliau dikenal sebagai seorang mahasiswa yang cerdas dan mapan pada saat itu, bahkan sempat memiliki otoritas yang setara dengan H. A. R. Gibb dalam sejarah dan pemikiran Islam, George Sarton dalam sejarah sains dan Harry Wolfson dalam sejarah teologi dan filsafat.³⁸ Ketika melakukan pengembaraan intelektual di Harvard, Nasr mengalami perubahan pola pikir yang luar biasa, interaksinya dengan fenomena modernisasi di Barat yang bersinggungan dengan tradisi sarat nilai yang dibawanya dari negaranya memaksa Nasr untuk merubah fokus studinya.

Persetuhan informasi dan pemikiran yang masih terus berlanjut dengan para ulama di negerinya seperti Murthada Muthahari, Imam Khomeini dan Thabathaba'i, telah memberinya sebuah motivasi untuk tetap melakukan pengayaan terhadap pernik-pernik peradaban Barat. Hal inilah kemudian yang menjadi faktor terpenting yang membuat Nasr melakukan *cross study* tersebut. Di samping kuatnya pengaruh pendidikan agama tradisional yang diterimanya dari ayahnya. Selain itu, juga karena pengaruh pendidikan tidak formal yang diperolehnya di tengah-tengah kondisi sosial negerinya semasa kecil, juga hasil dialog intelektualnya dengan para ulama tradisional di negerinya. Hal tersebut tampak dalam pengakuan Nasr sebagai berikut:

“Saya dilahirkan di Persia dalam keluarga ulama doktor-doktor tradisional. Ayah saya seorang doktor yang benar-benar tahu tentang obat tradisional dan modern, dan salah seorang pendidik dan sarjana sastra Persia yang terkenal. Saya telah ditempa dengan pendidikan klasik dan tradisional Persia di awal tahun-tahun saya hidup di Iran, dimana tradisi tersebut sangat akrab dengan Alquran dan syair-syair Sa'adi dan Hafiz, yang kemudian telah terukir dalam lapisan jiwa saya yang terdalam”.³⁹

Dengan demikian, secara internal faktor yang merubah sikap intelektual Nasr adalah terhujujannya nilai-nilai ajaran Islam terutama tauhid⁴⁰ dan syair-syair spiritual di dalam jiwa dan pikirannya, ditambah lagi ia dilahirkan dalam keluarga ulama, dibesarkan dalam tradisi

³⁸ *Ibid*, William C. Chittick, "Pengantar", h. xiv.

³⁹ Mehdi Amin Razavi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography of Seyyed Hossein Nars from 1958 through April 1993*, (Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science of Malaysia, 1994), h. xxvii.

⁴⁰ *Ibid*, William C. Chittick, "Pengantar", h. xiv.

dan lokus ulama Syi'ah tradisional yang mencakup nama besar seperti Thabathaba'i dan Muthahhari.⁴¹

Faktor secara eksternal yang mempengaruhinya adalah kondisi lingkungan dimana teman-temannya baik yang berada di negerinya Iran, maupun yang tinggal di Barat selalu mempertanyakan akar peradaban-peradaban Barat dan Barat modern yang disinyalir sebagai tradisi tanpa visi ke-Ilahian. Dalam kesehariannya di Barat, Nasr merasa bahwa ia selalu diganggu persepsi negatif terhadap Barat yang diperolehnya dari negerinya, terlebih ketika ia sedang menyaksikan realitas yang berlaku di Barat. Nasr melihat bahwa masyarakat Barat sendiri sudah mulai resah dengan serangan modernitas yang dimunculkannya. Barat pun sudah mulai mencari-cari jalan keluar dari kungkungan peradaban yang dipeliharanya. Sementara di sisi lain, Timur atau Islam belum mampu menawarkan solusi terhadap kemelut modernisme tersebut. Dengan dasar itulah kemudian Nasr memutuskan untuk mencari pengetahuan dan makna hidup melalui cara yang khas, dengan memadukan dua tradisi yang berbeda: Islam, dalam hal ini Iran, pada satu sisi dengan Barat pada sisi yang lain. Ditambah lagi dengan pengakuannya, bahwa sejumlah pemikir Barat modern telah mengawatirkan eksistensi kemanusiaan di tengah kancas peradaban modern, dimana hal tersebut menurutnya sangat kentara pada karya-karya R. Guenon.⁴²

Dengan melihat keresahan inilah Nasr lebih yakin bahwa keputusannya untuk mendalami tradisi keilmuan dan filsafat Islam merupakan sebuah solusi yang dapat menjembatani antara dua peradaban Timur dan Barat khususnya dalam bidang ilmu pengetahuan.

Setelah menyelesaikan Ph.D pada bidang sejarah ilmu pengetahuan tahun 1985, dengan Desertasi berjudul *Science and Civilization*, Nasr kembali ke Iran dan langsung diangkat sebagai Profesor di Teheran University dan Presiden pertama pada Iranian Academy of Philosophy. Tahun 1958 adalah masa kekuasaan Reza Pahlevi (1941-1978) yang menggantikan ayahnya. Pada saat Nasr kembali ke negerinya Reza Pahlevi adalah seorang raja yang memiliki ambisi yang amat besar untuk menjadikan Iran sebagai negara industri terkemuka pada era 90-an. Usaha untuk mencapai hal tersebut dilakukannya dengan jalan mempercepat proses modernisasi sektor industri dan sektor hankam. Usaha Shah tersebut sepenuhnya di dukung oleh AS, dengan memberikan bantuan berupa modal, teknologi, bahkan para teknisinya. Akibatnya dalam waktu yang tidak terlalu lama, warga AS telah tersebar pada hampir seluruh daerah di Iran. Kenyataan tersebut menjadi pendorong percepatan penyebaran budaya Barat di tengah masyarakat Iran. Masyarakat Iran sebagai penganut setia agama Islam, tentu saja tidak dapat menerima kebijakan Shah, karenanya terdapat beberapa ulama, maupun organisasi yang mencoba mengadakan perlawanan terhadap kebijakan tersebut. Ulama tradisional tampil sebagai anti Barat dan menyeru masyarakat untuk memerangi setiap pengaruh yang dibawa oleh Barat. Kehadiran Nasr di tengah kekacauan tersebut, tentu saja melahirkan sejumlah kontroversi. Terlebih pada saat terjadinya revolusi Iran tahun 1979 yang berakhir dengan tersingkirnya Reza Pahlevi, Nasr

⁴¹ Azyumardi Azra, "Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi" *Ulumul Qur'an*, vol. IV/1993, h. 106.

⁴² *Ibid*, Mehdi Amin Razavi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography*, h. xx.

masih menjabat sebagai Direktur *Imperial Iranian Academy of Philosophy* yang merupakan jabatan bergengsi yang menghantarkannya untuk menerima gelar kebangsawanan dari sang raja yang sedang berkuasa, dan secara terus terang didukungnya.⁴³

Kenyataan tersebut, menyebabkan Nasr harus berhadapan dengan suasana yang tidak kondusif dalam pengembangan bakat intelektualnya. Dia juga dihadapkan pada sejumlah ulama yang tidak apresiatif, bahkan mencurigai setiap gagasan baru yang dibawanya, terutama yang berhubungan dengan perkembangan dan pembaharuan intelektual. Sedangkan sebagian ulama (legalis atau golongan Syari'ah) justru mendemonstrasikan penentangan yang keras terhadap setiap ide baru yang dikemukakannya. Puncak penentangan tersebut, dapat terlihat ketika sejumlah ulama dengan tegas mengharamkan filsafat-filsafat yang datang dari Barat seperti pemikiran Karl Marx (1818-1883), Jean-Paul Sartre (1905-1980), dan juga Martin Heidegger (1889-1976) yang banyak diperkenalkan Nasr.⁴⁴

Satu hal yang menarik, ternyata Nasr bukanlah tipe pemikir yang selalu mencari titik perbedaan sepanjang menyangkut masalah interpretasi pemahaman terhadap sebuah perintah atau ajaran Yang Kudus. Baginya, tampilan luar ajaran agama tidak dapat dijadikan batas akhir pencarian kebenaran universal, terlebih menyangkut ilmu pengetahuan. Karenanya, Nasr selalu bersikap persuasif dan apresiatif terhadap setiap corak pemikiran mulai dari yang tradisional yang dikedepankan oleh para ulama, hingga filsafat Barat modern. Ketertarikan Nasr menekuni studinya pada bidang sejarah sains telah menumbuhkan gairah intelektualnya untuk mengkaji pemikiran-pemikiran para tokoh baik yang Muslim maupun yang berasal dari Barat. Hal tersebut tampak jelas dalam uraian yang tersebar dalam beberapa bukunya semisal konsepnya tentang *wahdat* dengan mendasarkannya pada pemikiran 'Arabi, Neo-Sufisme yang diambilnya dari Ibn Taymiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah, meskipun nama kedua tokoh terakhir ini hampir tidak pernah dikemukakannya.⁴⁵ Meskipun Nasr meyakini bahwa tradisi Timur yang identik dengan kesucian dan spiritual⁴⁶ adalah tempat kembali menuju hakikat kemanusiaan, namun ia tetap mengakomodir tradisi dan peradaban Barat, yang menurutnya menjadi modal yang sangat penting dalam rangka memelihara keutuhan eksistensi peradaban Islam di kancah perseteruan modernisasi.

Agaknya komitmen inilah yang membuatnya tampak berbeda dari tradisi ulama dan pemikir Muslim Iran pada masa itu. Nasr selalu menampilkan gagasan yang terkesan kurang konsisten. Ia selalu berada di antara dua alam pikir Barat dan Islam. Hal tersebutlah yang menyebabkan beliau tidak begitu diterima oleh kalangan ulama tradisional Iran. Namun demikian, suasana yang tidak begitu kondusif tidak membuatnya harus berhenti dari aksi pembaharuan dan rekonstruksi pemikiran Islam di negerinya dan untuk seluruh negara Islam. Bahkan ia dengan tegas memproklamirkan dirinya sebagai juru bicara, baik kepada dunia

⁴³ Pervez Hoodbhoy, *Islam dan Sains; Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*, (terj). Luqman, (Bandung: Pustaka, 1996), h. 89.

⁴⁴ *Ibid*, Mehdi Amin Razavi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography*, h. xx.

⁴⁵ Waryono Abdul Ghafur, "*Seyyed Hossein Nasr: Neosufisme Sebagai Alternatif Modernisme*", dalam A. Khudori Sholeh (ed) *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 378.

⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, (USA: Edinburgh Press, 1981), h. vii.

Timur maupun Barat. Kepada dunia Barat ia menawarkan Islam, sedangkan kepada dunia Timur ia memberitahukan bahwa Barat sedang mengalami krisis spiritual.⁴⁷

Keberanian Nasr tersebut ternyata tidak dapat diterima secara arif oleh ulama tradisional Syi'ah pada masa itu. Selain karena perbedaan ideologi berpikir, Nasr juga diposisikan sebagai pemikir yang memiliki ideologi politik yang berbeda. Kedekatannya dengan penguasa menyebabkan ia terdaftar sebagai pendukung Shah. Setelah peristiwa tersebut Nasr kemudian meninggalkan Husayniyah al-Irsyad, merupakan lembaga yang dipimpin Ali Syari'ati.

Selepas itu, Nasr diangkat menjadi presiden Aga Khan dalam bidang Islamic Studies di American University di Beirut. Nasr adalah orang Muslim pertama yang menduduki jabatan tersebut. Posisi terhormat ini menghantarkannya menjadi juru bicara Islam yang bertugas menjelaskan Islam dari sudut Islam itu sendiri. Tidak hanya itu, Nasr juga berupaya memberikan alat kepada dunia Islam untuk memberi jawaban terhadap pelbagai tuduhan dan tekanan yang dimunculkan pemikiran modern semiasal materialisme, eksistensialisme, saintisme terhadap Islam. Lebih jauh, pada saat itu Nasr telah berupaya merumuskan pelbagai jalan untuk dapat berdialog dengan penganut agama lain khususnya Kristen.⁴⁸

B. Perjalanan Intelektual Seyyed Hossein Nasr

Penelitian tentang pemikiran seorang tokoh, tanpa mengkaji latar belakang kehidupannya, boleh jadi akan menghasilkan kesimpulan yang tidak utuh. Karena ide-ide pemikiran yang dimunculkannya tidak terlepas dari respon terhadap kondisi zamannya.

Untuk itu, dalam penelitian pemikiran Nasr ini, penting untuk dilacak latar belakang pemikirannya. Bab ini akan menelusuri kehidupan intelektual Nasr, perkembangan pemikirannya, dan metode berpikirnya.

1. Belajar di Iran

Hossein Nasr lahir di kota Teheran Iran, negara tempat lahirnya para sufi, filosof, ilmuwan, dan penyair Muslim terkemuka. Nasr dapat dikatakan sebagai sosok tipikal cendekiawan Muslim yang dibesarkan dalam dua tradisi; Islam "tradisional" dan Barat "modern", seperti diakuinya sendiri.

Ia sebenarnya hidup dalam tension (ketegangan) yang berkelanjutan. Ia berasal dari keluarga ulama, dan dibesarkan dalam tradisi dan lokus ulama Syi'ah tradisional yang mencakup nama-nama besar seperti Thabathaba'i, Hazbini, dan Muthahhari. Selanjutnya ia memperoleh pendidikan Barat modern, melalui dua lembaga pendidikan tinggi yang termasuk terkemuka di Amerika Serikat; Massachusetts Institut of Technology (MIT) dan Harvard University.

⁴⁷ Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 266.

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London, George Alien Unwin LTD, 1968), h. 7-9.

Pendidikan dasarnya, di samping diperoleh secara informal dari keluarga, Nasr juga mendapat pendidikan tradisional secara formal di Teheran. Kemudian ayahnya mengirimnya belajar kepada sejumlah ulama besar Iran di Qum, termasuk Thabathaba'i, penulis tafsir untuk mendalami filsafat, ilmu kalam, dan, tasawuf. Di lembaga ini, ia juga mendapat pelajaran menghafal al-Qur'an dan menghafal syair-syair Persia klasik. Pelajaran ini sangat membekas dalam jiwa dan pikiran Nasr.⁴⁹

Di dalam tradisi pemikiran keagamaan Syi'ah terdapat tiga metode yang terkait dalam memahami agama: Metode formal agama; metode intelektual dan penalaran intelektual; serta metode intuisi atau penyingkapan spiritual.⁵⁰ Metode pertama digunakan untuk mempelajari aspek-aspek formal agama, seperti al-Qur'an, al-Hadis, dan tradisi shahabat. Metode kedua digunakan untuk mempelajari filsafat, ilmu Kalam, dan ilmu-ilmu Aqliyah. Sedangkan metode ketiga digunakan untuk mempelajari Tasawuf dan ilmu Ma'rifat.

Pada masa awal pendidikan Nasr di Iran, telah diwarnai ketegangan antara Barat dan Timur. Peradaban Barat yang sekuler dan kebobrokan moralnya, telah mulai mempengaruhi negeri-negeri Muslim. Ayahnya, Valiullah Nasr, sekalipun tidak pernah berkunjung ke dunia Barat, namun ia cukup paham tentang kemerosotan moral yang dibawa oleh peradaban modern, yang dalam banyak hal bertentangan dengan peradaban Islam tradisional. Itu sebabnya, ia sangat keras dalam mendidik Nasr untuk membekalinya dengan doktrin-doktrin Islam secara kuat sejak masa kecil.⁵¹

Bagi ayahnya, tidak cukup sampai di sini, untuk dapat melawan pemikiran sekuler, orang harus menguasai peradaban dan pemikiran Barat. Makanya untuk dapat melakukan hal itu, seseorang harus belajar ke sarangnya. Hal ini barangkali yang mendorongnya untuk mengirim Nasr belajar di Barat. Maka selesai mendapat didikan dari Qum, pada usia 13 tahun, Nasr sudah dikirim ke Amerika untuk masuk sekolah menengah tingkat atas. Namun Baru beberapa bulan Nasr berada di Amerika, ayahnya meninggal dunia. Sehingga ia tidak sempat menyaksikan kesuksesan putranya sebagaimana yang ia citakan.

2. Belajar di Amerika

Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya di Amerika, Nasr langsung mendaftarkan diri pada Massachusetts Institut of Technology (MIT). Di perguruan tinggi ini, Nasr menekuni bidang fisika dan matematika teoritis, di bawah bimbingan seorang filosof modern terkenal, Bertrand Russel. Masih di bawah bimbingannya, Nasr diperkenalkan tentang pemikiran tokoh-tokoh filosof modern, yang di mata Nasr para filosof ini dalam mengemukakan gagasannya sudah terlepas dari aturan ilmu pengetahuan secara umum, dan fisika secara khusus.⁵²

⁴⁹ *Ibid*, William C. Chittick, "Pengantar", h. xiv.

⁵⁰ M. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah*, (Jakarta: Grafiti Press, 1989), h. 95-129.

⁵¹ *Ibid*, M. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah*, h. 129.

⁵² Jane I. Smith. "*Seyyed Hossein Nasr*", dalam John L. Esposito, *Die Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 230.

Pada masa studi di MIT, Nasr, disamping menekuni kedua bidang tersebut, juga secara autodidak menekuni ilmu-ilmu tradisional agama-agama Timur, seperti tradisi Hindu, Budha, dan khususnya tradisi pemikiran Islam. Maka di bawah bimbingan George De Santillana, Nasr mendapat kuliah tentang tradisi Hinduisme, dan diperkenalkan bahwa di Barat tengah terjadi perjuangan makna atau batin untuk mempertemukan titik pandang antara sains, filsafat, dan agama. Nasr, oleh Santillana juga diperkenalkan pemikiran-pemikiran tradisi Timur lewat tulisan-tulisan Rene Guenon, A.K. Coomaraswamy, F. Shuon, dan T. Burckhardt. Perkenalannya dengan pemikiran tentang metafisika dan ajaran Timur, memberikan tempat tersendiri dalam intelektual Nasr.

Pada awal tahun 1950-an, Nasr terlibat aktif dalam kelompok diskusi terbatas mahasiswa fisika, matematika, dan kimia di MIT. Nasr bersama kelompok intelektual muda ini secara kritis dan tajam mempertanyakan secara menyeluruh landasan pemikiran dan peradaban Barat. Dalam perkembangan lebih lanjut, kelompok ini di bawah pimpinan Theodore Roszak menjadi gerakan "*counter culture*" terhadap peradaban Barat Sehingga Nasr selama belajar di Barat menyaksikan sendiri dan bahkan terlibat aktif dalam gerakan tersebut.⁵³

Dari MIT ini, Nasr berhasil mendapatkan gelar diploma B.S. dan M.A. dalam bidang Fisika dan Matematika pada tahun 1954. Tidak puas dengan bidang studi Fisika dan Matematika, Nasr melanjutkan ke Universitas Harvard. Mula-mula ia ambil program Geologi dan Geofisika, tapi kemudian ia tertarik untuk mendalami disiplin ilmu tradisional. Makanya ia kemudian berubah haluan untuk menekuni bidang Filsafat dan Sejarah Ilmu Pengetahuan (*Philosophy and History of Science*), dengan titik tekan pada *Islamic Science and Philosophy*.⁵⁴ Di perguruan tinggi ini, Nasr belajar Sejarah dan Pemikiran Islam dari H.A.R Gibb. Sejarah ilmu Pengetahuan pada George Sarton, dan pada Harry Wolfson dalam Sejarah Teologi dan Filsafat.⁵⁵

Disertasinya berjudul *An Introduction to Islamic cosmological Doctrin*, dibimbing langsung oleh orientalis terkenal, H.A.R Gibb. Nasr berhasil meraih gelar Doktor (Ph.D.) dari Harvard tahun 1958. Setelah direvisi, disertasinya terbit pada tahun 1964 dengan judul yang sama.

3. Pengaruh yang Diterima

Di samping menekuni bidang-bidang tersebut dan menerima pengaruh secara akademis dari guru besarnya di atas lewat bangku kuliah, Nasr dengan tekun juga mengadakan kontak dengan pemikir-pemikir keagamaan tradisional, yang banyak menaruh minat pada sufisme atau dimensi esoterisme agama.

Tokoh pemikir yang berpengaruh pada pemikiran Nasr antara lain adalah: Massignon, Henry Corbin, Titus Burckhardt, dan Schoun. Salah satu gagasan penting mereka adalah apa yang disebut dengan Filsafat Perennial, yaitu pemikiran kefilsafatan yang menyangkut

⁵³ *Ibid*, William C. Chittick, "Pengantar", h. xiv.

⁵⁴ *Ibid*, Jane I. Smith. "*Seyyed Hossein Nasr*", h. 230.

⁵⁵ *Ibid*, William C. Chittick, "Pengantar", h. xiv.

metafisika universal. Perennialisme, nantinya juga dikembangkan oleh Nasr, dan bahkan menjadi landasan berpikrinya, terutama dalam studi agama-agama.

Massignon adalah seorang pemikir yang menaruh simpatik pada Islam dan mempunyai pengetahuan universal tentang Islam, terutama Sufisme. Ia pernah menulis disertasinya tentang Tasawwuf al-Hallaj. Di samping menaruh perhatian besar pada sufisme, ia juga sarjana Kristen pertama yang merintis dialog antara agama, terutama titik temu antara Islam dan Katolik. Kontaknya dengan Massignon terjadi sejak Nasr menjadi mahasiswa dan berlangsung terus hingga beberapa bulan sebelum kematian Massignon di awal 1962.⁵⁶

Corbin adalah seorang sarjana Protestan, yang juga menghabiskan tahun-tahunnya untuk menguasai disiplin-disiplin yang berkenaan dengan esoterisme setiap agama, terutama Islam (Syi'isme) dan kajian-kajian Islam. Corbin juga sarjana yang mempunyai kepedulian besar untuk menghidupkan kembali spiritualitas di lingkungan manusia dan akademisi Barat kontemporer yang hancur akibat sekularisme. Perjumpaan Nasr dengan Corbin berawal dari pertemuannya ketika Nasr pulang dari Amerika ke Iran tahun 1958. Kontak ini terjalin secara akrab selama 20 tahun lewat aktivitas kerjasama untuk mengajarkan dan menghasilkan berbagai macam karya tentang pemikiran Islam.⁵⁷

Burckhardt adalah seorang pemikir yang menaruh minat besar tentang pemikiran Islam. Ia disamping menguasai sains-sains eksoterik Islam, ia juga menguasai sains esoterik (sufisme) dengan baik. Ia yang secara intents memperkenalkan doktrin metafisika sufi Ibn 'Arabi ke lingkungan akademis Barat. Perjumpaan Nasr dengan Burckhardt terjadi sejak mahasiswa. Seperti diakuinya, Nasr sangat terpengaruh pemikiran Burckhardt lewat karya-karyanya maupun kehadiran kudusnya, serta oleh kecemerlangan pemikirannya.⁵⁸

Sedangkan Schuon adalah seorang pemikir yang banyak menghabiskan waktunya untuk menulis tentang dimensi esoterisme Islam. Karya-karya Schuon dan terutama karya monumentalnya yang berjudul *Understanding Islam*,⁵⁹ sangat mempengaruhi Nasr. Hal ini menyebabkan ia harus menyisakan waktunya untuk mengomentari karya-karya Schoun dengan judul *Essensial Writings; of Frithjof Schoun*, terbit (1986). Nasr biasa menyebut Schoun sebagai "My Master". Sehingga, dari bidang studi yang ditekuninya dan dari pengaruh yang diterima, tak heran kalau Nasr terbentuk menjadi seorang filosof metafisika-religius, atau filosof mistik, dan seorang pemikir tradisional.⁶⁰

4. Warisan Intelektual Iran

⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in Modern World*, (London & New York, Kegan Paul Internasional, 1987), h. 253-272.

⁵⁷ *Ibid*, h. 273-290.

⁵⁸ *Ibid*, h. 291-296.

⁵⁹ Lihat lebih lanjut "Pengantar" dalam F. Shcuon, *Understanding Islam*, trans, D.M Matheson, London: Unwin Paperbacks, 1981, Tentang karya Shcuon lainnya, yang berhubungan dengan gagasan filsafat perennial, bisa dilihat, antara lain: F. Shcuon, *The Transcendent Unity of Religions*, (New York, Pantheon, 1953; *Dimensions of Islam*, London, 1970); dan *Islam and the Perennial Philosophy*, London, 1976.

⁶⁰ Jane L. Smith juga menyebut Nasr sebagai "Iranian Philosopher, Philosopher of Science, Theologian, and Traditionalist", lihat Jane I. Smith, "Seyyed Hossein Nasr".

Dalam sejarahnya, Iran (yang waktu itu masih bernama Persia),⁶¹ dikenal baik sebagai wilayah tempat lahirnya filosof, sufi, saintis, dan penyair terkenal. Iran dapat dipandang sebagai tempat yang merepresentasikan kontinuitas perkembangan pemikiran keagamaan, khususnya filsafat dan sufisme di dunia Islam hingga abad-abad terakhir. Seperti dikatakan Nasr, bahwa filsafat Islam memiliki kehidupan yang lebih panjang di bagian timur ketimbang di bagian barat dunia Islam, dan tentu saja Persia memiliki tidak hanya filsafat Islamnya tetap bertahan hidup hingga sekarang, namun ia juga secara definitif menjadi arena utama untuk aktivitas dalam filsafat Islam.

Pada abad VII/XIII sampai X/XVI dicirikan oleh penyesuaian besar antara berbagai pemikiran filsafat Islam. Puncaknya terjadi pada periode Safawid (1501-1722 M) di Persia dengan madzab Isfahan, yang dihubungkan dengan ibu kota sebagai pusatnya. Tokoh utama madzab ini ialah Sadr al-Din Shirazi, yang dikenal dengan Mulla Sadra (lahir di Shiraz tahun 971/1571). Ia merupakan tokoh yang berpengaruh dalam kelanjutan tradisi Islam sampai hari ini, yang dianggap sebagai metafisikawan Muslim terbesar. Mulla Sadra menulis sekitar 50 judul buku, sebagian besar dalam bahasa Arab, yang terpenting adalah *Al-Asfar al-Arba'ah (The Four Journeys)*, buku teks tingkat tinggi tentang filsafat Islam tradisional yang dipakai sebagai referensi wajib di madrasah-madrasah hingga hari ini.⁶²

Selama periode Qajar (1779-1925 M), Teheran secara bertahap meningkat menjadi pusat studi filsafat Islam, dan kebanyakan guru-guru yang terkenal di akhir periode Qajar dan Pahlevi (1925-11979 M) seperti Mirza Mandi Ashtiyani (m. 1373/1953), Sayyid Muhammad Kazim 'Assay (m. 1394/1975), dan Sayyid Abu al-Hassan Qazwini (m. 1394/1975), mengajar di Teheran. Setelah Perang Dunia II, Qum juga menjadi suatu pusat pengajaran filsafat Islam terpenting, dengan salah satu tokoh utamanya Sayyid Mohammad Hossain Thabathaba'i (w. 1402/1981), yang menulis *Ushul-i Falsafah wa Rawish-i Ri'alism (The Principles of Philosophy and the Method of Realism)*.⁶³

Selain secara geografis-historis, tradisi keagamaan Syi'ah juga merupakan faktor pendukung berkembangnya pemikiran filsafat di Persia. Seperti diakui Nasr, haruslah dibedakan antara tanggapan kaum Sunni dengan kaum Syi'ah terhadap filsafat. Kalangan Sunni menolak hampir semua filsafat setelah Ibn Rusyd, kecuali logika dan kesinambungan pengaruh filsafat dalam metode argumentasi, juga beberapa paham kosmologis yang masih ada dalam formulasi teologi dan doktrin sufi tertentu. Tetapi di kalangan Syi'ah, filsafat aliran Peripatetik dan Illuminasi terus diajarkan, dan merupakan tradisi yang hidup sepanjang zaman di sekolah-sekolah agama Syi'ah.

Untuk menyebut beberapa nama tokoh terkenal di Iran dalam bidang sains, filsafat, dan sufisme berikut akan dipaparkan. (1) Bidang sains antara lain, al-Khawarizmi (m. 863 M), al-Biruni (m. 1051 M), Umar Khayyam (m. 1132 M), Nashiruddin al-Thusi (m. 1274 M), dan

⁶¹ Keterangan tentang asal-usul Persia dan kemudian berganti nama menjadi Iran, lihat M.Th. Houtsma, dkk. (Ed.), *First Encyclopedia of Islam*, Vol. VI, (Leiden: E.J. Brill, 1987), h. 1038.

⁶² Seyyed Hossein Nasr, *Philosophy and Spirituality*, terjemahan bahasa Indonesia, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, (Yogyakarta: CIIS Press, 1995), h. 287.

⁶³ *Ibid*, h. 291-296.

Bahauddin al-'Amili (m. 1621 M). (2) Bidang filsafat, antara lain, Zakaria al-Razi (m. 925 M), Nashiruddin al-Thusi (m. 1274 M), dan Suhrawardi (m. 1191 M).¹⁹ (3) Bidang sufisme, Abu Yazid al-Bustami (m. 974 M) dan al-Hallaj (m. 922 M).⁶⁴

Ciri khas yang menonjol pada ilmuwan atau filosof di Persia adalah keterikatannya yang kuat pada tradisi sufisme. Sehingga tokoh-tokoh ilmuwan dan filosof dari Persia dalam mengembangkan pemikiran-pemikirannya selalu terikat secara kuat dengan wahyu Ilahi.

Keahlian profesional Nasr dalam bidang filsafat, sains, dan sufisme, nampaknya tidak lepas dari pengaruh lingkungan intelektual Iran, dan juga ditunjang oleh hasil belajarnya di Amerika dengan spesialisasi sejarah sains dan filsafat Islam. Pemikiran-pemikiran Nasr, tampak dengan jelas dipengaruhi oleh warisan filsafat dan sufisme Persia ini. Bahkan Nasr berhasil menguasai dan mengakumulasi warisan Parsi ini baik dalam bidang filsafat, sufisme, dan sains dalam dirinya. Singkatnya, ciri sufisme Parsi sangat mempengaruhi gagasan Nasr.

Hal ini seperti dapat dilihat pengakuan Nasr sendiri sebagai berikut:

“Within Persia, my most important task was to revive the authentic intellectual traditions of our land to provide keys for a penetrating analysis and criticism of Western thought, which has paralyzed so many other Muslim countries, so that my writings, lectures, and debates in this domain have not been limited to Persia alone”.⁶⁵

“Sepanjang menyangkut Persia, tugas saya yang terpenting adalah untuk menghidupkan kembali tradisi khazanah intelektual otentik Iran guna memperlengkapi kunci-kunci untuk melakukan kritik dan analisis yang bijaksana terhadap pemikiran Barat, yang telah melumpuhkan banyak negara Muslim. Jadi, baik melalui tulisan, ceramah, dan perbincangan yang telah saya lakukan dalam masalah ini tidak hanya untuk Persia saja, melainkan dunia Muslim secara keseluruhan”.

Dari pengakuan Nasr ini tampak bahwa ia mempunyai misi untuk menghidupkan kembali tradisi pemikiran Persia guna untuk mengcounter terhadap ide-ide Barat sekuler dan merumuskan kembali watak keilmuan Islam. Tradisi pemikiran Persia yang kaya akan dimensi spiritual itu, diharapkan akan dapat menjadi alternatif bagi pencarian manusia modern.

5. Masa-masa Berkiprah di Iran

Setelah memperoleh gelar Ph.D dalam bidang sejarah sains dan filsafat Islam dari Universitas Harvard, Nasr kembali ke Iran pada tahun 1958. Walaupun sudah menyandang gelar Doktor, namun Nasr masih merasa belum puas dengan keahlian yang dimilikinya. Hampir selama 10 tahun, lewat kontak pribadi, Nasr belajar filsafat dan agama pada ulama-ulama Syi'ah terkenal Iran, seperti Muhammad Kazim 'Assar, Abu Hasan Rafi'i Qazwini, dan

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages, terj. Tiga Pemikir Islam*, (Bandung: Risalah, 1986), h. 76.

⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, “*In Quest of The Eternal Sophia*”, dalam Mehdi Aminrazavi and Zailan Moris, *The Complete Bibliography*, h. xxix.

Thabathaba'i. Dalam kaitan dengan ini, Nasr menulis, "*Taught, us many things not contained in books*" (mengajarkan kepada diriku tentang banyak hal yang tidak ada dalam buku).⁶⁶

Selama di Iran, ia memberi kuliah mata pelajaran Sejarah Sains dan Filsafat Islam di Universitas Teheran. Pada tahun berikutnya, ia diangkat sebagai Guru Besar bidang sains dan filsafat Islam pada perguruan tinggi ini. Di lembaga ini, Nasr juga sempat menjadi Dekan Fakultas Sastra selama lebih kurang empat tahun (1968-1972). Kemudian pada tahun 1962-1965 ia diangkat sebagai profesor tamu pada Harvard University. Ia juga sarjana yang menduduki pimpinan Aga Khan Chair of Islamic Studies yang baru dibentuk di American University of Beirut (1964-1965).⁶⁷

Selesai tugas di Harvard, Nasr kembali mengajar di universitas Teheran. Selanjutnya, ia dipercaya untuk memangku jabatan Pembantu Rektor Universitas Teheran (1970-1971). Kemudian ia diangkat menjadi Konselor (Rektor) Arya-Mehr University of Technology Teheran, sampai ia meninggalkan Iran menjelang meletusnya Revolusi Islam Iran tahun 1979.

Pada masa kekuasaan Shah Pahlevi, Nasr termasuk diantara pendiri Akademi Filsafat Iran (*Iranian Imperial Academy of Philosophy*), dan ia diangkat sebagai presiden pertama lembaga ilmiah ini pada 1975-1979. Selain itu, ia bersama Ayatullah Murtadha Muthahhari, (1919-1979) dan Ali Syari'ati (1933-1977), dan beberapa tokoh lain, pada akhir 1965 mendirikan Husainiyah Irshad, lembaga yang bertujuan mengembangkan ideologi Islam untuk generasi muda berdasarkan prespektif Syi'ah. Tetapi menjelang ditutupnya lembaga tersebut oleh rezim Shah pada 1973, Nasr dan Muthahhari keluar dari lembaga ini, yang menurut mereka telah dikuasai 'Ali Syari'ati, seorang modernis Muslim yang mengkritik keras ulama tradisional. Keduanya memandang Syari'ati sebagai orang yang telah menyalahgunakan lembaga ini untuk kepentingan politiknya sendiri. Nasr sangat kritis dengan Syari'ati yang dipandang keliru menampilkan Islam sebagai agama revolusioner dengan menghilangkan aspek spiritualnya.⁶⁸

Bagi Nasr, Syari'ati adalah seorang modernis Muslim Pertama yang menciptakan semacam "*liberation theology*" di dunia Islam, karena pengaruh westernisme dan Marxisme. Dengan cara ini Syari'ati menyajikan Islam sebagai kekuatan revolusioner dengan mengorbankan dimensi kerohanian Islam. Bagi Syari'ati, "*Shi'ism was religion for protest*".⁶⁹ Dalam penilaian Nasr, gagasan Syari'ati sangat berbahaya.⁷⁰ Antara Nasr dengan kelompok Syari'ati terdapat perbedaan pendekatan dalam upaya memperbaiki nasib Iran untuk masa depan. Nasr mendekatinya dan sudut Perkembangan rohaniah, karena pengaruh sufisme, sehingga tokoh yang betapa pun brilyannya ini, tidak pernah terlibat dalam aksi kekerasan

⁶⁶ William C. Chittick, *loc. cit.*; lihat juga Jane I. Smith, *loc. cit.*

⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, "*Pengajaran Falsafah*" dalam *Falsafah, Kesusasteraan dan Seni Halus*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989), hal. 1.

⁶⁸ Lebih lanjut tentang Visi Politik Ali Syari'ati, lihat Ira M. Lapidus, *History of Islamic Societies*, (New York: Cambridge University 1989), h. 586-588

⁶⁹ *Ibid*, h. 588.

⁷⁰ *Ibid*, Azyumardi Azra, "*Tradisionalisme Nasr*", h. 107.

atau melibatkan diri dalam gerakan massa untuk melakukan perubahan historis dengan gagasannya secara revolusioner. Yang terjadi justru sebaliknya, Nasr selalu "dekat" dengan penguasa, dinasti Pahlevi, tempat ia mengabdikan diri. Yang diinginkan Nasr, dalam menyembuhkan kebobrokan moral penguasa Iran. khususnya, dan manusia modern, umumnya, adalah dengan membangun basis *metafisis-religijs* yang dapat menyingkirkan pandangan dunia *materialisme* dan *hedonisme*. Nasr sangat yakin bahwa pembaruan manusia modern harus lewat penyucian batin, dengan jalan sufisme.

Sementara Syari'ati dan kelompok revolusi lainnya, seperti Ayatullah Khomaeni melihatnya dari kaca mata analisa sosiologis, sehingga mereka cenderung memilih jalur politik dan melibatkan diri secara aktif dan bahkan memimpin dalam setiap aksi yang muncul. Gerakan revolusi yang diarsiteki oleh Khomaeni dan Syari'ati ini, pada akhirnya berhasil menumbangkan rezim Shah, dan mendirikan Republik Islam Iran (RII) tahun 1979, hingga sekarang.⁷¹

Pada sekitar tahun 1960-an sampai 70-an, Nasr menjadi guru besar di tiga benua, yaitu Asia, Eropa, dan Amerika. Sehingga aktivitasnya terutama adalah memberikan ceramah atau kuliah berkisar pada pemikiran Islam dan problem manusia modern di beberapa negara, antara lain, Amerika, Eropa, negara-negara Timur Tengah, India, Jepang, dan Australia. Disamping itu, ia juga aktif menulis buku, artikel, dan monograf lainnya. Karena sikap pro-aktif Nasr terhadap Reza Shah Pahlevi, pemimpin Iran sebelum revolusi, ia sangat dibenci dan dicurigai terutama oleh Para aktivis gerakan menentang Shah. Sikap politik Nasr, ada hubungannya dengan konsep pemikiran tradisionalnya tentang politik, yaitu bersikap realis dalam politik (rial politik). Akibatnya, ketika situasi politik Iran mengalami perubahan drastis dengan berakhirnya kekuasaan Shah melalui kudeta revolusi Islam Iran, Nasr berada dalam posisi genting dan terancam. Maka menjelang revolusi meletus tahun 1979, ia hijrah ke Amerika Serikat. Nasr memutuskan untuk tidak kembali ke Iran, dan menetap di Amerika.

6. Hijrah ke Amerika

Walaupun Nasr hijrah ke Amerika dalam upaya menyelamatkan diri dari kekacauan politik di negerinya Iran, namun reputasinya sebagai ilmuwan tidak menurun,⁷² dan langsung diterima di Temple University sebagai profesor dalam kajian pemikiran Islam. Pada tahun 1981, Nasr mendapat undangan untuk menyampaikan kuliah pada Gifford Lecture di Universitas Edinburg, Inggris.

Kuliah ini merupakan kuliah tahunan sebagai tradisi di Universitas ini sejak 1888. Biasanya, perkuliahan ini disampaikan oleh para pemikir dunia terkemuka dan, orisinil (*the world's most distinguished and original thinkers*), seminal Bergeon, William James, Frazer, Eddington, Whitehead, Schwitzer, dan Serrington. Daftar nama-nama tersebut meliputi teolog, filosof, dan ilmuwan, yang pandangan-pandangannya sangat berpengaruh pada

⁷¹ Dilip Hipo, *Islamic Fundamentalism*, (London: Padadin Grafton Books, 1988), h. 155.

⁷² Abdurrahman Wahid, "Pengantar" dalam *Nasr, Islam dalam Cita dan Fakta*, (Jakarta: Leppenas, 1981), h. viii-ix.

pemikiran-pemikiran manusia hampir melampaui satu abad.⁷³ Karena itu, tidak mengherankan jika Nasr menyebut kuliah ini sebagai "kuliah bergengsi" (*prestigious lecture*).

Nasr adalah satu-satunya sarjana Muslim - juga intelektual Timur pertama - yang mendapat kehormatan menyampaikan kuliah pada forum ini.⁷⁴ Kumpulan ceramahnya ini diterbitkan menjadi buku *Knowledge and the Sacred: The Gifford Lecture* (1981).

Pada 1985, Nasr mengakhiri tugasnya sebagai profesor di Temple University, untuk selanjutnya hijrah ke George Washington University sebagai profesor kajian pemikiran Islam sampai sekarang. Dua tahun kemudian ia menerbitkan bukunya berjudul *Traditional Islam in the Modern World* (1987).

Sewaktu Fazlur Rahman dan Ismail Razi al-Faruqi masih hidup, Nasr dan kedua pemikir ini disebut sebagai tiger intelektual Muslim paling terkemuka di AS sejak dekade 70-an. Ketika tahun 1988, Hartford Seminary Foundation mengadakan konferensi tentang kaum Muslim di AS, untuk aspek intelektualnya, ketiga orang inilah yang dibahas. Selain mengajar, Nasr juga aktif memberikan ceramah dan kuliah di berbagai negara, di samping menulis buku dan artikel.

C. Metode Berpikir Seyyed Hossein Nasr

Dua metode yang mendukung pemikiran Nasr adalah metode komparatif dan metode historis.

1. Metode Komparatif

Metode komparatif adalah suatu metode yang diperlukan untuk melakukan studi perbandingan yang berarti antara tradisi-tradisi religius dan metafisis di Timur dan di Barat. Disiplin ini, terlepas dari apa yang saat ini disebut sebagai filsafat komparatif, merupakan suatu disiplin yang berusaha mempelajari warisan intelektual dari tradisi-tradisi Timur dan Barat.⁷⁵

Menurut Nasr apabila metode komparatif ini dipakai dalam kajian keagamaan, maka akan melahirkan bidang studi perbandingan agama. Dari pendekatan ini dapat membuat perbandingan antara doktrin-doktrin mistik dan esoteris agama-agama Timur dan Barat. Belakangan, lewat kajian ini lahir satu bidang ilmu yang dinamakan sebagai "*mistisisme komparatif*", yang dalam realitasnya adalah salah satu aspek dari studi perbandingan agama.⁷⁶

⁷³ Hasan Eaton, "*Knowledge and the Sacred: Reflections*" dalam *Islamic Quarterly*, Vol. xxvi, No. 3, 1982, h. 130.

⁷⁴ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. vii.

⁷⁵ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa*, h. 49.

⁷⁶ *Ibid*, h. 50.

Kemudian apabila metode ini dipraktekkan dalam bidang sains dan filsafat atau metafisika, maka akan dapat diketahui sumber asal dari bidang-bidang tersebut, apakah bersumber dari hasil proses pemikiran semata (berdasarkan faka-fakta empiris), atau dari proses penglihatan spritual.

Metode ini, diterapkan Nasr untuk mempelajari pemikiran dan filsafat yang berkembang di Barat dan Timur. Sehingga dari hasil kajiannya ini, ia sampai pada kesimpulan bahwa pemikiran dan filsafat yang berkembang di Barat sudah terlepas dari tradisi agamanya. Sementara dari hasil kajiannya tentang pemikiran dan filsafat di Timur. Nasr menemukan kekayaan spritual yang melandasi pada setiap pemikiran yang muncul. Dari hasil komparasi ini, Nasr menyarankan agar doktrin-doktrin Timur dapat memenuhi tugas yang penting dan mendesak serta mengingatkan Barat kepada kebenaran-kebenaran yang pernah ada dalam tradisinya sendiri yang sekarang telah dilupakan oleh pemikir-pemikirnya.

Tujuan akhir dari metode komparatif ini, menurut Nasr, untuk tercapainya saling pengertian antara Timur dan Barat, dan menghilangkan ketegangan yang selama ini muncul, yaitu titik temu yang tidak didasarkan pada sifat manusia yang senantiasa berubah atau humanisme tertentu. Tetapi berdasarkan kebenaran-kebenaran abadi (perennial) dan metafisis. Intuisi intelektual dan pengalaman spritual yang merupakan buah dari doktrin-doktrin metafisis inilah yang memungkinkan tercapainya titik temu, yang di dalamnya meliputi transendensi Barat dan Timur.⁷⁷

2. Metode Historis

Metode historis nampaknya juga merupakan salah satu kekuatan Nasr. Dalam membahas konfrontasi antara Barat dan Timur (Islam), ia melangkah kembali pada lembaran sejarah. Lewat metode historis ini, ia membandingkan sumber-sumber dari berbagai ide yang telah diadopsi oleh filsafat Islam dari filsafat Yunani. Kemudian Nasr melangkah ke depan untuk membandingkan filsafat Barat yang ditransmisi dari filsafat Islam. Dengan cara ini, Nasr dapat menunjukkan bahwa ada "yang terlupakan" (*forgotten*) dalam pemikiran filsafat Barat, yaitu responnya terhadap realitas transenden. Sehingga Nasr lebih jauh berpendapat bahwa filsafat Barat semata-mata bersumber pada manusia, dengan melupakan kebijakan (hikmah, *Sophia*) yang bersumber dari inspirasi supra-manusiawi.

Pada tingkat praktis, metode ini digunakan Nasr, untuk menyoroiti krisis-krisis di Barat dan dilema-dilema yang dialami oleh masyarakat Islam di Timur. Barat, yang sudah tergolong menjadi *post-indutri society* (masyarakat pasca-industri), sedang dilanda krisis baik krisis lingkungan hidup maupun krisis polusi jiwa. Krisis polusi jiwa muncul begitu manusia Barat memutuskan hubungan ketuhanan (*divinity*) dan memilih untuk menyingkirkan dimensi transendental dari kehidupannya.⁷⁸

⁷⁷ *Ibid*, h. 56.

⁷⁸ *Ibid*, h. 20.

Sementara menurut Nasr, terdapat Muslim di masa sekarang yang hidup di pojok-pojok dunia Islam yang tetap terasing dan tertutup dari pengaruh modernisme. Tetapi Nasr juga melihat ketegangan di pusat-pusat perkotaan dunia Islam yang sudah tersentuh oleh modernisme. Mereka ini hidup di dalam dunia yang terpolarisasi disebabkan ketegangan yang muncul dari pertarungan dua dunia dan sistem nilai yang berlawanan, Barat dan Islam.

Nasr melihat pertarungan dua dunia dan sistem nilai ini juga merembes ke dalam bidang-bidang kehidupan lain. Dalam bidang pendidikan, yang merupakan sarana terpenting dalam transmisi tradisi dan nilai dari generasi ke generasi berikutnya, sistem Barat dan Islam terlibat dalam konfrontasi langsung dan umat Muslim terperangkap di tengah-tengah. Nasr memerinci lebih jauh, Pada satu pihak terdapat saluran tradisional dan klasik, sejak dari pengajaran al-Qur'an oleh kakek dan orang tua sendiri di rumah, maktab, madrasah sampai kepada pusat-pusat sufi, seperti khanaqah atau za'wiyah. Di pihak lain, terdapat saluran "pendidikan" modern, seperti radio dan televisi, dan pada tataran formal, sistem pendidikan modern Barat. Hampir seluruh negeri Muslim mengambil alih sistem pendidikan Barat secara sembronon, padahal pada saat yang sama, pendidikan Barat sendiri mengalami krisis.⁷⁹

D. Perkembangan Pemikiran Nasr dan Karya-karyanya

Perkembangan pemikiran Nasr sejak awal dasawarsa 1960-an sampai pada dasawarsa 1990-an masih menunjukkan konsistensi. Artinya, pemikirannya sejak ia pertama kali mulai berkarir dan berkiprah dalam pergumulan intelektual, topik-topik yang dikembangkannya belum mengalami perubahan, justru yang dilakukan adalah lebih mempertajam dan memperluas tema-tema pemikiran awalnya.

Sejak semula, Nasr sudah mengembangkan gagasannya yang disebutnya dengan istilah Islam "Tradisional". Pendekatan Islam "tradisi" ini digunakan Nasr dalam semua aspek keilmuan yang ditekuninya, seperti sains, filsafat, theologi, sufisme, seni, musik, arsitektur, dan bidang-bidang lainnya. Sehingga tema "tradisi" menjadi sentral point dalam pemikiran Nasr.

Untuk melacak perkembangan pemikiran Nasr, sebenarnya tidak terlalu sulit, karena tulisan-tulisan tokoh ini, baik dalam bentuk buku, artikel, monograph maupun review, yang tersebar dalam berbagai publikasi selalu menunjukkan tahunnya, disamping ia sendiri rajin menghimpunnya. Kemudahan juga penulis rasakan karena karya dan perkembangan pemikirannya telah ditulis dalam bentuk buku untuk memperingati ulang tahun Nasr yang ke-40 dan 60. Pertama oleh W. Chittick "*The Bibliography of Seyyed Hossein Nasr Through His Fortieth Birthday*", 1977. Kedua, oleh Mehdi Aminrazavi dan Zailan Morris, "*The Complete Bibliography of the Works of Seyyed Hossein Nasr from 1955 Through April 1993*", 1994.

Sebagian besar karya-karya Nasr ditulis dalam dua Bahasa, Persia dan Inggris, walaupun ada sebagian yang ditulis dalam bahasa Arab, dan Perancis. Namun demikian, penulis akan mengomentari tulisannya dalam bahasa Inggris karena beberapa buku terpentingnya ditulis dalam bahasa Inggris, atau sudah diterjemahkan dalam bahasa Inggris.

⁷⁹ *Ibid*, h. 31-32.

Untuk dapat memotret perkembangan pemikiran Nasr perlu diklasifikasikan dalam empat periode. *Pertama*, periode 60-an, *kedua*, periode 70-an, *ketiga*, periode 80-an, dan *keempat*, periode 90-an. Analisa pembagian periode ini, tidak berarti terjadi lompatan atau peralihan dalam pemikiran Nasr, tetapi untuk menganalisis penekanan (*stressing*) tema utama yang dikembangkan dalam masing-masing periode tersebut.

Pada akhir tahun 50-an, ketika ia akan mengakhiri pendidikan Ph.D nya di Harvard, kelihatan Nasr sudah mempersiapkan secara matang program pembaruannya. Sebagaimana nanti dijabarkan dalam tulisan-tulisannya, ide pembaruan Nasr dapat diabstraksikan sebagai berikut. *Pertama*, tentang usahanya untuk mengobati krisis yang diderita manusia Barat dan mengingatkan mereka tentang adanya kebenaran abadi yang telah ditinggalkan dalam tradisi berpikirnya dan keilmuannya. *Kedua*, tentang usahanya untuk merekonstruksi tradisi pemikiran klasik Islam dan khazanah kekayaan spiritual pemikiran Timur kepada Barat. *Ketiga*, tentang usahanya untuk menjadikan sufisme sebagai tawaran alternatif krisis spiritual manusia modern.

Periode 60-an ditandai dengan dua tema pokok pemikiran yang dikembangkan. *Pertama*, tentang rekonstruksi tradisi sains Islam dan khazanah serta sumber pemikiran Islam. *Kedua*, tentang krisis dunia modern. *Pertama*, karya perdananya dalam bidang sejarah sains dan sains Islam "*An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*" (1964). Buku ini merupakan kajian kosmologi Islam dalam perspektif tradisional paling komprehensif, karena dikaji dari para tokoh filosof dan ilmuwan. Mereka yang ditampilkan di dalam buku ini Ikhwan al-Shafa, Ibn Sina, dan al-Biruni. Seperti diakui oleh Gibb dalam kata pengantar buku ini: "*Buku ini merupakan penemuan baru dalam mengeksposisi kosmologi Islam yang tidak pernah diungkap sebelumnya*".⁸⁰ Karya berikutnya, *Three Muslim Sages* (1964), memperkenalkan tiga pemikir Islam: Ibn Sina, Suhrawardi. dan Ibn Arabi. Buku ini merupakan eksposisi Nasr tentang filsafat Islam yang meliputi tiga aliran penting: *Pertama*, aliran Peripatik (masysyaiyah) yang diwakili oleh Ibn Sina, *kedua*, aliran Illuminasi (isyraqiyah) yang diwakili oleh Suhrawardi dan *ketiga*, aliran 'irfan (*gnosis*, ma'rifat) yang diwakili oleh Ibn 'Arabi. Karya selanjutnya, *Idealis and Realities of Islam* (1966), menguraikan secara terperinci tentang karakteristik Islam dan upaya menjadikan wahyu sebagai sumber inspirasi ilmu pengetahuan.

Di bagian lain dari buku ini, Nasr juga menguraikan secara historis tentang sufisme dalam Islam yang berangkat dari Al-Quran dan Hadis Nabi, menurut Nasr, tidak bisa dipraktekkan tanpa kerangka syari'ah. Sedangkan karyanya "*Science and Civilization in Islam*" (1968), Nasr memperkenalkan kepada pembaca-pembaca Barat tentang isi dan spirit sejarah sains Islam dalam perspektif tradisional. Lewat buku ini ia juga memperkenalkan konsep-konsep agama, metafisika, dan filsafat dalam Islam. Mengomentari pemikiran Nasr tersebut, Bousfield mengatakan; "*Nasr merupakan pemikir Islam kotemporer yang mulai membicarakan metafisika dalam keilmuan modern*".⁸¹

⁸⁰ HAR. Gibb, "Introduction" dalam Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Cambridge: Harvard University Press, 1964). h. 109.

⁸¹ John Bousfield, "*Islamic Philosophy in South-East Asia*", dalam N.B. Hooker, *Islam in South-East Asia*, (Leiden: E.J. Brill, 1983), h. 128.

Bukunya yang menyoroti krisis spiritual manusia modern ditulis pada tahun 1968 di bawah judul "*Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*". Buku, yang pada mulanya berawal dari kumpulan makalah dan ceramah-ceramahnya selama mengajar di Universitas Chicago selama tahun 1966, berisi tentang bagaimana seharusnya manusia memandang atau memperlakukan alam. Di Barat, krisis peradaban modern dapat dirasakan, salah satunya, dalam bentuk krisis lingkungan hidup. Nasr memberi alternatif untuk keluar dari krisis ini dengan menghimbau agar manusia mengendalikan hawa nafsu, dan menjadikan alam sebagai "*theophany*" atau "*tajalli*" Tuhan yang tampak. Sehingga manusia dapat memperlakukan alam dengan bersahabat dan bertanggungjawab. Pemikiran Nasr ini, yang dicetuskan pada akhir dekade 60-an, tidak saja mempunyai relevansi bagi masyarakat Barat, tapi juga untuk negara-negara dunia ketiga, seperti Indonesia, yang waktu itu, sedang mengambil ancang-ancang untuk menggenjot pembangunannya.

Periode 70-an, nampaknya tema pemikiran Nasr masih merupakan kelanjutan dekade 60-an. Namun, ada perkembangan baru yang menarik yaitu ia mulai bicara tentang sufisme dan filsafat Islam. Tentang sufisme, ia menulis "*Sufi Essays*" (1972). Latar belakang dituliskannya buku ini berangkat dari kenyataan banyaknya masyarakat Barat yang gandrung dengan kehidupan spiritual, namun mereka banyak yang terperangkap dalam *pseudo-spiritual* dan kultus-kultus yang sebenarnya hanya menghasilkan kedamaian semu. Dalam buku ini, Nasr melakukan pengkajian yang cukup menyentuh dasar dan lengkap tentang tasawuf dari akar sejarahnya. Begitu juga Nasr memberikan alternatif bagaimana sufisme harus dan dapat dipraktekkan dalam kehidupan modern sekarang. Buku yang materinya cukup berbobot ini disajikan secara sederhana, sehingga mudah dipahami oleh berbagai kalangan dan tingkatan intelektual, sehingga diharapkan menjadi kunci untuk membuka sejumlah pintu menuju gudang perbendaharaan tasawuf sejak dulu hingga sekarang, dan dapat dijadikan alternatif spiritual manusia modern.

Adapun buku "*Islam and the Plight Modern Man*" (1976), merupakan penjelasan lebih mendalam dari "*Man and Nature*". Namun demikian, dalam buku ini, Nasr lebih mempertajam kritiknya terhadap peradaban modern, serta masalah-masalah yang dihadapi oleh pemikiran modernis Muslim. Dalam buku ini pula, Nasr telah menguraikan teorinya tentang *centre* atau *axis*, dan *peripheri* atau *rim*. Sedangkan tentang sains Islam yang ditulis pada periode 70-an ini, ada dua buku; "*Islamic Science: An Illustrated Study*" (terbit 1976), dan "*Annotated Bibliography of Islamic Science*", ditulis sampai tiga volume. Vol. I terbit pada tahun 1975, Vol. II terbit 1978, dan Vol. III terbit 1991. Secara umum kedua buku ini melancarkan penolakan terhadap tuduhan bahwa Islam hanya mewarisi ilmu dan kebudayaan dari bangsa-bangsa sebelumnya tanpa memiliki originalitas. Menurut Nasr, gagasan-gagasan dari berbagai sumber yang diserap Muslimin yang walaupun asing secara historis namun berkaitan dengannya. Dengan kata lain sepanjang sejarah mereka selalu mengekspresikan kesatuan alam. Dengan demikian mereka berada dalam konformitas dengan semangat Islam.

Sedangkan tentang filsafat ia menulis "*Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*" (1978). Dalam buku ini, sekalipun sifatnya studi tokoh, namun Nasr mampu memperlihatkan karakteristik filsafat yang dikembangkan oleh filosof Muslim yang selalu bersumber pada wahyu. Ia memperkenalkan filsafat Mulla Sadra, yang dalam pandangan Nasr, dianggap sebagai tokoh penyambung filsafat Islam sepeninggal Ibn Rusyd. Buku ini

sekaligus sebagai jawaban atas tuduhan bahwa filsafat Islam telah berakhir sepeninggal Ibn Rusyd.

Periode 80-an, ada tiga tema menarik yang dikembangkan Nasr. *Pertama*, tentang pemikiran Islam, *kedua*, penjelasan secara terperinci tentang istilah “*Islam Tradisional*”, dan *ketiga*, tentang peradaban.

Tentang yang *pertama*, ia menulis “*Islamic Life and Thought*” (1981). Dalam buku ini, Nasr mengedepankan pendekatan sejarah (*historical approach*) dalam membahas konfrontasi Islam dengan Barat. Ia melihat, konfrontasi Islam dengan dengan Barat, dalam tingkat yang jauh lebih dahsyat, terjadi pada abad 19. Ketika itu, Barat secara material jauh lebih perkasa dibandingkan dengan dunia Islam, dan Barat, baik secara politik dan ekonomi, mempunyai minat yang tinggi untuk menaklukkan dunia Islam. Serangan Barat atas dunia Islam didukung oleh kelemahan internal di kebanyakan wilayah Islam. Makanya, dari sini Nasr mengembangkan kritiknya kepada pemikir modernis Islam yang kebarat-baratan, seperti Jamal al-Din al-Afghani (m. 1897), Muhammad Abduh (m. 1905), Ahmad Khan (m. 1898), dan Amir Ali (m. 1928).

Dalam pandangan Nasr, tokoh-tokoh ini adalah penyebar Westernisme dan sekularisme di dunia Muslim. Mereka adalah orang-orang yang mengecilkan atau bahkan menolak unsur-unsur ajaran atau warisan Islam yang mereka pandang tidak sesuai dengan pemikiran dan perkembangan modern. Amir Ali, misalnya, merasa malu atas konsep Islam tentang wanita, semata-mata karena tidak sesuai dengan konsep Barat.

Pada bagian lain, Nasr menganalisis sebab-sebab kemunduran Islam. Menurut Nasr, kemunduran umat Islam karena penghancuran tasawuf dan tarekat sufi oleh gerakan-gerakan rasionalisme puritan, seperti gerakan Wahhabi di Arabia dan Ahli Hadis di India.⁸² Di sini Nasr berbeda pendapat dengan pembaru Islam lainnya, yang justru menganggap tasawuf dan tarekat sebagai penyebab kemunduran kaum Muslim. Nasr berpandangan amat positif tentang peranan sufisme dalam sejarah Islam. Menurutnya, Sufisme tidak bisa dijadikan kambing hitam atas segala masalah yang dihadapi kaum Muslim. Dia juga menyesalkan sikap Muslimin yang kebarat-baratan yang beranggapan, penerimaan Sufisme merupakan hasil dari konspirasi kolonialisme Eropa. Padahal, menurut Nasr, dengan menolak Sufisme dan mengkambinghitamkannya sebagai penyebab kemunduran Islam, Islam direduksi sampai hanya tinggal doktrin Fiqh kaku, yang pada gilirannya juga tidak berdaya menghadapi serangan bertubi-tubi tradisionisme Barat.⁸³

Penjelasan secara rinci tentang “*Islam Tradisional*” dan konfrontasinya dengan dunia modern, Nasr menulisnya dalam dua buku “*Knowlegde and the Sacred*” (1981) dan “*Traditional Islam in the Modern Word*” (1987). Dalam buku ini, Nasr menjelaskan apa itu Islam tradisional dan bagaimana pertentangannya dengan dunia modern. Dalam buku yang tersebut terakhir, Nasr lebih berkonsentrasi pada kontras antara Islam tradisional dengan manifestasi revivalis dan fundamentalisnya, sekaligus berurusan dengan isu-isu signifikan bagi dunia Islam dan pemahaman Barat tentang Islam. Karya ini dimulai dari pengkajian

⁸² Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, (London: Alien and Unwin, 1981), h. 12.

⁸³ Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (London: Allen and Unwin, 1981), h. 12.

faset-faset dasar tradisi Islam, kemudian dilanjutkan dengan konfrontasi dan ketegangan antara Islam tradisional dengan modernisme. Di bagian penutup buku ini, Nasr menyajikan sebuah bahasan tentang kecenderungan-kecenderungan masa kini di dunia Islam dan bagaimana arah gejala ini berkembang di masa depan.

Penulisan buku ini dimotivasi oleh banyaknya orientalis yang mengkaji Islam, namun seringkali melakukan reduksi terhadap ajaran-ajaran Islam, khususnya Islam tradisional. Untuk itu perlu ditampilkan prinsip-prinsip Islam tradisional dari sumber pertama, bukan melalui tulisan tangan kedua seperti orientalis.

Tentang seni Islam, Nasr menulis dua buku, "*Philosophy, Literature, and Fine Art*" (1987) dan "*Islamic Art and Spirituality*" (1987). Dalam kedua buku ini, Nasr ingin memperkenalkan bahwa seni dalam Islam berdasarkan gagasan tentang tauhid, yang menjadi inti dari wahyu Islam. Nasr mengungkapkan bahwa seni merupakan "*theologi yang diam*" yang mencerminkan kedalaman kesadaran keagamaan seseorang, dan karenanya bersifat abstrak. Dalam menjelajahi kaligrafi, seni lukis, arsitektur, sastra dan seni plastis, Nasr menembus dimensi batin Islam dan menunjukkan betapa seni Islam memainkan peran penting dalam masyarakat manusia, suatu peran yang membangkitkan dzikir dan tafakur tentang Tuhan.

Periode terakhir (90-an), karya yang terpenting adalah usahanya untuk mengadakan titik temu agama-agama. Ia menulis "*Religion and Religions: The Challenge of Living in a Multireligious World*" (1991). Buku ini sebenarnya merupakan pemikiran Nasr yang lebih sistematis dan sebagai kelanjutan pemikiran yang telah dikemukakan sebelumnya dalam rangka mencari titik temu agama-agama. Pemikiran seperti ini telah ditulis Nasr sebagai salah satu sub bab buku "*Sufi Essays*" dan tulisannya dalam "*Philosophia Perennis and Study of Religion*" (1984).

Tulisannya yang lain dalam dekade ini adalah tentang kebutuhan akan ilmu pengetahuan suci (*Sacred Science*)⁸⁴ dan sejarah filsafat Islam. Tulisan dengan judul "*The Young Muslim's Guide to the Modern World*" (1994), diperuntukkan sebagai pembimbing generasi muda Islam dalam memasuki dunia modern. Dalam buku ini, Nasr memperkenalkan kepada generasi muda Islam tentang warisan pemikiran klasik Islam dan karakteristik dunia modern.

Dari seluruh uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran Nasr secara garis besar berkisar pada bidang sains Islam, filsafat, sufisme, pemikiran Islam, dan krisis-krisis yang dialami dunia modern. Pemikiran Nasr sebagaimana tergambar di atas, mengalami perkembangan dalam setiap dekade. Sehingga, tema pemikiran yang dikembangkan sejak dekade 60-an sampai 90-an, selalu mengalami kemajuan dan kematangan.

Sampai di sini, pemikiran Nasr belum berakhir. Nampaknya akan terus berkembang dan akan semakin komprehensif. Sambutan baik terhadap pemikiran Nasr di berbagai negara, akan semakin memperkuat relevansi pemikiran Nasr.

⁸⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, Albany, State University of New York Press, 1993, dan *In Quest of the Sacred Science*, (Albany: State University of New York Press, 1993), h. 89.

E. Identifikasi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Menyimak pemikirannya tentang konformitas Islam dengan dunia modern, Azra memasukkan Nasr ke dalam kelompok pemikir *Neo-Modernis*. Sebagai pemikir yang bercirikan Neo-modernis, ia yakin Islam dengan watak universal dan perennialnya akan mampu menjawab tantangan dan krisis dunia modern. Dalam kerangka neo-modernis Islam, ia adalah pengkritik tajam Barat, sementara berusaha menggali dan membangkitkan warisan pemikiran Islam.⁸⁵

Tetapi pada saat yang sama, Nasr dengan penuh semangat mengkritik pemikir-pemikir modernis Islam seperti Afghani, Abduh, Ahmad Khan, dan Amir Ali. Baginya, tokoh-tokoh ini adalah corong penyebar Westernisme dan sekulerisme. Memandang kritiknya terhadap modernis Islam tersebut, Nasr boleh jadi merupakan pemikir "*pasca-modernis*". Pasca-modernisme Nasr mengambil bentuk kembali kepada Islam "*Tradisonal*".

Pada sisi lain Nasr juga dapat dimasukkan ke dalam kelompok "*neo-tradisionalis*". Neo-tradisionalismenya dapat dilihat dari pemikirannya tentang Tradisionalisme Islam dan juga dilihat dari keyakinannya mengenai kemampuan Islam menjawab tantangan dunia modern. Ia memikirkan tradisi pemikiran Islam klasik, dan meramu atau memperbaiki seperlunya, sehingga aktual bagi dunia modern.

Lebih dari itu, Nasr dapat dikatakan sebagai seorang "*neo-sufisme*", yang menerima pluralisme dan perennialisme dalam kehidupan keagamaan. Neo-sufisme Nasr adalah tasawuf yang menekankan aktivisme tasawuf yang tidak mengakibatkan pengamalannya mengasingkan diri dari kehidupan dunia, tetapi sebaliknya melakukan *inner detachment* (pendakian ke dalam) untuk mencapai realisasi spiritual yang lebih maksimal dan mendalam.⁸⁶

Dari seluruh uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa: (1) munculnya pembaruan pemikiran Islam Nasr dilatarbelakangi oleh:

Pertama, krisis dunia modern, *kedua*, hasil studinya di Amerika yang menekuni bidang sejarah dan filsafat Islam, *ketiga*, warisan (Iran); dan *keempat*, pengaruh -pemikir tradisional sebelumnya. (2) Dua metode berpikir yang digunakan Nasr adalah metode historis dan metode komparatif. (3) Perhatian utama pembaruan pemikiran Islam Nasr pada bidang filsafat, sains, dan sufisme. Kalau pun ia berbicara soal-soal seperti politik, ekonomi, sosial, dan lainnya itu hanya karena untuk mempertegas sosok pemikirannya. Sufisme, tampaknya, telah menjadi bagian integral dalam segala aspek pemikiran Nasr.

F. Humanisme dan Perkembangannya

⁸⁵ Azyumardi Azra, *Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr*, dalam *Seminar Sehari: Spiritualitas, Krisis Dunia Modern, dan Agama Masa Depan*, (Jakarta: Paramadina, 1993), h. 35.

⁸⁶ *Ibid*, Azyumardi Azra, *Memperkenalkan Pemikiran*, h. 35.

1. Definisi Humanisme

Secara etimologis istilah *isme* merupakan aliran yang menyangkut manusia.⁸⁷ Karena itu, humanisme adalah aliran yang berkaitan dengan manusia. Secara luas konsep tentang humanisme ingin menempatkan manusia sebagai pusat eksistensi, akan tetapi dalam perkembangannya dipengaruhi oleh kultur tertentu. Dalam konsep humanisme, manusia ditempatkan sebagai pusat. Diantara makhluk ciptaan lain, humanisme mengagungkan manusia. Karena itu, muncul istilah *antroposentrisme*. Antroposentrisme menjadikan manusia sebagai pusat.

Kata humanisme adalah salah satu istilah dalam sejarah intelektual yang sering digunakan dalam berbagai bidang, khususnya filsafat, pendidikan dan literature. Kenyataan ini menjelaskan berbagai macam makna yang dimiliki oleh, atau diberikan kepada istilah ini. Meskipun berbagai pandangan mengenai humanisme memang memiliki unsur-unsur kesamaan, yang berkaitan dengan konsern dan nilai-nilai kemanusiaan, dan yang biasanya dimaksudkan untuk mengangkat harkat dan martabat manusia. Akan tetapi makna-makna yang diberikan istilah ini juga memiliki nuansa yang sangat berbeda, tergantung pada kepentingan dan proyek-proyek yang direncanakan dan diajukan. Contoh dalam bidang tertentu seperti filsafat, konsep "humanisme" mengalami perubahan makna ketika dipakai oleh para filsuf dalam periode historis yang berbeda.⁸⁸

Humanisme sebagai gerakan kemanusiaan telah mengalami proses penafsiran dan penurunan kata yang panjang. Oleh karena itu, disini akan kita telusuri makna tersebut dalam perpektif etimologi, historis dan terminologi. Secara etimologi kata humanisme sebagaimana disebutkan oleh Tony Davis, "*The root word is, quite literally, humble (humilis), from the latin humus, earth or ground, hence homo, earth-being, and humanus, earthy, human. The contrast, from the outse, is with other earth-creatures (animal, plants), and with another order of beings, the sky-dwellers or gods (dues/divivus, divivus)*".⁸⁹

Secara terminologi, dalam filsafat, istilah humanisme mengacu pada serangkaian konsep yang saling terkait tentang alam, mendefinisikan karakteristik, pendidikan dan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam satu arti humanisme adalah suatu sistem filsafat yang koheren dan telah dikenal tentang kemajuan substantif, pendidikan, estetika, etika dan hak politik. Dalam

⁸⁷ Sufiks -isme berasal dari Yunani -ismos, Latin -ismus, Perancis Kuna -isme, dan Inggris -ism. Akhiran ini menandakan suatu faham atau ajaran atau kepercayaan. Faham merupakan akar yang dapat membentuk pola pikir manusia, cara berpikir dan beraktivitasnya manusia akan dipengaruhi oleh faham yang dianutnya. Faham sering disebut juga dengan istilah "ism" atau "isme" lihat Alwi, Hasan *et al.*, *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta, 2003, h. 237

⁸⁸ Thomas Hidy Tjaya, *Humanisme dan Skolastisime; sebuah debat*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet 5, 2008), h. 17.

⁸⁹ Akar kata ini, secara harfiah senada dengan kata "humilis" yang berarti kesederhanaan dan kerendahan hati (kesahajaan), dari bahasa latin "humus" yang berarti tanah atau bumi. Dari situ muncul kata homo yang berarti manusia (makhluk bumi) dan humanus yang lebih menunjukkan sifat "membumi" dan "manusiawi". Lawan dari pemaknaan istilah itu, pada awalnya adalah makhluk ciptaan lainnya yang bukan manusia (binatang-binatang dan tumbuh-tumbuhan) dan termasuk pula tatanan segala yang ada, makhluk luar angkasa dan dewa-dewa". Tony Davies, *Humanism*, (London: Routledge, 1997), h. 125-126.

pengertian lain humanisme lebih dipahami sebagai metode dan serangkaian pertanyaan yang bebas, terkait dengan sifat dan karakter kemanusiaan seseorang.⁹⁰

Secara historis, singkatnya humanisme berarti suatu gerakan intelektual dan kesusastraan yang pertama kali muncul di Italia pada paruh kedua abad ke-14 masehi.⁹¹ Ia lahir pada zaman Renaissance, yang terinspirasi oleh Paideia⁹² Yunani klasik. Kata Renaissance berarti kelahiran kembali, maksudnya usaha untuk menghidupkan kembali kebudayaan klasik (Yunani-Romawi).⁹³ Setelah itu modernisasi bergulir, melingkupi segala segi kehidupan, diantaranya adalah dalam ranah intelektual. Sehingga melahirkan pencerahan intelektual dengan semboyan "*sapere aude*" beranilah memakai nalarmu. Tuntutannya adalah agar manusia berani berpikir dan tidak pernah percaya pada sesuatu yang irasional. Masa ini dipengaruhi oleh empirisisme⁹⁴ dan rasionalisme (sikap yang mengukur segala kepercayaan kepada nalar).⁹⁵

Ketika rasionalisme diarahkan pada agama, ia menuntut segala hal metafisik harus hilang dan dapat dinalar, akhirnya agama direduksi menjadi ajaran moralitas, untuk membuat manusia menjadi beradab. Maka mulailah timbul benih-benih ateisme. Pada giliran selanjutnya timbul keyakinan khas, yakni "kepercayaan akan kemajuan dan kepercayaan bahwa umat manusia akan maju karena kemajuan ilmu pengetahuan".⁹⁶

Itulah definisi humanisme, dari ketiga definisi diatas terlihat bahwa manusia menjadi isu sentral dalam humanisme. Dan bahkan pada akhirnya manusia betul-betul menjadi prioritas utama. Sehingga agama pun tereduksi karenanya.

2. Macam-macam Humanisme

⁹⁰ "The philosophical term humanism refers to a series of interrelated concepts about the nature, defining characteristics, powers, educations and values of human persons. In one sense humanism is a coherent and recognizable philosophical system that advances substantive, educational, esthetic, ethical and political claims. In another sense humanism is understood more as method and series of loosely connected questions about the nature and character of human persons". Edward Craig, *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*, Routledge, h. 365.

⁹¹ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia melalui Filsafat*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet 1, oktober 2000), h. 25.

⁹² Suatu sistem pendidikan Yunani klasik yang dimaksudkan untuk menerjemahkan visi tentang manusia ideal yang bertolak dari pandangan yang semata kodrati tentang manusia. Pada abad pertengahan, perpektif tersebut mendapat pembaruan dari paham Kristiani, terutama sejak St. Agustinus yang memandang manusia tidak sekedar makhluk kodrati, tetapi juga makhluk adikrodati, imanen, dan transenden. Dengan demikian, gagasan humanisme klasik tidak ditinggalkan, tapi diusung ke tataran transenden. Manusia pun dipandang tidak sekedar *faber mundi* (pekerja atau pencipta dunianya sendiri), tetapi lebih merupakan *the image of god* (citra Tuhan atau makhluk ilahi). (Patrick J. Aspell, *Medieval Western Philosophy: The European Emergence*, (Washington DC: The Council for Research in Values and Philosophy, 1999), h. 31.

⁹³ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-15, 1998), h. 44.

⁹⁴ "Suatu doktrin bahwa sumber seluruh pengetahuan harus dicari dalam pengalaman", Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT. Gramedia Pusaka Utama, Cet-4, September 2005), h. 197.

⁹⁵ Franz Magnis-Suseno, *Menalar Tuhan*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-7, 2006), h. 51-52.

⁹⁶ *Ibid*, h. 53.

Berdasarkan pada tingkat sejarahnya, secara umum istilah humanisme dapat dibagi menjadi lima macam⁹⁷. *Pertama*, Humanisme Klasik, *kedua*, Humanisme Renaissance, *ketiga*, Humanisme Sekular, *keempat*, Humanisme Atheis, dan *kelima*, Humanisme Teistik.

Pertama, Humanisme Klasik, pada masa ini ada dua kekuatan besar, yaitu Yunani klasik dan Kristiani. Diantara filosof yang berperan dalam Yunani klasik adalah Anaximenes⁹⁸, Heraklitos⁹⁹ dan akhirnya dimatangkan pikirannya pada masa Sokrates.¹⁰⁰ Pada masa ini terjadi peralihan dari pemikiran kosmologi menuju antroposentris. Sedangkan dari Kristiani diantaranya pelopornya adalah St. Agustinus¹⁰¹ dan Thomas Aquinas.¹⁰² Mereka membawa ajaran baru yang melihat manusia sebagai makhluk kodrati dan adikodrati, sehingga memicu perseteruan antara kedua kekuatan tersebut.

Kedua, Humanisme Renaissance, Inilah yang disebut zaman Renaissance. Kata Renaissance berarti kelahiran kembali, maksudnya usaha untuk menghidupkan kembali

⁹⁷ Karena luasnya topik cakupan pembahasan maka penulis membatasi penulisan hanya pada pembahasan mengenai konsep humanisme yang ada. Lihat K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-15, 1998), h. 44 dan Zainal Abidin, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia melalui Filsafat*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet 1, oktober 2000), h. 25.

⁹⁸ Menurutnya, tubuh adalah mikrokosmos (dunia kecil) dan seakan-akan mencerminkan jagad raya yang adalah makrokosmos. Ia memandang jiwa manusia bagaikan udara. Kata Anaximenes, "seperti jiwa menjamin tubuh kita, demikian pun udara melingkupi segala-galanya". George F. McLean dan Patrick J. Aspell, *Ancient Western Philosophy: The Hellenic Emergence*, (Washington D.C: The Council for Research in Values and Philosophy, 1997), h. 28.

⁹⁹ Menurut Heraklitos, alam semesta ini diatur oleh *logos* (rasio), yakni hukum yang menguasai segala-galanya. Manusia sebagai pribadi, terutama jiwanya, mengambil bagian dalam *logos*. *Logos* menurut dia sebagai yang bersifat Ilahi, tapi bukan Allah. Baginya ia harus disamakan dengan api, yang melebihi sifat material, karena ia mampu mengubah dan menghadirkan relitas yang berubah-ubah. Dalam kosmologinya ia menyatakan bahwa kosmos selalu berubah dari api menjadi air, lalu menjadi tanah kemudian menjadi api dan air lagi. Berdasarkan perpektif ini Heraklitos memandang bahwa jiwa manusia tetap dalam keadaan perubahan. Maka hidup dan mati menurutnya sama saja, yaitu berubah dengan esensi yang tetap, Lihat George F. McLean dan Patrick J. Aspell, *Ancient Western*, h. 51-54.

¹⁰⁰ Pendapatnya tentang manusia "tubuh dan jiwa sebagai dua sisi yang berbeda dari sifat manusia. Namun, ia menganggap jiwa sebagai unsur Ilahi yang membuat manusia seperti Dewa, dan sebagai kekuatan intelektual dan moral yang dapat mengatur dan tahu apa yang benar. Oleh karena itu, menurut Socrates, pelayanan jiwa terhadap Tuhan adalah nilai-nilai manusia yang paling tinggi. Dan Socrates juga berkeyakinan bahwa manusia adalah makhluk yang terus menerus mencari dirinya, pencarian itu akan terjadi dalam konteks sosial, maka dia harus hidup dengan orang lain untuk berdialog, ini terinspirasi dari tesisnya "*The unexamined life is the not worth living*" (hidup yang tidak dikaji adalah hidup yang tidak layak dihidupi), lihat George F. McLean dan Patrick J. Aspell, *Ancient Western*, h. 106-107.

¹⁰¹ Menurutnya, manusia adalah citra Tuhan, seperti tampak dalam ungkapannya yang terkenal tentang Allah dalam Confessionessnya, "telah kau ciptakan kami bagai diri-Mu sendiri, dan hati kami gelisah sampai ia beristirahat di dalam-Mu" (*Cor meum inquietus est donec requiscat in ate*). lihat George F. McLean dan Patrick J. Aspell, *Ancient Western*, h. 9.

¹⁰² Dia merumuskan 5 argumen tentang eksistensi Tuhan. Yaitu, 1. Penggerak yang tidak digerakkan yaitu Tuhan. 2. Tidak ada sesuatu "disebabkan oleh dirinya sendiri", sehingga harus ada sebab pertama, yaitu Tuhan. 3. tentang ketergantungan yang mengharuskan adanya satu wujud wajib, yaitu Tuhan. 4. Argumen bahwa ada kesempurnaan diatas segalanya, yaitu Tuhan. 5. Argumen teleologis (rancangan alam). Jadi, harus ada yang mengarahkan segala sesuatu di dunia ini, yaitu Allah. (lihat Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, Alih bahasa: Zainul Am, Bandung, Mizan, Cet-11, Shafar 1428/Maret 2007, h. 277. Dalam Tsumma Teologia dia menyatakan bahwa daya rasio manusia menjadi tidak mungkin digunakan secara benar jika tanpa bimbingan dan diterangi oleh Rahmat Ilahi (daya iman). lihat Internet Encyclopedia of philosophy, <http://www.iep.utm.edu>

kebudayaan klasik (Yunani-Romawi).¹⁰³ Ada 3 aliran yang tumbuh, yaitu Neoplatonik,¹⁰⁴ Kristiani¹⁰⁵ dan Naturalis.¹⁰⁶

Ketiga, Humanisme Sekular, ia lahir sebagai implikasi dari abad pencerahan. Abad ini dikuasai oleh paham rasionalisme dan sentralitas subjek, sehingga Humanisme Sekular meyakini bahwa subjek itu mesti mewujudkan dan mengembangkan diri. Maka, filsafat pada masa ini justru bersifat antroposentris. Penyebab utama tidak lagi dicari dalam Tuhan atau Arche yang alamiah, melainkan dalam diri manusia sendiri. Manusia semakin menemukan kepastian dalam dirinya, bukan lagi dalam kuasa gereja, wahyu, agama atau tradisi. Subjek dan rasio menjadi sentral, terutama dalam filsafat Hegel.¹⁰⁷ Sedangkan posisi agama dapat dilihat dalam pemikiran Bertand Russell.

Keempat, Humanisme Ateistik. Aliran ini adalah implikasi dari munculnya modernitas di Eropa abad 17, yang terwarnai oleh paham Rasionalisme dan Empirisisme. Ketika paham tersebut diarahkan pada agama maka agama menjadi ajaran moralitas saja, disinilah benih Ateistik mulai muncul. Diantara tokohnya adalah Auguste Comte, Friedrich Nietzsche dan Sigmund Freud.¹⁰⁸

¹⁰³ *Ibid*, K. Bertens, *Ringkasan Sejarah*, h. 44.

¹⁰⁴ Herschel Baker menyatakan bahwa ini adalah hasil prakarsa Marsilio Ficino dan Giovanni Pico Della Mirandola. Ficino menyatakan bahwa manusia dengan kemampuan intelektualnya menempatkan dirinya pada martabat pertengahan antara Tuhan dan hewan, posisi ini menjadikan dia sebagai pusat semesta. Lebih jauh lagi dalam Theologia Platonica dia menyatakan bahwa manusia adalah wakil Tuhan. Sedangkan Pico dengan keyakinannya bahwa dengan jiwa rasional ditambah dengan kodrat ruhaniannya manusia selalu dapat memilih. Sehingga menurutnya kita bebas memilih untuk naik jenjang ke tahap ilahi, yaitu tahap malaikat, dengan merenungkan tentang Tuhan. Humanisme ini memberi tekanan pada pemahaman atas fisik untuk memahami wilayah ruhaniyah. Kesempurnaan fisik mencerminkan keluhuran budi dan ruhnya "*men sana in corpore sano*". (Dikutip dari Stefanus Junatan, *Humanisme Renaissance: Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan*, (Yogyakarta: Jalasutra, cet I, September 2008), h. 51-53.

¹⁰⁵ Istilah ini berhasil diwujudkan dengan baik oleh filsafat Erasmus, yaitu dengan mengkombinasikan antara ajaran Kristiani dan tradisi klasik. Erasmus menempatkan penekanan yang kuat tentang otonomi akal manusia dan pentingnya ajaran moral. Edward Craig, *Concise Routledge*, h.252. dan <http://www.iep.utm.edu>

¹⁰⁶ Aliran ini berpandangan bahwa rasionalitas alamiah manusia dapat menghasilkan perkembangan peradaban dan lepas dari penjara dan dogma agama. Salah satu tokohnya adalah Francis Bacon, menurutnya tujuan ilmu adalah penguasaan manusia terhadap alam, ilmu harus mempunyai kegunaan praktis dan menambah superioritas manusia terhadap alam semesta. Sembayannya yang terkenal adalah "*knowledge is power*". Dengan ilmu, manusia akan menundukkan alam. Ali maksum, *Pengantar Filsafat*, (Yogyakarta: Ar-ruzzmedia, Cet-2, Oktober 2009), h.121.

¹⁰⁷ Hegel tidak menganggap jiwa atau roh muncul dari alam yang tidak berjiwa, melainkan eksistensi terutama terdiri dari diri mereka sendiri, dan karenanya mereka sendiri merupakan subjek dari proses historis yang membentuk realitas. Ia berkata, "yang terbatas tidak memiliki keberadaan yang sejati", dan berkata, "yang nyata adalah rasional dan yang rasional adalah nyata". Bryan Magee, *The story of Philosophy*, (Dorling Kindersley Publishers Ltd, 2001), h.159 dan 163.

¹⁰⁸ Comte telah menciptakan agama tanpa percaya pada Tuhan. Manusia dapat sepenuhnya memuaskan selera religiusnya dengan mengarahkan pikiran, perasaan, dan perbuatannya menuju humanitasnya sendiri. Berkaitan dengan agama humanitas ini, Comte berkata, "sementara protestan dan mereka yang percaya kepada Tuhan selalu menyerang agama dengan nama Tuhan, kita harus membuang Tuhan, sekali dan selamanya, demi nama agama". Dan Nietzsche menyatakan bahwa Tuhan sudah mati, dengan pernyataannya, "si orang sinting, saya mencari Tuhan!, saya mencari Tuhan!, dimana Tuhan?, teriaknya. Aku akan mengatakan kita telah membunuhnya kalian dan saya. Kita semua adalah pembunuh-pembunuhnya, Tuhan telah mati! Tuhan telah mati! Dan kitalah yang telah membunuhnya". Sedangkan menurut Freud, agama tidak lebih dari suatu produk imajinasi. Realitas religius tidak lebih dari sesuatu yang berifat psikologis yang diproyeksikan ke dunia luar.

Kelima, Humanisme Teistik. Aliran ini lebih didominasi oleh aliran eksistensialisme, diantara tokohnya adalah Soren Kierkegaard,¹⁰⁹ Gabriel Marcel¹¹⁰ dan Merleau Ponty.¹¹¹

Jadi, melihat macam-macam Humanisme diatas, ternyata paham Humanisme mengalami perkembangan dan perubahan. Sehingga terbentuk bermacam-macam aliran dengan tehnik yang beraneka ragam pula. Dari masing-masing klasifikasi yang ada proyek dan sentralnya masih sama, yaitu mengutamakan nilai harkat manusia.

3. Humanisme dalam Prespektif Maslahat (manfaat)

Dalam Islam terdapat istilah terhadap usaha yang menekankan dan menunjukkan keadaan yang mengandung kebajikan atau terhindar dari bahaya atau yang disebut dengan masalah. Masalah dalam Islam bertujuan untuk kembali kepada tegaknya kehidupan manusia serta kesempurnaan hidupnya dan tercapai apa yang dikehendaki. Dalam pembahasan ini akan ditelusuri tentang maslahat dalam perpekstif Humanisme, yaitu dengan menelaah beberapa aliran filsafat. Ada 3 aliran yang menjadi acuan dalam pembahasan ini. Yaitu Komunisme, Pragmatisme dan Eksistensialisme. Sebagaimana yang disebutkan oleh Paul Edward dalam *Encyclopedia of Philoshopy*, bahwa ketiga aliran tersebut terbentuk berdasarkan paham Humanisme.¹¹²

a. Eksistensialisme

Baginya, Tuhan merupakan ciptaan kekuatan psike yang terdapat dalam diri manusia. (Dikutip dari Darius Djehaneh, *Humanisme Ateistik*, h. 113, 129 dan 132.)

¹⁰⁹ Menurutnya eksistensi manusia memiliki 3 tahap, yaitu estetis, etis dan religius. Pada tahap estetis manusia sepenuhnya diarahkan untuk mendapatkan kesenangan. Manusia estetis adalah manusia yang hidup tanpa jiwa, tidak punya aktor dan isi dalam jiwanya. Tahap kedua adalah etis, disini semacam ada pertobatan, disini individu mulai menerima kebajikan moral dan memilih untuk mengikatkan dirinya serta menghayati nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Tahap ketiga adalah religius, pada tahap ini manusia meleburkan diri dalam realitas Tuhan, ia membuang nilai-nilai kemanusiaan dan berjalan mengikuti jalan Tuhan. lihat *Ibid*, Ali maksum, *Pengantar filsafat*, , h. 151-153.

¹¹⁰ Ia mengaitkan antara mempunyai dan ada dengan tubuh. Saya mempunyai tubuhku atau saya ada adalah tubuh? Kalu saya katakan bahwa saya mempunyai tubuhku, saya terbentur pada pelbagai kesulitan. Tubuhku bagi saya bukan objek. Bukan salah satu atau sembarang tubuh. Demikian arti tubuh bagi ilmu pengetahuan, sebagai sistem fisis kimiawi yang ditentukan oleh sejumlah hukum alam. K. Bertens, *Filsafat Barat Kontempore*, Prancis, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, Cet-4, 2006), h. 80.

¹¹¹ Dia terkenal dengan ciri khas filsafat ambiguitas. Salah satu tema filsafatnya adalah tentang persepsi, menurut dia persepsi adalah jalan masuk ke dalam kebenaran, karena itu persepsi mempunyai prioritas terhadap rasio. Adanya persepsi membuktikan bahwa kita berakar dalam dunia, manusia sebagai benda berada di dunia dan persepsi sebagai relasi kita dengan dunia. Kaitannya dengan tubuh, persepsi berlangsung dalam dan melalui tubuh. Ponty berkata, "tubuh yang mengetahui lebih banyak tentang dunia daripada kita sendiri". Tubuh bagi Ponty adalah subjek persepsi, inilah pandangan yang terkenal dari Merleau Ponty tentang "tubuh-subjek". (Lihat K. Bertens, *Filsafat Barat*, h. 152-153)

¹¹² Dikutip dari Musa Musawir (Alumnus Hauzah Ilmiah Qom, Republik Islam Iran, saat ini (tahun 2007) aktif di IRIB Islamic Rep. of Iran Broadcasting, Humanisme, PDF, <http://www.Islamalternatif.net>

Secara harfiah kata Eksistensialisme berasal dari bahasa Inggris *existence*, dari bahasa Latin *Existere* yang berarti muncul, ada, timbul atau memiliki keberadaan aktual. Jadi, kata Eksistensialisme adalah gabungan dari *ex*: keluar, dan *sistere*: tampil, muncul.¹¹³

Aliran Eksistensialisme dipelopori oleh Soren Kierkegaard, banyak yang sejalan dengannya sampai tahap dia memasukkan unsur Tuhan di dalamnya. Dalam Eksistensialisme terdapat dua tradisi, yaitu Eksistensialisme Kristiani dan Eksistensialisme Humanis.¹¹⁴ Kita bahas disini dari sosok yang membuat paham Eksistensialisme menjadi terkenal ke seluruh dunia, yaitu Jean Paul Sartre.¹¹⁵

Eksistensialisme adalah aliran yang menekankan eksistensi. Sebagaimana pendapat Sartre bahwa Eksistensi mendahului esensi, "*Existence Precedes Essence*".¹¹⁶ Oleh karena itu, mereka menyibukkan diri dengan pemikiran tentang eksistensi. Dengan mencari cara berada dan eksis yang sesuai, esensia pun akan ikut terpengaruhi. Dengan pengolahan eksistensi secara tepat, segala yang ada bukan hanya berada, tetapi berada dalam keadaan optimal. Untuk manusia bisa menjadi berada dan eksis dalam kondisi ideal sesuai dengan kemungkinan yang dapat dicapai. Dalam kerangka pemikiran seperti itu, menurut kaum eksistensialis, hidup ini terbuka. Nilai hidup yang paling tinggi adalah kemerdekaan. Segala yang menghambat kemerdekaan harus dilawan.¹¹⁷

Sumbangan pribadi Sartre yang paling penting dan yang menyebabkan filsafatnya sangat terkenal adalah tentang kebebasan individu. Di dunia tak bertuhan katanya, kita tidak mempunyai kemungkinan lain kecuali memilih, dan serentak menciptakan nilai-nilai kita sendiri. Namun, dengan demikian sebenarnya kita menetapkan aturan dasar bagi kehidupan kita. Dan dengan demikian pula, kita menentukan ke arah mana kepribadian kita sendiri akan berkembang, kita menciptakan diri kita sendiri. Menurutnya tiap orang memiliki kebebasan penuh untuk memilih hendak menjadi apa dirinya, dan hidup sepenuhnya berarti membuat pilihan tersebut, dan kemudian hidup sesuai pilihan yang dibuatnya, dengan kata lain komitmen.¹¹⁸

Berdasarkan norma kemerdekaan mereka berbuat apa saja yang dianggap mendukung penyelesaian hidup. Tanpa memperdulikan segala peraturan dan hukum. Sebagai ganti mereka bertanggung jawab pribadi dan siap menanggung segala konsekuensi. Satu-satunya hal yang diperhatikan adalah situasi. Dalam menghadapi problem, apa yang baik menurut pertimbangan dan tanggung jawab pribadi seharusnya dilakukan dalam situasi itu. Yang baik

¹¹³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, h. 183.

¹¹⁴ Bryan Magee, *The story of Philosophy*, Alih bahasa: Marcus Widodo dan Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, Cet-5, 2008), h. 209.

¹¹⁵ *Ibid*, h. 213.

¹¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, (New York: Routledge Routledge Taylor and Francis Group, Cet-7, 2000), h. 631.

¹¹⁷ *Ibid*, Ali maksum, *pengantar filsafat*, h. 364.

¹¹⁸ *Ibid*, Bryan Magee, *The story of Philosophy*, h. 217.

adalah menurut pertimbangan norma mereka, bukan berdasarkan perkara dan norma masyarakat, negara atau agama.¹¹⁹

Jadi, dengan melihat beberapa pokok pikiran dari aliran eksistensialisme ini, kita dapat simpulkan bahwa masalah menurut aliran ini adalah kemerdekaan dan kebebasan individu, itulah tujuan yang diperjuangkan dalam hidup. Walaupun harus melanggar norma-norma yang ada.

b. Pragmatisme

Istilah pragmatisme berasal dari kata Yunani "*(pragma) phi ro alpha gamma mu alpha*", yang berarti tindakan atau perbuatan. Istilah ini pertama kali diperkenalkan dalam bidang filsafat oleh Mr. Charles Peirce pada tahun 1878, lewat artikelnya yang berjudul "*How to make Our ideas clear*", pada bulan Januari dalam acara "*Popular Science Monthly*".¹²⁰ Sedangkan -isme adalah akhiran yang menandakan suatu faham atau ajaran atau kepercayaan¹²¹. Dengan demikian pragmatisme adalah ajaran yang menekankan bahwa pemikiran itu menuruti tindakan. Kriteria kebenarannya faedah atau manfaat. Suatu teori atau hipotesis dianggap oleh pragmatisme benar apabila membawa suatu hasil.¹²²

Bryan Magee menyebutkan bahwa Pragmatisme adalah suatu teori yang menyatakan bahwa suatu pernyataan adalah benar bila pernyataan itu memenuhi tugasnya, yakni secara akurat mendeskripsikan situasi, mendorong kita untuk mengantisipasi secara tepat, dan selaras dengan pernyataan-pernyataan lain yang sudah teruji dan sebagainya.¹²³

Paham Pragmatisme lahir di Amerika pada awal abad ke-20 di tangan tiga pemikir ulung, Charles Sanders Peirce, William James dan John Dewey yang bersepakat bahwa akal harus diarahkan untuk bekerja, bukan sekedar menganalisa. Mereka menganggap pengetahuan sebagai alat untuk melakukan sesuatu yang produktif. Bagi mereka, kebenaran suatu pemikiran adalah apabila ia berhasil membuktikan kegunaan dan manfaatnya yang diuji melalui pengalaman.¹²⁴

Dalam mengambil tindakan menurut kaum Pragmatis ada dua hal penting. *Pertama*, ide atau keyakinan yang mendasari keputusan yang harus diambil untuk melakukan tindakan tertentu. *Kedua*, tujuan dari tindakan itu sendiri. Keduanya tidak dapat dipisahkan dan merupakan metode bertindak yang pragmatis. Selanjutnya untuk merealisasikan ide tersebut akan dilakukan tindakan tertentu sebagai realisasi ide tadi. Jadi tindakan tidak dapat dilepaskan dari tujuan tertentu, dan tujuan adalah konsekwensi praktis dari adanya tindakan

¹¹⁹ *Ibid*, Ali maksum, *Pengantar Filsafat*, h. 365.

¹²⁰ William James, *Pragmatism*, (The Echo Library, 2009), h. 23, lihat juga John Lacks dan Roberts B Talisse, *American philosophy: An Encyclopedia*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2008), h. 9.

¹²¹ <http://id.wikipedia.org/wiki/-isme>

¹²² *Ibid*, Ali maksum, *Pengantar Filsafat*, h. 370.

¹²³ *Ibid*, Bryan Magee, *The story of Philosophy*, h. 230.

¹²⁴ Ismail Asy Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat*, Alih bahasa: Shofiyullah Mukhlas, (Jakarta Timur: Pustaka Al Kautsar Grup, Cet-1, April 2005), h. 184.

itu. Dalam hal ini Pragmatisme adalah suatu metode untuk menentukan konsekuensi praktis dari suatu ide atau tindakan.¹²⁵

Aliran pragmatis ini beranggapan bahwa segala kebenaran ialah apa yang membuktikan dirinya sebagai yang benar dengan memperhatikan kegunaannya secara praktis. Peirce berpendapat bahwa langkah untuk menjelaskan makna dari suatu pemikiran dapat dilakukan dengan melihat pengaruhnya dalam tataran praktis pada kehidupan manusia. Ia beranggapan bahwa susunan kalimat dan struktur bahasa yang menjadi dasar dari rencana suatu aksi (*plans of action*), begitu juga setiap pemikiran yang tidak dapat melahirkan nilai praktisnya di dunia realita maka pemikiran tersebut adalah pemikiran yang keliru atau tidak memiliki makna yang dapat dijadikan pedoman.¹²⁶

William James mengatakan bahwa keyakinan yang benar adalah keyakinan yang berujung pada keberhasilan di dunia. Oleh karena itu pemikiran dan keyakinan kita dimaksudkan sebagai sarana keberhasilan kita di dunia realitas. Menurutnya bukti kebenaran adalah keyakinan kita terhadap kebenaran tersebut lebih banyak daripada yang mengingkarinya dalam dunia nyata. Atas dasar itu hakekat kebenaran terletak pada kemungkinan pemikiran tersebut untuk dijadikan sarana atau alat bagi langkah praktis dalam kehidupan nyata. Jadi, suatu perilaku manusia dianggap baik jika mampu mewujudkan manfaat bagi kehidupan manusia. Pengertian benar atau salah tergantung pada *cash-value* dalam kehidupan nyata. Tidak ada kebenaran dalam kebenaran kecuali jika hasil dan manfaatnya terlihat jelas dalam dunia realita.¹²⁷

Selanjutnya datang Dewey yang secara tegas mengatakan bahwa pemikiran tidak lain hanyalah perantara atau sarana yang mengabdikan pada realitas kehidupan. Suatu keyakinan dianggap benar jika ia mampu membawa pengaruh praktis pada kehidupan nyata. Pada kondisi itu maka suatu keyakinan akan memiliki *cash-value* seperti yang dikatakan James. Demikian tadi pemikiran dari ketiga tokoh pragmatis yang sepakat bahwa sesuatu dikatakan kebenaran jika terbukti pengaruhnya dapat disaksikan dalam tataran aplikatif. Dalam memberi patokan kebenaran Dewey mencantumkan ukuran yang sama dengan Peirce, yaitu bahwa suatu hipotesis itu benar bila bisa diterapkan dan dilaksanakan menurut tujuan kita. Dengan hati-hati dan teliti, ia menekankan sesuatu itu benar bila berguna.¹²⁸

Jadi, menurut aliran pragmatisme sesuatu dikatakan masalah apabila bernilai praktis. Dan itulah yang benar menurut mereka. Kalau sesuatu tidak dapat dibuktikan secara praktis berarti tidak benar dan bukan masalah.

c. Komunisme

Kata komunisme dalam bahasa Inggris adalah *Communism*, dan bahasa latinnya adalah *Communis*, yang berarti umum, sama, dan universal. Maksudnya adalah suatu struktur sosial

¹²⁵ *Ibid*, Ali maksum, *Pengantar Filsafat*, h. 372.

¹²⁶ *Ibid*, Ismail Asy Syarafa, *Ensiklopedi Filsafat*, h. 184.

¹²⁷ *Ibid*, h. 185.

¹²⁸ *Ibid*, Ali Maksum, *Pengantar filsafat*, h. 375.

dimana semuanya diurus bersama.¹²⁹ Ketika membahas Komunisme maka tidak akan lepas dari Marxisme yang merupakan peletak ide-ide dasar dari Komunisme.¹³⁰

Perlu diketahui bahwa istilah Marxisme tidak sama dengan Komunisme. Komunisme yang juga disebut dengan Komunisme Internasional adalah nama gerakan kaum komunis. Komunisme adalah gerakan dan kekuatan politik partai-partai yang sejak Revolusi Oktober 1917 di bawah pimpinan W.I. Lenin. Istilah Komunisme juga dipakai untuk ajaran Komunisme atau Marxisme-Leninisme yang merupakan ajaran atau ideologi resmi Komunisme. Jadi Marxisme menjadi salah satu komponen dalam sistem ideologis Komunisme. Kaum komunis memang selalu mengklaim monopoli atas interpretasi ajaran Marx, tentu dengan maksud untuk memperlihatkan diri sebagai pewaris sah ajaran Marx tersebut. Sebelum dimonopoli oleh Lenin, istilah Komunisme dipakai untuk cita-cita utopis masyarakat, dimana segala hak milik pribadi dihapus dan semuanya dimiliki bersama.¹³¹

Konsep perjuangan kelas Marx dapat dengan mudah ditelusuri dalam karyanya yang ditulis bersama Engels dengan judul *Manifesto Of Communist Party*. Marx berkata,

"The history of all hitherto existing society is the history of class struggles. Freeman and slave, patrician and plebeian, lord and serf, guild-master and journeyman, in a word, oppressor and oppressed, stood in constant opposition to one another, carried on an uninterrupted".¹³²

Dari pernyataan tersebut, tersirat beberapa pemikiran penting Marx dan Engels. *Pertama*, bahwa gagasan sentral dan yang ada dibalik pernyataan itu adalah fakta, bahwa sejarah umat manusia diwarnai oleh perjuangan atau pertarungan diantara kelompok-kelompok manusia. Dan dalam bentuknya yang transparan, perjuangan itu berbentuk perjuangan kelas. Menurut Marx bersifat permanen dan merupakan bagian inheren dalam kehidupan sosial. *Kedua*, pernyataan ini juga mengandung preposisi bahwa dalam sejarah perkembangan masyarakat selalu terdapat polarisasi. Suatu kelas selalu berada dalam posisi bertentangan dengan kelas-kelas lainnya. Dan kelas yang saling bertentangan ialah kaum penindas dan kaum yang tertindas. Marx berpendapat bahwa dalam proses perkembangannya, masyarakat akan mengalami perpecahan dan kemudian akan terbentuk dua blok kelas yang saling bertarung, kelas Borjuis Kapitalis dan kelas Proletariat.¹³³

Terlepas dari otoritarianisme serta bentuk-bentuk kekerasan lain dalam praktek pemerintahan di hampir semua Negara Marxisme /Komunisme, tujuan utama ajaran

¹²⁹ *Ibid*, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, h. 472.

¹³⁰ *Ibid*, Bryan Magee, *The story of Philosophy*, h.164.

¹³¹ Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, Cet-7, September 2005), h. 5.

¹³² "Sejarah dari semua masyarakat yang ada sampai saat ini merupakan cerita dari perjuangan kelas. Kebebasan dan perbudakan, bangsawan dan kampung, tuan dan pelayan, kepala serikat kerja dan para tukang, dengan kata lain, penekan dan yang ditekan, selalu berada pada posisi yang bertentangan satu dengan lainnya, dan berlangsung tanpa terputus" Karl Marx dan Friedrich Engels, *Manifesto of The Communist Party*, (New York: Cosimo Classis, 2009), h 39-40.

¹³³ Ahmad Suhelmi, *Pemikiran politik Barat: kajian sejarah perkembangan pemikiran Negara*, (Jakarta: Gema Insani Press, Cet-3, September 2007), h. 270.

Marxisme itu sendiri pada prinsipnya adalah mendudukkan manusia (masyarakat atau kaum buruh) pada pusat kehidupan. Paling tidak secara teoritis (masyarakat) manusia dijunjung tinggi martabat dan kemanusiaannya. Untuk mencapai tujuan itu, maka perlu diadakan perombakan sistem sosial secara besar-besaran (revolusi). Marxisme atau Komunisme menghendaki pemilikan bersama atas alat-alat produksi. Pemilikan bersama menurut paham ini mencegah timbulnya penindasan, ketidakadilan, alienasi, dan dehumanisasi, khususnya pada kelas buruh. Hanya dengan pemilikan bersama atas alat-alat produksi, keadilan dan kesejahteraan sosial akan tercapai. Pada gilirannya nanti segenap umat manusia "dimanusiakan".¹³⁴

Marx berpendapat bahwa "*Religion is opium*" yang berarti agama adalah candu. Terlepas dari perbedaan pendapat diantara pengikut Marxisme dalam menafsirkan perkataannya ini, yang penting adalah bahwa kata-kata Marx itu merupakan kritiknya terhadap agama. Istilah candu "*opium*" menunjukkan sinisme dan antipati Marx yang akut terhadap agama. Menyebut agama dengan candu mengandung arti bahwa agama tidak mendatangkan kebaikan dan hanya membawa petaka. Tuhan yang diajarkan agama hanya sebagai tempat pelarian, padahal semua persoalan harus bertolak dari dan untuk manusia. Agama tidak menjadikan manusia menjadi dirinya, tetapi sebaliknya menjadikan manusia terasing dari dirinya sendiri.¹³⁵

Sedangkan kaitan antara agama dan revolusi adalah bahwa agama dihasilkan dari adanya perbedaan kelas. Jadi selama perbedaan kelas itu ada, maka agama masih saja ada. Padahal agama menurut Marx adalah perangkat yang digunakan oleh penguasa untuk menjerat kaum proletar yang tertindas. Inilah hakekat pentingnya revolusi proletar, yaitu untuk menghilangkan perbedaan kelas. Dan seiring hilangnya perbedaan kelas maka akan hilang perangkatnya yaitu agama.¹³⁶

Melihat konsep Marxisme yang menjadi ide dasar dari Komunisme, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa nilai maslahat bagi mereka adalah keadilan dan kesejahteraan sosial. Yaitu keadilan dan kesejahteraan sosial yang dibangun diatas persamaan kelas dan penegasian agama. Dan dari ketiga aliran ini kita dapat tarik kesimpulan bahwa standar dalam menentukan maslahat dalam Humanisme adalah dengan pertimbangan akal dan realitas yang berbeda dan berubah. Dalam prespektif Humanisme sesuatu dianggap maslahat berdasarkan pada kepentingan manusia diantaranya adalah demi kesejahteraan sosial, kemerdekaan atau kebebasan individu dan segala yang bernilai praktis, sehingga manusia menjadi tujuan sentralnya. Kemudian dalam menetapkan maslahat tersebut mereka menggunakan akal dan standar realitas yang ada.

Dari Uraian di atas dapat diambil perbandingan bahwa konsep maslahat dalam Islam ditetapkan dengan akal atas bimbingan wahyu, sehingga akal tidak berdiri sendiri dan maslahat tersebut mencakup lima hal, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, harta dan

¹³⁴ *Ibid*, Zainal Abidin, *Filsafat Manusia*, h. 29.

¹³⁵ *Ibid*, Ahmad Suhelmi, *Pemikiran politik Barat*, h. 291-292.

¹³⁶ *Ibid*, h. 292.

keturunan. Sedangkan dalam perpektif Liberal masalah disepadankan dengan Humanisme dengan lebih mengedepankan nilai-nilai kemanusiaan dengan standar akal dan realitas.

Melihat perbedaan-perbedaan yang ada, apabila standarisasi masalah dikembalikan pada Al-Quran dan Sunnah, maka kelurusan hukum-hukum Islam akan terus terjaga. Sebaliknya jika dikembalikan pada selainnya, bahkan menegasikan norma serta aturan-aturan yang ada, selain hukum-hukum Islam yang akan rusak, maka justru akan mendatangkan kerusakan. Pembaharuan dalam Islam akan terus berjalan istiqomah dengan tetap menggunakan kaidah yang berlaku dalam Islam, tanpa meminjam kaidah dari yang lain. Karena kaidah dalam Islam bersumber dari sesuatu yang tidak pernah berubah dari awal, kini, dan begitupun seterusnya, yaitu berpijak pada sesuatu yang absolut dan tetap, yakni wahyu Al-Quran dan Al-Hadis.

BAB IV

ISLAM DAN HUMANISME

MENURUT SEYYED HOSSEIN NASR

A. Islam dan Humanisme Menurut Pandangan Seyyed Hossein Nasr

1. Autentisitas Humanisme Islam

Humanisme merupakan terma yang dikenal dalam diskursus filsafat, namun humanisme sebagai pandangan mengenai konsep dasar kemanusiaan dapat juga ditinjau dari berbagai sudut pandang, seperti sains dan spiritual. Dalam penelitian ini, humanisme akan coba dianalisa secara singkat dari tinjauan spiritual untuk memperoleh gambaran yang lebih autentik tentang humanisme, terutama dalam humanisme Islam.

Di dalam semua agama terdapat dua essensi yang menjadi dasar dari agama. *Pertama*, doktrin yang membedakan antara sesuatu yang mutlak dan nisbi, antara kenyataan dan khayalan, antara nilai mutlak dan nilai nisbi. *Kedua*, tata cara dan metode bagaimana

mendekatkan diri kepada yang Nyata dan Mutlak serta cara hidup yang sesuai dengan kehendak-Nya, yang menjadi tujuan dan menjadi arti eksistensi kemanusiaan.¹³⁷

Setiap manusia mempunyai kewajiban untuk dapat menyadari dan memahami bahwa hanya Tuhan yang menjadi Zat Yang Mutlak dan manusia adalah makhluk yang nisbi. Hanya Tuhan sajalah yang dapat menjadi Tuhan, hanya Dia-lah yang Mutlak, dan bahwa manusia hanyalah makhluk nisbi yang telah diberikan kebebasan oleh-Nya untuk menerima ataupun menolak kehendak-Nya.¹³⁸

Berdasarkan pada Al-Quran dan Al-Hadis, Semesta Islam terdiri dari aspek-aspek yang teramat luas, merentang dari ranah material hingga Hadirat Ilahi. Sebagaimana pada semua tradisi terdapat pembahasan tentang tingkat-tingkat wujud walau dalam bahasa dan simbol yang berbeda, dalam prespektif Islam, maka doktrin Sufi memberikan penekanannya pada beraneka ragam keadaan wujud, yang merupakan ajaran sentral filsafat perenial.¹³⁹

Terdapat keterkaitan antara manusia dengan semua tingkat keberadaan semesta yang mencakup semua tahapan kosmos (yang dipahami dalam arti tradisionalnya) sampai dengan keterkaitan antara manusia dengan realitas Ilahi di luar kosmos. Disini bisa dipahami bahwa mengapa mengenali diri sendiri sepenuhnya berarti mengenal Allah, seperti yang ditegaskan hadis terkenal Nabi: “*Barang siapa mengenali dirinya sendiri, maka dia telah mengenali Tuhannya*”. Selain itu, mengenali diri sendiri juga berarti jalan mendapatkan seluruh tingkatan realitas Pengungkapan Diri oleh Allah. Dalam sebuah pepatah Arab dikatakan bahwa, “Manusia merupakan simbol dari semua keberadaan” (*al insanu ramz al wujud*). Alasan ini mengantarkan pada pemahaman mengapa kita dapat mengetahui dunia dan bahkan semua tingkatan realitas kosmik di luar yang kasat mata. Pengetahuan yang bersifat metafisikal tentang keadaan manusia menjadi aspek integral dari kebenaran. Dengan mengetahui aspek metafisikal tersebut berarti menjadikan memahami dan mengantarkannya kepada pengetahuan tertinggi yang melampaui seluruh manifestasi yang menerangi dan mengantarkan kita ke puncak kebebasan dan keselamatan.¹⁴⁰

Doktrin yang menyatakan adanya keterkaitan antara mikrokosmos manusia dengan makrokosmos semesta ini dapat ditemukan dalam semua ekspresi autentik filsafat Perenial. Dalam tradisional Islam hal ini dapat ditemukan secara implisit dalam ayat-ayat Al-Qur’an. Karena Allah telah mengajarkan Adam nama-nama segala sesuatu sebagaimana dipahami secara tradisional, maka juga memiliki korespondensi ontologis dengan wujud yang dinamai. Kemudian doktrin Sufi menyatakan hal ini sebagai cara menuju manusia universal (*al-insan al-kamil*).¹⁴¹

Jika sains memandang manusia dari sisi *matternya*, filsafat memandang manusia dari sudut pandang *mindnya*, maka spiritualisme memandang manusia dari sudut pandang *spirit*

¹³⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. *Ideals And Realities In Islam*, (PT. Panca Gemilang Indah, Jakarta, 1983), h. 1.

¹³⁸ *Ibid*, h. 2.

¹³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Merengguk Sari Tasawuf*, terj. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, (Penerbit Mizan, Bandung, 2010), h. 67.

¹⁴⁰ *Ibid*, h. 71.

¹⁴¹ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Merengguk Sari*, h. 72.

(ruh)nya. Secara ontologis, spiritualisme mendasarkan pandangannya bahwa manusia selain memiliki dimensi eksoteris (tubuh), manusia juga memiliki sisi esoteris (ruh) yang bersifat transenden dan Ilahiyah. Dimensi esoteris inilah yang menjadi esensi kemanusiaan manusia serta menjadi faktor utama bagi gerak dinamis manusia dalam kehidupannya. Spiritualisme sangat menekankan aspek intuitif dalam proses pencapaian makna dan hakekat dari realitas, termasuk diri manusia. Intuisi merupakan potensi epistemologis yang dimiliki oleh manusia untuk mencerap secara langsung dengan realitas yang tidak hanya berpedoman pada persepsi indrawi, dan menangkap realitas tersebut secara esensial dan utuh. Jika akal dan indra hanya mampu mencerap pengalaman-pengalaman fenomenal manusia, intuisi mengantarkan manusia untuk mencerap pengalaman-pengalaman eksistensialnya.

Adapun di dalam konsep humanisme Barat, manusia ditempatkan sebagai pusat segala eksistensi. Humanisme Barat sangat mengagungkan manusia diantara makhluk ciptaan lain, karena itu, muncul istilah antroposentrisme. Meskipun dalam hal ini humanisme dapat mengingatkan kita akan gagasan-gagasan seperti kecintaan akan peri kemanusiaan, perdamaian, dan persaudaraan. Tetapi, makna filosofis dari humanisme Barat tersebut merupakan cara berpikir bahwa konsep kemanusiaan dijadikan sebagai fokus dan satu-satunya tujuan. Dengan kata lain, Humanisme Barat telah mengajak manusia berpaling dari Tuhan yang menciptakan mereka, dan hanya mementingkan keberadaan dan identitas mereka sendiri.

Perbedaan mendasar antara pemahaman Barat dan Timur terhadap konsep humanisme dapat dianalisa dari beberapa pemikiran Seyyed Hossein Nasr dalam karya-karyanya yang sering disebut sebagai jalan tengah dalam Islam Tradisional. Nasr dikenal sebagai perennialis dan tradisionalis, namun tetap memegang teguh prinsip dan komitmennya sebagai Muslim. Nasr menyuarakan Islam tradisional dengan dua cara: *pertama*, dia memfokuskan dirinya pada Muslim yang hidup di Amerika dan Eropa, khusus pada problem tentang bagaimana mempraktekkan agama Islam di tengah-tengah budaya modern Barat, untuk hal ini dia menuliskan karya *Tradisional Islam in The Modern World* dan *Young Muslim's Guide To Modern. World*. *Kedua*, menghidupkan kembali tradisi intelektual Islam di dunia Islam dan dunia Barat. Karya-karya yang menggambarkan usaha ini antara lain, *Anthology of Philosophy in Persia*, *Science and Civilization in Islam*, *World Spirituality*, *Three Muslim Sage*, dan lainnya.

Secara historis, Istilah *tradition* muncul ketika di Barat terjadi proses desakralisasi terhadap pengetahuan yang semakin meluas. Saat itu kesejatian (*truth*) yang menjadi hakikat dan esensi inti dari Tradisi hilang. “Yang Sakral” yang menjadi *alfa-omega* eksistensi manusia dihilangkan kesakralannya oleh ego manusia modern. Sebaliknya, penggunaan teknis dari Tradisi adalah kesejatian-kesejatian, atau prinsip-prinsip dari Yang Asal Ilahi (*The Divine Origin*) yang diwahyukan kepada manusia dan seluruh kosmos melalui figure yang dipilih, seperti para Rasul, Nabi-nabi, Avatar, Logos, atau yang lain, dan aplikasinya dalam beragam realitas, yang mencakup hukum, struktur sosial, seni, simbolisme, dan berbagai cabang ilmu pengetahuan. Kesejatian tersebut mencakup pengetahuan Suprim, sekaligus cara-cara untuk mendapatkan pengetahuan.¹⁴² Dalam pengertian yang lebih universal, tradisi dapat juga dianggap mencakup prinsip-prinsip yang mengikat manusia dengan

¹⁴² Ahmad Norma Permata (ed.), *Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi*, h. 146.

langit (agama). Dari sudut yang lain, dilihat hakikatnya, tradisi adalah prinsip-prinsip yang diwahyukan itu sendiri, yang berfungsi mengikat manusia dengan Yang Asal.

Tradisi sebagaimana juga agama, terdiri dari dua unsur utama: yaitu kesejatian (*truth*) dan kehadiran (*presence*). Ia berkenaan dengan subyek yang mengetahui dan obyek yang diketahui, dan ia berasal dari sumber yang sekaligus menjadi tempat ia kembali. Tradisi selalu dikait-kaitkan dengan unsur-unsurnya, berupa wahyu, agama, yang sakral, ide-ide ortodoksi, otoritas, kontinuitas, regulitas transformasi kesejatian, kehidupan eksoterik dan esoterik, spiritual, juga sains dan seni.

Tradisi Primordial ini sama sekali tidak menafikan ajaran-ajaran dari langit, berupa berbagai agama dengan segala keberlangsungan historis temporalnya. Dalam konteks tradisi Islam, misalnya, Tradisi Primordial ini tergambar dalam "*al-Dîn al-Hanîf*" yang dihubungkan dengan Nabi Ibrahim, yang juga bergelar *al-Hanîf*. "*Tidak, melainkan (kami) mengikuti agama Ibrahim yang lurus (Hanîf) dan dia bukan golongan orang-orang yang menyekutukan (musyrik)* (QS: 2: 135). Islam menganggap bahwa Nabi Ibrahim adalah Bapak para Nabi. Islam tidak membedakan para Nabi-nabi, termasuk Isa al-Masih dan Musa AS. Semuanya dipandang sebagai penegak esensi ke-Esaan (*At-Tauhid*) meski berbeda dalam Syariat seperti firman Allah pada (QS. 22: 67).¹⁴³

Seyyed Hossein Nasr menyatakan :

"Syariat itu tidak hanya suatu hukum positif yang konkret, tetapi juga suatu kumpulan nilai dan kerangka bagi kehidupan keagamaan muslim. Buku Yurispudensi (Fiqih) berisikan hukum-hukum Syariat spesifik, tetapi Syariat itu sendiri juga mencakup ajaran-ajaran etika dan spiritual yang tidak bersifat hukum secara khusus walaupun hukum tidak pernah terpisah dari moral dalam Islam. Dalam Al-Quran dan Hadis, Syariat mengajarkan umat Islam untuk menghargai orang tua mereka, berbuat baik terhadap tetangga, dermawan, selalu berkata benar, menepati janji, jujur dalam semua urusan, dan sebagainya. Keseluruhan etika Islam, pada tataran individu dan sosial, dihubungkan dengan Syariat, sementara itu penyucian di dalam jiwa dan penyerapan makna hakiki dari Syariat adalah untuk jalan spiritual atau thariqah, dimana hal itu harus selalu didasarkan pada praktik formal Hukum Tuhan".¹⁴⁴

Lebih jauh, Nasr menegaskan bahwa tradisi Islam adalah serangkaian prinsip-prinsip yang bersumber dari Zat yang Maha Suci sebagai bagian dari Ilmu Allah SWT, kemudian diturunkan dari langit (*Alam Uluhiyyat*) menuju alam yang lebih rendah, dan akhirnya sampai ke bumi sebagai alam eksternal. Sebagai ajaran yang berasal dari Allah SWT, tradisi tersebut dalam segala kondisinya tidak dapat terlepas dari eksistensi Allah. Pada masa awal diturunkan, semua tradisi senantiasa disertai dengan manifestasi Ilahi, disertai semangat menyerap dan menyiarkan prinsip-prinsip Ilahi tersebut kepada masyarakat tertentu pada

¹⁴³ Choiruddin Hadhiri SP, *Klasifikasi Kandungan Alquran*, (Jakarta: Gema Insani Press, cet. 5, 1996), h. 99.

¹⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Mizan Media Utama, Bandung, 2003, h. 187-188.

setiap masa dan kondisi yang berbeda. Pemaknaan tradisi ini tampaknya merujuk pada pengertian yang universal, tidak terbatas hanya pada tradisi Islam.

2. Pencarian Etika Bersama (Perennial)

Dalam perkembangan sejarah, ternyata Humanisme juga dicurigai sebagai *ateis*, mungkin karena menempatkan manusia sebagai pusat. Karena itu, Allah disamakan dengan Dewa yang menolong, yang hanya bila membutuhkan-Nya baru manusia meminta pertolongan dari-Nya. Kalau tidak berguna, maka tidak dibutuhkan. Humanisme masuk ke dalam ranah filsafat, kemudian menjalar masuk ke manusia. Masuk ke manusia karena didorong oleh ilmu pengetahuan dan teknologi (rasional) yang juga memunculkan gejolak dalam hidup manusia. Maka, muncul pemikiran tentang kebebasan dan kesempatan individual, yang pada gilirannya melahirkan individualisme.

Desakralisasi ilmu pengetahuan di Barat bermula pada periode *renaissance*, ketika rasio mulai dipisahkan dari iman. Aspek-aspek teologis dan filsafat tentang masalah yang melibatkan aksi Sang Pencipta atau kekuatan Tuhan dalam penciptaan alam semesta secara sistematis terpisah dari sains di Barat sejak Revolusi keilmuan.¹⁴⁵ Pemisahan tersebut terus terjadi sehingga studi agama juga didekati dengan pendekatan sekular sehingga sekularisasi pada akhirnya terjadi dalam studi agama. Visi yang menyatukan ilmu pengetahuan dan iman, agama dan sains, dan teologi dengan semua segi kepedulian intelektual telah hilang dalam ilmu pengetahuan Barat modern.

Sebagai solusi sekularisasi ilmu Nasr mengajukan Sains Sakral (*Sacred Science*). Menurutnya, iman tidak terpisah dari ilmu dan intelek tidak terpisah dari iman (*credo ut intelligam et intelligo ut credam*). Fungsi ilmu adalah sebagai jalan utama menuju Yang Sakral. “*Aql* artinya mengikat kepada Yang Primordial.” Nasr menegaskan, *Sains Sakral* bukan hanya milik ajaran Islam yang dikenal sebagai *‘irfān* atau *gnosis*, ia berdiri sendiri tidak terikat dalam esensinya dengan warna lokal berbagai tempat dan waktu. Ilmu Tertinggi berada di jantung *philosophia perennis* yang dimiliki juga oleh agama Hindu (dikenal sebagai *Eankara*), Kristen (dikenal *Eriugena*),¹⁴⁶ Budha, Confucius, Taoisme, Majusi, Yahudi, dan Filsafat Yunani klasik.

Nasr berusaha membawa filsafat tradisional dalam dunia Islam dan Barat pada filsafat perennial. Dia memposisikan diri sebagai wakil dari perennialisme pada dunia Islam dan Barat. Dengan pengetahuannya yang mendalam tentang agama dan tradisi agama lain serta penghormatannya pada tradisi-tradisi tersebut, dia mampu menjadi juru bicara yang efektif. Dia mampu berbicara dengan hati (intisari) tradisi-tradisi. Dia menyentuh inti tradisi-tradisi tersebut dan mampu menembus orang-orang yang ditujunya tanpa dianggap sebagai “*outsider*”. Nasr mampu menempatkan dirinya sebagai pengkritik Barat, “*peace maker*” antara Timur dan Barat sekaligus

¹⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World* diterjemahkan menjadi *Menjelajah Dunia Modern, Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, (Bandung: Mizan, cet. I, 1994), h. 189.

¹⁴⁶ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of The Truth, Mereguk Sari*, h. 257.

menjadi juru bicara Islam yang diterima di Barat. Dalam hal ini ia menulis sebuah karya, *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity*.¹⁴⁷

Dalam kajian perennialisme ini, Tradisi inilah yang diidentikkan dengan hikmah perennial, yang terdapat di dalam jantung semua agama, dan yang tidak lain adalah *Shopia* yang dianggap sebagai puncak segala perspektif Timur maupun Barat. Hikmah Abadi ini adalah elemen utama penyusun Tradisi sehingga Tradisi tidak mungkin lepas darinya. Istilah Tradisi yang dibicarakan oleh Nasr, dapat dikatakan bahwa konsep ini menyatakan kebenaran adalah abadi dan universal, namun sekaligus termanifestasikan dalam ruang dan waktu yang berbeda-beda.

Dengan membuka perspektif yang lebih luas bahwa kebenaran suatu agama pada dasarnya secara relatif absolut, maka kita bisa mengharapkan agama, seperti dulunya, mengambil kembali peranan pembebasan atas kemanusiaan lewat usaha mencari "*common vision*". Tema-tema peranan ini yang bisa melibatkan visi perennial, misalnya menyangkut isu-isu kemajemukan intra agama dan antar agama, kritik modernitas, isu gender, isu lingkungan hidup, pandangan mengenai otentisitas kehidupan dalam sebuah dunia kapitalisme, dasar-dasar etika sosial mengenai peradaban, penumbuhan kembali seni sakral sebagai aspek pembebasan batin manusia yang telah ditimbuni jenis seni-seni yang tidak membebaskan batin, dan sebagainya.

Seyyed Hossein Nasr, menulis dalam bukunya, *Knowledge and the Sacred*, 1989, mengatakan bahwa pada dasarnya ajaran metafisika keagamaan ini, seperti Tuhan itu sendiri hanya Satu, tapi dikatakan dengan banyak ekspresi kultural. Dengan begitu, lewat pengabaian atas perbedaan-perbedaan kultural yang ada antara agama, yang sebenarnya hanya cara memperkenalkan diri dari Yang Satu itu, dapat dikenal adanya pandangan metafisis yang sama, yang hidup dalam jantung setiap agama. Inilah yang bersifat Ilahi dari agama-agama itu, yang selalu disampaikan dan diajarkan oleh para Nabi dan Rasul, juga para walinya, dari setiap agama yang pernah hidup dan membuat kebudayaan atau peradaban.¹⁴⁸

Menurut Nasr, perenial lebih tepat dilihat sebagai sarana pencapaian titik temu agama-agama, sebab hal tersebut merupakan kerangka usaha untuk mendamaikan agama-agama dari ketegangan-ketegangan batiniah para penganut agama-agama dalam kehidupan sosial. Sebagai suatu istilah teknis, dalam sejarah Islam, secara politik pernah dipraktekkan oleh Sultan Akbar (1556-1605) penguasa Mughal di India, sebagai sintesa terhadap agama-agama yang ada (Hindu, Budha, dan Islam) dengan bentuk agama baru yang dinamakan "Din Ilahi" (*Divine Religion*).¹⁴⁹ Apa yang dilakukan oleh Akbar saat itu merupakan usaha luar biasa karena bisa

¹⁴⁷ Pemikiran-pemikiran Nasr dalam karyanya yang berjudul ini *The Heart of Islam: Enduring Values of Humanity* menjadi bahan konferensi tentang Islamophobia pada tahun 2004. Salah satu misinya adalah menjelaskan pada dunia internasional bahwa Islamophobia adalah suatu yang tidak beralasan, Islam tidaklah menakutkan seperti yang dibayangkan.

¹⁴⁸ Budhy Munawar Rachman, *Filsafat Perennial Sebagai Agenda Etika Global*, dikutip dari KOMPAS, Kamis 24/9/98.

¹⁴⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (New York: Cambridge University, 1988) h. 456. Lihat juga G.A. Herklost, *Islam in India of the Qanun-I Islam* (India: t.t.), h. 6.

menghapuskan ras, suku dan keagamaan yang bersifat primordial dan sektarian, ke arah terciptanya kehidupan sosial keagamaan yang harmonis dan toleran.

Menurut Nasr, yang menjadi *core value* dari pandangan perennialisme adalah bahwa pada hakikatnya terdapat kebenaran dalam seluruh agama. Inilah yang disebutnya dengan kebenaran metafisis batiniah agama, yang dalam kamus Islam di sebut *ad-din al-hanif*. Dalam setiap jenis dan struktur agama, demikian juga pada setiap jantung agama terdapat apa yang oleh Schoun disebut "*religio perennis*",¹⁵⁰ yang pada hakikatnya terdiri dari suatu doktrin mengenai hakikat realitas dan metode untuk mencapai yang *rill*. Namun essensi dan tujuan doktrin dan metode agama tetap universal, yaitu ingin mencapai Yang Tunggal itu sendiri (*the One Itself*).

Filsafat perennial yang dikembangkan oleh Nasr, berada di balik ritus-ritus, simbol-simbol, dan tradisi-tradisi setiap agama, ada "pengetahuan" tentang the *Ultimate Reality*, yang bersifat abadi, langgeng, kekal, dan yang akan ada selamanya. Menurut Nasr, seandainya semua agama di muka bumi ini lenyap, tapi realitas asal (*archetypal reality*) yang dilahirkan agama akan tetap ada. Dalam istilah Schoun ada dimensi "*esoterisme*" di satu segi dan "*eksoterisme*" di segi yang lain.¹⁵¹ Pada tahap "*esoterisme*" semua agama sama yaitu monoteisme dan sikap pasrah pada zat adikodrati. Sehingga menurut filsafat perennial, titik temu agama-agama meminjam istilah Schoun hanya akan bisa dicapai dalam "langit Ilahiah" (*divine stratosphere*), dan bukan dalam atmosfer manusia.

Dalam pengertian lain, meminjam istilah Eickelman, bahwa setiap agama mempunyai "*great tradition*" (tradisi besar) dan "*little tradition*" (tradisi kecil).¹⁵² Pada "*great tradition*" semua tradisi agama adalah sama. Dalam istilah Houston Smith disebut "*grand tradition*"¹⁵³ dan dalam istilah Nurcholish Madjid dikenal dengan *teologi universal* atau "*kalimat-u Sawa*",¹⁵⁴ Dengan demikian, sebenarnya filsafat perennial membawa kesadaran umat beragama akan adanya kesatuan pesan agama yang dibungkus dalam berbagai wadah agama-agama. Karenanya, diperlukan sikap inklusivisme dan meninggalkan sikap eksklusivisme dalam beragama. Kini muncul pertanyaan, apakah dengan perennialisme berarti semua agama sama? Menjawab pertanyaan tersebut, Nasr menolak keras identifikasi semacam itu. Ia menolak gagasan ekumenisme emosional yang berpendapat, semua ajaran agama adalah

¹⁵⁰ Lihat uraian F. Schoun tentang "Religio Perennis" dalam karyanya, *Light on the Ancient Worlds*, (London: Lord Northbourne, 1965), h. 136-144.

¹⁵¹ Frithjof Schoun, *Understanding Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1963) h. 14.

¹⁵² D.F. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", dalam *Journal Contributions to Asian Studies*, Vol. 17, 1982, h. 1-16.

¹⁵³ Lihat Huston Smith, "Pengantar" dalam F. Schoun, *Understanding Islam*, h. vi.

¹⁵⁴ Lihat: Nurcholish Madjid, "*Beberapa Renungan Tentang Keberagaman di Indonesia Untuk Generasi Mendatang*", Makalah, Naskah Ceramah di TIM, 1992. Juga Lihat Wawancara Ulumul Qur'an dengan Nurcholish, "*Nurcholish Madjid menjawab: Menatap Islam Masa Depan*", (Ulumul Qur'an, Nomor 1, Vol. V, 1994), h. 55.

sama dengan mereduksi agama-agama ketingkat pensejarahan sejumlah ajaran ritualistiknya.¹⁵⁵

Jika perenialisme dapat dipahami secara cermat, tentu saja setiap pertentangan dan kekacauan dalam kehidupan beragama dapat dikembalikan kepada hakikatnya untuk mendapatkan jawaban yang sesungguhnya. Penguatan perenial sebagai jalan untuk melihat kesucian agama, menjadi pijakan yang sangat mendasar dalam merumuskan persepsi ilmu pengetahuan yang benar. Hubungan antara aspek material dengan spiritual secara sempurna telah dijelaskan dalam pembahasan perenial, karenanya hal tersebut harus dapat menjiwai semua teori ilmu pengetahuan modern, sebagai ilmu yang disinyalir telah mengabaikan aspek sakral pada semua eksistensi. Akhirnya perenial yang dipersepsikan sebagai puncak kebenaran setiap agama, dapat juga menjadi puncak kebenaran ilmu pengetahuan yang dikenal dengan *scientia sacra*.

Menurut Nasr, Islam memandang bahwa esensi keesaan (*at-Tauhid*) tidak hanya sebagai ajarannya sendiri, melainkan inti semua agama. Wahyu bagi Islam adalah penegasan ajaran Tauhid, dan agama-agama lain dipandang sebagai repetisi-repetisi ajaran ke-Esaan tersebut dalam berbagai tradisi dan bahasa yang berbeda. Lebih dari itu, dimana pun ajaran ke-Esaan itu dapat dijumpai, dapat dipastikan bahwa ia berasal dari Yang Ilahi. Oleh karena itu seorang Muslim tidak membuat kategori antara agama dan *paganism*, akan tetapi membuat kategori orang yang menerima (percaya/*mu'min*) dan yang menolak (*kufr/munafik*) ajaran ke-Esaan.¹⁵⁶

Islam mendasarkan ajarannya pada ide tentang *Unitas (Tauhid)*. Unitas bagi Muslim bukan hanya berarti sebagai keyakinan tentang ke-Esaan Tuhan semata-mata. Selain sebagai suatu kepastian metafisis tentang ke-Esaan Tuhan, *unitas* juga merupakan metode integrasi. Suatu cara untuk menyadari ketunggalan segala eksistensi. Setiap aspek Islam berkisar pada doktrin tentang Unitas yang harus disadari secara lahir dan batin. Setiap pernyataan akan perwujudan harus dihubungkan dengan *syahadat*, yang merupakan cara paling universal untuk mengekspresikan Unitas tersebut. Semua bertujuan untuk pencapaian manusia kepada keutuhan dalam berpikir dan bertindak. Setiap tindakan manusia, bahkan cara makan dan berjalan, merupakan manifestasi dari norma spiritual yang ada di dalam pikiran dan hatinya.¹⁵⁷

B. Islam sebagai Sebuah Kode Etik Universal

1. Kembali pada Tradisional Islam

Islam terdiri dari sistem keyakinan yang merupakan sebuah sistem nilai yang tidak hanya berlandaskan pada fakta sejarah, namun benar-benar merupakan kitab undang-undang

¹⁵⁵ *Ibid*, Azyumardi Azra, *Tradisionalisme*, h. 111.

¹⁵⁶ Ahmad Norma Permata (ed.), *Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi*, h. 151.

¹⁵⁷ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita*, h. 13.

(*code behavior*). Esensi agama Islam adalah sebuah basis bagi sifat universal Islam itu sendiri yang merupakan basis bagi etika global Islam. Islam dapat diartikan sebagai tahap final perjalanan wahyu dalam sejarah. Esensi wahyu sudah dideklarasikan dalam Islam, yaitu transendensi Tuhan, yang diimplementasikan dalam sejarah oleh pengalaman manusia.¹⁵⁸

Islam memberikan pengakuan terhadap wujud manusia yang tergambar dengan apa yang ada pada diri manusia dengan segala kemungkinan yang ada padanya tanpa melebih-lebihkan. Dalam kebiasaannya, manusia adalah makhluk lemah dengan segala kekurangannya yang sangat mudah terpengaruh oleh lingkungannya dan juga selalu terperangkap kedalam kejahatan nafsunya. Manusia tidak mengetahui apakah arti sesungguhnya menjadi manusia, dan tidak mampu mengembangkan potensi yang ada di dalam dirinya. Akan tetapi di lain sisi, tanpa melupakan kelemahan dan keterbatasannya, Islam juga memandang manusia sebagai makhluk *theomorfis*, sebagai khalifah Tuhan di bumi, yang menjadi cermin dari nama dan sifat Tuhan.¹⁵⁹

Dalam sejarahnya, Adam adalah manusia pertama yang diciptakan Tuhan sebagai cermin yang memantulkan nama dan sifat-Nya secara sadar. Terdapat sesuatu yang suci (*malakuti*) di dalam diri manusia, dan dari sinilah pandangan Islam tentang manusia dimulai. Konsepsi Islam tentang manusia tidak bersifat *anthromorfis*. Konsep itu tidak mengubah Tuhan menjadi manusia, tetapi sebaliknya Islam menggambarkan manusia sebagai makhluk *theomorfis* yang memiliki sesuatu yang mulia di dalam dirinya berupa akal, kehendak yang bebas (*free will*) dan kemampuan berbicara. Dengan akalnya manusia dapat membedakan antara baik dan buruk, antara kenyataan dan khayalan, serta dengan sendirinya membawa manusia ke arah kesadaran tentang kesatuan zat (*Tauhid*). Sedangkan kehendak dapat membuatnya mampu memilih antara yang benar dan yang salah. Islam tidak hanya memandang manusia sebagai makhluk yang berkehendak serba buruk dengan akalnya, melainkan Islam memandang manusia sebagai makhluk berakal yang juga memiliki kehendak dan kemampuan berbicara yang mampu mendekatkan diri kepada Tuhan. Kemampuan berbicara pada manusia membuatnya mampu menyatakan hubungan antara dirinya dengan Tuhan.¹⁶⁰

Islam menjadikan akal, kehendak dan kemampuan berbicara, sebagai dasar daripada agama untuk dapat dihayati sampai pada arti yang paling dalam dan paling universal. Islam menyatakan arti yang sebenarnya daripada akal sebagai tempat kesadaran tentang ke-Esaan Tuhan, bahwa pada akhirnya hanya ada satu kepastian yang Mutlak, yaitu Tuhan. Sedangkan kemampuan berbicara dianggap sebagai manifestasi yang paling langsung dari diri manusia karena manusia tidak dapat menyatakan dirinya lebih jelas kecuali dengan berbicara.¹⁶¹

Secara essensi, Islam adalah suatu jalan ke arah pengetahuan (*ma'rifat*) yang didasarkan pada pengetahuan langsung atau *gnosis*, yang tak dapat dibandingkan dengan rasionalisme yang hanya merupakan pengetahuan tidak langsung. Islam mengintegrasikan pengetahuan dan diri dalam usaha untuk melihat yang nyata.

¹⁵⁸ Hasan Hanafi, *Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan*, dalam *Islam dan Humanisme*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007), h. 2

¹⁵⁹ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita*, h. 3.

¹⁶⁰ *Ibid*, h. 4.

¹⁶¹ *Opcit*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita*, h. 4.

Sebagai makhluk yang pelupa dan acuh tak acuh, manusia membutuhkan petunjuk Tuhan, sebab manusia juga merupakan makhluk theomorfis. Karena itu ia harus selalu diberi peringatan. Manusia membutuhkan *nubuwwah*, yang telah dimulai pada Adam sebagai manusia pertama, dan juga kepada semua keturunannya. Dengan Petunjuk Tuhan, manusia dapat menggunakan segala potensi yang dimilikinya dan juga mampu mengatasi rintangan dalam menggunakan akalunya. Akal dapat mendekatkan manusia kepada Tuhan apabila akal itu sehat dan utuh (*salim*), dan hanya petunjuk Tuhan yang menjadi bukti paling meyakinkan dari pengetahuannya untuk menjamin keutuhan dan kesehatan akal. Sehingga akal dapat berfungsi dengan baik dan tidak terbutakan oleh nafsu.¹⁶²

Adapun agama secara objektif mengandalkan adanya realitas suprim yang bersifat personal, yaitu yang memiliki kehendak dan kemampuan mewahyukan keberadaan kepada manusia, serta memiliki wewenang dan kebebasan. Sedangkan secara subjek, agama mengandalkan adanya kemampuan manusia untuk menerima kebenaran yang diwahyukan, yaitu adanya iman. Kemampuan ini merupakan salah satu keistimewaan manusia dibandingkan makhluk-makhluk lain. Seperti kata Hossein Nasr:

"Setiap makhluk di dunia tetap menjadi dirinya sendiri, sebab ia telah ditetapkan pada tingkat eksistensi tertentu. Hanya manusia yang dapat berhenti menjadi manusia. Ia dapat naik ke tingkat eksistensi dunia tertinggi atau pada saat yang sama jatuh di bawah tingkat makhluk yang paling rendah. Alternatif surga dan neraka yang diberikan kepadanya menunjukkan kondisi manusia yang unik. Dilahirkan sebagai manusia. Ia memiliki keuntungan yang tidak dimiliki makhluk-makhluk lain, dan sangat tragis apabila ia menyia-nyaiakan hidupnya untuk mengejar hal-hal yang menjatuhkannya dari tujuan hidup yang sebenarnya, yaitu penyelamatan jiwanya".¹⁶³

Prinsip kesatuan antara pengetahuan manusia yang merupakan fungsi pada akal yang disandarkan pada Tuhan membentuk transendensi. Transendensi dapat dipandang sebagai prinsip epistemologi, ontologi dan aksiologi. Konsep manusia mengenai transendensi sebagai suatu prinsip epistemologi, selalu melampaui apapun dan secara permanen terus-menerus melihat ke depan, sehingga bentuk solidaritas kemanusiaan dalam lingkup epistemologi mungkin saja terjadi, karena selalu ada kemungkinan untuk pergi melampaui perbedaan kebiasaan, kepentingan dari masyarakat yang berbeda. Transendensi juga merupakan sebuah prinsip ontologi karena menggunakan epistemologi saja tanpa disertai dengan ontologi maka kita akan jatuh pada formalisme dan abstraksi. Tuhan merupakan Prinsip Universal dan juga merupakan Dzat Universal (*Universal Being*). Kemudian transendensi juga merupakan sebuah norma aksiologi, suatu standar perilaku dan *Universal Codes Of Ethics*. Transendensi merupakan satu nilai dari beberapa nilai dan fondasi bagi kehidupan moral.

Setelah epistemologi dan ontologi disatukan, transendensi menjadi motivasi bagi aksi manusia dan orientasi menuju tujuan umum. Transendensi kemudian muncul sebagai wilayah

¹⁶² *Ibid*, h. 7.

¹⁶³ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam dalam Cita*, h. 10

garapan manusia, sebuah komitmen untuk mewujudkan prinsip universal sebagai norma bagi perilaku manusia dan sebagai petunjuk bagi kemanusiaan secara menyeluruh. Oleh karena itu transendensi sebagai prinsip epistemologis, ontologis dan aksiologis dapat dimiliki oleh semua manusia yang tampak dalam tindakan manusia sebagai perilaku yang baik.¹⁶⁴

Perilaku universal didasarkan pada keinginan Tuhan. Keinginan Tuhan merupakan pengalaman manusia yang dirasakan oleh setiap orang. Ia merupakan ungkapan kesalehan yang dalam, keikhlasan yang sangat tinggi dan kesucian yang absolut. Perilaku baik mempunyai fondasi internal dalam pikiran dan perasaan, dan aktualisasi eksternal dalam ucapan dan perbuatan. Perilaku yang baik menjadi sinonim dengan transendensi, karena keduanya merupakan manifestasi dari prinsip universal, satu saat ada dalam teori dan satu saat ada dalam praktik. Oleh karena esensi Islam adalah afiliasi terhadap prinsip universal dan manifestasi dari perilaku baik, Islam dengan mudah dapat dipahami sebagai etika global bagi kemanusiaan. Prinsip universal merupakan basis teoritis bagi etika global, dan perilaku baik merupakan dasar praktis bagi kemanusiaan.¹⁶⁵

2. Tasawuf Sebagai Jalan Spiritual

Sebagai seorang muslim, tentu saja Nasr memberikan perhatian yang lebih tinggi terhadap ajaran Islam, yang menurutnya memiliki cara yang khas dalam membicarakan aspek spiritual. Dalam Islam, ruh menjalar melalui segala sesuatu yang mengungkapkan Yang Maha Esa dan menuntun kepada Yang Maha Esa, karena tujuan tertinggi Islam adalah mengungkapkan ke-Esaan dari prinsip Ilahi dan menyatukan dunia keragaman dalam cahaya ke-Esaan tersebut. Tatanan ciptaan atau manusia itu sendiri dapat ditandai dengan jejak Islam memiliki istilah yang khas sehubungan dengan persoalan spiritual, yakni tasawuf. Tasawuf atau sufisme adalah aspek ajaran Islam yang paling universal dan merupakan puncak esensi spiritual Islam. Sebagai puncak esensi spiritualitas dan jantung ajaran Islam, tasawuf ibarat jiwa yang menghidupkan tubuh.

Tasawuf mengajarkan pada jawaban dari pertanyaan tentang eksistensial manusia, "siapakah kita?". Dalam ajaran ini, eksistensi manusia diartikan sebagai arketipe laten yang tertanam di dalam Realitas Ilahi yang merupakan akar utama dari setiap "Aku". Arketip buatan Tuhan tersebut memiliki keberadaan di dalam seluruh ranah wujud, mulai dari yang spiritual hingga yang fisikal, maupun secara mikrokosmik dan juga makrokosmik. Penciptaan manusia di dunia ini dalam rangka menyadari siapa dirinya dan kemudian agar dapat hidup sesuai dengannya selama berada di bumi. Pencerahan batin berupa pengimbang subjektif bagi pewahyuan objektif akan membawa pada penentuan diri. Ajaran Tasawuf dalam tradisi Islam menjawab pertanyaan eksistensial dasar tentang siapakah kita dan melalui jawaban ini memberikan panduan bagi kehidupan yang penuh kebahagiaan spiritual kemudian pada akhirnya mengantarkan kepada pembebasan dan kekangan semua batasan.¹⁶⁶

¹⁶⁴ *Ibid*, Hasan Hanafi dalam *Etika Global dan Solidaritas*, h. 5-8.

¹⁶⁵ *Ibid*, Hasan Hanafi, *Etika Global*, h. 10-12.

¹⁶⁶ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, h. 25.

Terkikisnya eksistensi manusia yang hanya menjadi tubuh semata, ataupun juga tubuh dan emosi saja atau hanya tersusun atas pikiran dan tubuh adalah akibat dualisme yang muncul di Barat. Hal ini menghilangkan realitas manusia dan mengakibatkan pembagian manusia hanya dalam bentuk paling sederhananya yang terdiri atas tiga bagian, tersusun dari tubuh, jiwa, dan ruh, yakni *Corpus*, *Anima*, dan *Spiritus* (menurut pemikir Kristen abad pertengahan) dan *Hyle*, *Psyche*, dan *Pnellina* yang menurut banyak mazhab falsafah Yunani menjadi landasan bagi doktrin abad pertengahan.¹⁶⁷

Adapun menurut metafisika Sufi, manusia dipandang sebagai makhluk yang memiliki realitas pada berbagai tingkatan. *Pertama*, ialah tingkat jasmani, yang berupa wujud yang terlihat. *Kedua*, di atas tingkat itu manusia juga memiliki realitas psikologis, yang memiliki berbagai peringkat tersendiri. *Ketiga*, manusia juga memiliki fakultas imaginal, yang berkaitan dengan dunia tingkat imaginal dari keberadaan kosmik, yang berkaitan dengan dunia psikis. *Keempat*, ada pikiran, yang merupakan pantulan dari intelek. *Kelima*, intelek itu sendiri (yang pada esensi dan tingkatan tertingginya disamakan dengan ruh) pada tingkatan ini manusia juga memiliki beberapa derajat dan kembali bersesuaian dengan tatanan kosmik dan juga metakosmik yang dapat terpahami. Dan akhirnya di tengah-tengah wujud kita sendiri bersemayam yang Ilahi, Diri dari seluruh diri. Untuk setiap tingkat realitas ini, ada fakultas-fakultas yang dapat mengetahui tingkatan tertentu itu di dalam dirinya sendiri dan dalam kaitannya dengan keadaan wujud yang lebih tinggi dan lebih rendah, karena pengetahuan yang tertinggi adalah tentang wujud.¹⁶⁸

Pada hakekatnya di dalam jiwa terdapat beberapa fakultas dan dimensi. Meskipun di ranah pengetahuan dan cinta, dikotomi baik dan buruk dapat ditransendensi. Akan tetapi di bagian dari jiwa kita yang terikat pada dan dunia tindakan dan berkenaan dengannya, baik dan buruk tetap merupakan hal berlawanan yang tak dapat direduksi dan mutlak pada tingkatannya sendiri. Sebagian ulama ada yang menentang etika agama ketika membahas kemutlakan moral. Namun bagi kaum Sufi, mereka memahami klaim moralitas pada kemutlakan di tingkatan transendensi, dengan berusaha untuk keluar sama sekali dari ranah tindakan lahiriah dan mencapai kebaikan mutlak melalui cinta dan pengetahuan tentang Ilahi. Kaum Sufi telah melampaui oposisi yang baik dan yang buruk kemudian melihat kenisbian dari keburukan dalam kaitannya dengan yang Baik secara mutlak dan yang Nyata secara mutlak. Di sanalah letak etika Sufi, yang merupakan etika ruhaniah, berbeda dengan moralitas agama biasa, mereka melekatkan arti sangat penting bagi moralitas pada tingkatannya sendiri.¹⁶⁹

Pada sebagian manusia yang kontemplatif pada umumnya, mereka menganggap semua yang relatif pada kenisbian, termasuk yang jahat dengan melihat bahwa kejahatan adalah tidak adanya kebaikan. Usaha untuk melampaui dualisme secara keseluruhan ini dilakukan melalui pengetahuan dan cinta. Meskipun begitu, dalam melampaui dualisme baik dan jahat, tidak dilupakan arti penting moralitas pada tingkatannya sendiri. Tidak ada persamaan ontologis antara yang baik dan jahat yang merupakan bentuk keberadaan yang memiliki

¹⁶⁷ *Ibid*, h. 72.

¹⁶⁸ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, h. 72-73.

¹⁶⁹ *Ibid*, h. 111.

kenyataan. Masalah yang timbul adalah bagi orang-orang yang terperangkap bayangan eksistensi duniawi dan menganggap bayangan itu sama nyatanya dengan diri mereka sendiri dan sulit memahami bayangan itu sebenarnya. Untuk mengatasinya, seharusnya orang-orang seperti ini dapat bertindak sesuai dengan yang baik dengan melakukan tindakan yang benar dan amal kebaikan supaya dapat meninggalkan kegelapan menuju terang benderang, dari yang relatif menuju yang Mutlak. Adapun jalan pengetahuan dan cinta memerlukan tindakan kebaikan dan bukannya kejahatan.¹⁷⁰

Meskipun di dalam cara yang tidak langsung, pengetahuan tentang kebenaran akan selalu berkaitan dengan tindakan. Kendala bagi akal dalam mencapai kebenaran adalah tabir yang menutupi jiwa yang mencegahnya dari melihat kebenaran. Semua tindakan yang benar, mempunyai akar pada apa yang baik dan benar dan memiliki efek menyingkapkan tabir dalam jiwa untuk mengetahui kebenaran dengan cara yang lebih dari pada abstrak. Dalam pengertian inilah pengetahuan berhubungan dengan tindakan dalam proses mewujudkan kebenaran, karena sebaliknya, tindakan yang benar harus berdasarkan kebenaran. Akan tetapi tindakan itu tidak dengan sendirinya menghasilkan pengetahuan, tetapi di dalam diri manusia dan di jalan menuju kebenaran itu, keduanya dalam satu pengertian yang tidak dapat dipisahkan hingga seseorang mencapai Hadirat yang Esa di luar ranah semua tindakan dan pemikiran diskursif berdasarkan dualisme subjek dan objek.¹⁷¹

Para Sufi mempunyai tujuan untuk mencapai Tuhan dalam kehidupan ini dan melewatinya dengan jalan *thariqah* untuk menuju pada "Kebenaran" tersebut. *Haqiqah*, yang merupakan sumber baik bagi Hukum maupun Jalan itu sendiri, akan memiliki kesadaran lebih banyak dibandingkan siapa pun tentang betapa perlunya Hukum Tuhan tersebut, yaitu satu-satunya hukum yang dapat memberikan bentuk-bentuk praktik sakral, yang merupakan pintu gerbang satu-satunya di dunia yang terus berubah ini dan yang paling pantas untuk menuju kepada "Semesta Zat Tak Berbentuk" yang abadi.¹⁷²

C. Aktualisasi Humanisme Islam

Dewasa ini, di banyak wilayah Dunia Islam, dimana Hukum Tuhan atau Syariat tidak dipraktekkan secara penuh pada level hukum, tetapi etika atau nilai tersebut masih mewarnai masyarakat Islam. Syariat, bahkan tetap menentukan etos keagamaan Islam pada level individu dan sosial dan tidak terpisahkan dari kehidupan keimanan. Meskipun begitu, bagi mayoritas Muslim, melaksanakan hukum-hukum Syariat adalah cara atau upaya mereka memperlihatkan ketundukan mereka kepada Kehendak Tuhan dan menjalankan kehidupan yang benar dan suci, yang membawa mereka pada kebahagiaan dan keselamatan pada hari akhirat.

Perbuatan individu yang berlandaskan pada niat baik mencerminkan perilaku yang baik. Akan tetapi perilaku yang baik tidak cukup hanya pada lingkup individu, karena perbuatan yang baik juga mengekspresikan aksi kolektif yang berlandaskan pada maksud

¹⁷⁰ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, h. 112.

¹⁷¹ *Ibid*, h. 120.

¹⁷² *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, h. 188.

universal (*universal intention*). Kemudian dideklarasikan dalam wahyu Islam dan identik dengan fondasi yang positif bagi kehidupan manusia. Perilaku baik berdasarkan *individual intention*, sedangkan aksi kolektif berlandaskan *universal intention*. Perilaku individu masuk kedalam aksi kolektif untuk lebih menjamin obyektivitas dan efisiensi.¹⁷³

Dalam Islam tidak ada istilah kebebasan tanpa adanya tanggung jawab seperti halnya tidak ada hak tanpa kewajiban. Manusia tidak memiliki hak bawaan jika tidak menerima kewajibannya terhadap Allah SWT. Manusia adalah makhluk yang diberi bentuk eksistensi atas kebaikan-Nya. Karena itu pertama-tama manusia harus melaksanakan kewajiban sebagai makhluk. Hanya dengan itulah manusia memiliki hak sebagai makhluk. Dalam perspektif Islam tidak ada pemikiran bahwa manusia telah memiliki hak bawaan yang terlepas dari pemberian dari Allah, terlepas dari pelaksanaan fungsinya sebagai hamba-Nya di muka bumi. Akan tetapi, tentu saja ada hak manusia dalam Islam yang digambarkan secara jelas dalam Syari'ah, namun hak-hak tersebut didapatkan berdasarkan tanggung jawab. Hak-hak itu berdasarkan penerimaan kewajiban manusia kepada Allah Yang telah menciptakan, memelihara dan kepada-Nya akhirnya akan kembali.¹⁷⁴

Islam yang mempunyai klaim universal ketika dihayati dan direalisasikan cenderung menjadi peristiwa partikular dan individual. Pendeknya, tindakan moral adalah tindakan konkrit yang bersifat pribadi dan subyektif. Tindakan moral ini akan menjadi pelik ketika dalam waktu dan subyek yang sama terjadi konflik nilai. Misalnya saja, nilai solidaritas kadangkala berbenturan dengan nilai keadilan dan kejujuran.

Di sinilah letaknya kebebasan, kesadaran moral serta rasionalitas menjadi amat penting. Yaitu bagaimana mempertanggungjawabkan suatu tindakan subyektif dalam kerangka nilai-nilai etika obyektif, tindakan mikro dalam kerangka etika makro, tindakan lahiriah dalam acuan sikap batin.

Sejauh doktrin tradisional tentang manusia diperhatikan, hal itu didasarkan pada konsep manusia primordial sebagai sumber kemanusiaan, refleksi total dan lengkap mengenai Ilahi dan realitas pola dasar yang mengandung posibilitas-posibilitas eksistensi kosmik itu sendiri. Tauhid atau kesatuan, yang merupakan doktrin sentral Islam dan yang juga bermakna "integrasi", dimulai dengan integrasi jiwa individu ke dalam Lokus, tempat Tuhan bersemayam, dan kemudian ditarik kepada ikatan-ikatan antara anggota keluarga dan selanjutnya kepada kelompok-kelompok dalam lingkup yang lebih besar dan seterusnya sampai akhirnya melingkupi seluruh makhluk hidup.¹⁷⁵

Dalam wahyu Islam, ada lima maksud universal yang berperan sebagai fondasi yang positif bagi hukum Islam. *Pertama*, pelestarian kehidupan manusia merupakan nilai yang absolut dan primer. *Kedua*, perlindungan akal manusia dari semua hal yang dapat merusak, seperti alkohol, obat-obatan terlarang dan pengabaian merupakan tujuan universal bagi semua umat manusia. *Ketiga*, Perjuangan bagi sebuah pengetahuan sejati, kebenaran yang objektif dan universal. *Keempat*, penegasan tentang kehormatan dan harga diri manusia. *Kelima*, perlindungan kekayaan individu dan bangsa.

¹⁷³ *Ibid*, Hasan Hanafi, *Etika Global*, h. 12.

¹⁷⁴ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern*, h. 43.

¹⁷⁵ *Ibid*, Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, h. 238.

Fungsi kesalehan manusia selalu tidak dapat dipisahkan dari realitas, dari apa dia sesungguhnya. Disinilah alasan mengapa ajaran tradisional menggambarkan kebahagiaan manusia di dalam kesadaran dan kehidupannya menurut alamnya, seperti jembatan antar surga dan bumi. Hukum-hukum keagamaan dan ritus-ritusnya mempunyai fungsi-fungsi kosmik, dan tidak mungkin baginya menghindari tanggung jawab sebagai makhluk yang hidup di bumi, tetapi bukan hanya keduniawian, sebagai penghubung antara surga dan bumi, dari bentukan spiritual maupun material, diciptakan untuk merefleksikan sinar surga tertinggi Tuhan di dunia, menjadi harmoni di dunia melalui dispensasi dari penurunan dan pelaksanaan bentuk kehidupan yang dihubungkan dengan realitas batinnya sebagaimana ditentukan oleh tradisi.

Humanisme sebagai etika global mungkin terwujud bila sistem kepercayaan agama dipersiapkan sebagai fondasi teoritis bagi perilaku manusia menuju sistem nilai yang merupakan konsekuensi alami dari semua sistem kepercayaan. Dikarenakan trasendensi merupakan landasan dari semua sistem kepercayaan, dikarenakan perilaku baik yang didasarkan pada niat yang baik dimiliki oleh semua agama dan dikarenakan aksi kolektif yang menyatu bagi kelangsungan hidup manusia dan pemeliharaan akal manusia, keberlanjutan kebenaran yang dapat diketahui dan perlindungan terhadap manusia, harga diri dapat mendorong konsensus manusia. Oleh karena itu, Humanisme Islam sebagai Etika global sangat mungkin terwujud.¹⁷⁶

¹⁷⁶ *Ibid*, Hasan Hanafi, *Etika Global*, h. 13-17.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Boisard, Marcel, *Humanisme dalam Islam*, Bulan Bintang, 1980.
- A. Makdisi, George, *Cita Humanisme Islam: Panorama Kebangkitan Intelektual dan Budaya Islam dan Pengaruhnya terhadap Renaisans Barat*, Jakarta, Serambi, 2005.
- Abdullah, Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995.
- Abidin, Zainal, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia melalui Filsafat*, Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, Cet I, Oktober 2000.
- Abu Ishaq, Imam Ibrohim Bin Musa Asy Syatibi, *Al I'thisom*, Riyadh, Darul Fikr, Vol. 2.
- Al-Bahy, Muhammad, *Islam dan Sekularisme Antara Cita dan Kenyataan*, terj. H. Mulyo, Rahmadhani, Solo, 1988.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustafa min 'Ilm Al-Usul*, Beirut, Dar Al-Fikr, I.
- Amin Razavi, Mehdi and Moris, Zailan *The Complete Bibliography of Seyyed Hossein Nars from 1958 through April 1993*, Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science of Malaysia, 1994.
- Angelo Mazzocco, *Interpretations of Renaissance Humanis*, Leiden, Boston, Brill, 2006.
- Ardoyo, *Sekularisme Daum Polemik*, Jakarta, Grafiti, 1993.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta, Gema Insani Press, 2008.
- Armstrong, Karen, *Sejarah Tuhan*, Alih bahasa: Zainul Am, Bandung, Mizan, Cet-11, Shafar 1428/Maret 2007.
- As'ad, Al-Sahmarani, *Al-Akhlāq fi al-Islām wa al-Falsafah al-Qadīmah*, Beirut, Dar al-Nufais, 1994.
- Asy Syarafa, Ismail, *Ensiklopedi Filsafat*, Alih bahasa: Shofiyullah Mukhlas, Jakarta Timur, Khalifa, Pustaka Al Kautsar Grup, Cet-1, April 2005.
- Azra, Azyumardi, *Memperkenalkan Pemikiran Hossein Nasr*, dalam *Seminar Sehari: Spiritualitas, Krisis Dunia Modern, dan Agama Masa Depan*, Jakarta, Paramadina, 1993.
- Azra, Azyumardi, *Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi*, *Ulumul Qur'an*, vol. IV/1993.
- B. Woodhouse, Mark, *A Preface to Philosophy*, California, Wadsworth Publishing Company, Third Edition, 1984.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta, PT. Gramedia Pusaka Utama, Cet-4, September 2005.
- Bekker, Anton, *Metode-metode Filsafat*, Jakarta, Ghalia Indonesia, 1984.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Kontempore*, Prancis, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, Cet-4, 2006.
- Bertens, K., *Ringkasan Sejarah Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, Cet-15, 1998.

- C. Chittick, William, "*Pengantar*" dalam Mehdi Amin Razavi dan Zailan Moris, *The Complete Bibliography of the Works Of Seyyed Hossein Nasr From 1958 through April, 1993*.
- Campana, Augusto, *The Origin of the Word 'Humanist'*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Vol. 9, 1946.
- Charris Zubair, Achmad, *Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan Manusia*, Kajian Filsafat Ilmu, Yogyakarta, LESFI, Cet. I, 2002.
- Davies, Tony, *Humanism*, London, Routledge, 1997.
- Djubaedi, Dedi, *Pemikiran Seyyed Hossein Nasr*, dalam "*Lektur*", Seri VIII, 1993.
- Effendi, Djohan, dan Ismet Natsir, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, Jakarta, LP3ES, 1981.
- Evan Goodman, Lenn, *Islamic Humanism*, New York, Oxford University Press, 2003.
- F. Hourani, George, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Fakhry, Madjid, *Etika Dalam Islam*, terj. Zakiyuddin Baidhawiy, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996.
- Fareed Ahmad, Saiyad dan Sahuddin Ahmad, *5 tantangan Abadi Terhadap Agama*, terj. Rudy Harisyah Alam, Bandung, Mizan, 2008.
- Fay, Brian, *Filsafat Ilmu Sosial Kontemporer*, Yogyakarta, Jendela, Cet. I, 2002.
- Fromm, Erich, *Konsep Manusia Menurut Marx*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2004.
- Gibb, HAR., *Introduction* dalam Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Hamid Abu Zayd, Nashr dan Esther R. Nelson, *Voice of an Exile: Reflection on Islam*, London, Westport, Connecticut, 2004.
- Hanafi, Hassan (dkk) *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Islam di Tengah Humanisme Universal*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007.
- Harahap, Syahrin, *Metodologi Studi dan penelitian Ushuluddin*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2000.
- Harris, Sam, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, London: The Free Press, 2005.
- Hidayat, Komaruddin, *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Hidya Tjaya, Thomas, *Humanisme dan Skolastisime; Sebuah Debat*, Yogyakarta, Kanisius, Cet 5, 2008.
- Hipo, Dilip, *Islamic Fundamentalism*, London, Padadin Grafton Books, 1988.
- Hoodbhoy, Pervez, *Islam dan Sains; Pertarungan Menegakkan Rasionalitas*, terj. Luqman, Bandung, Pustaka, 1996.
- Hooker, N.B., *Islam in South-East Asia*, Leiden, E.J. Brill, 1983.
- Hossein Nasr, Seyyed, *Islamic Life and Thought*, London, Alien and Unwin, 1981.

- _____, *The Need for a Sacred Science*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- _____, *Knowledge and The Sacred*, USA, Edinburgh Press, 1981.
- _____, dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Mizan, Bandung, 2003.
- _____, *Ideals and Realities of Islam*, London, George Alien Unwin LTD, 1968.
- _____, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. *A Young Muslim Guide To The Modern World*, Penerbit Mizan, Bandung, 1993.
- _____, *Philosophy and Spirituality*, terj. *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, Yogyakarta, CIIS Press, 1995.
- _____, *Sains dan Peradaban Dalam Islam*, terj. *Science and Civilization In Islam*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1986.
- _____, *Sufi Essays*, London, Allen and Unwin, 1981.
- _____, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Bandung, Mizan Media Utama, 2003.
- _____, *Tiga Pemikir Islam*, terj. *Three Muslim Sages*, Bandung, Risalah, 1986.
- _____, *Traditional Islam in Modern World*, London & New York, Kegan Paul Internasional, 1987.
- _____, *Traditional Islam in Modern World*, London, Kegan Paul international, 1990.
- Houtsma, M.Th. dkk. (Ed.), *First Encyclopedia of Islam*, Vol. VI, Leiden, E.J. Brill, 1987.
- Hovannisian, Richard G. (editor), *Ethics In Islam*, Undena Publications, California, 1985.
- Ibn Abd al-Salam, Izz al-Din, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Beirut, Dar al-Jil, [tanpa tahun], Juz II.
- Israeli, Aphael (ed.), *The Crescent In The East Islam in Asia Major*, London, Curzon Press, 1982.
- Izutsu, Toshihiko, *Etika Beragama Dalam Qur'an*, terj. Mansurddin Djoely, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1995.
- J. Aspell, Patrick, *Medieval Western Philoshopy: The European Emergence*, Washington DC: The Council fro Research in Values and Philosophy, 1999.
- J. Molly, George, *The Science of Education Research*, New York, American Book Company, 1963.
- Jalaludin, *Teologi Pendidikan*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta , 2001.
- James, William, *Pragmatism*, The Echo Library, 2009.
- John L. Esposito, *Die Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic, World*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Kraemer, Joel L. *Renaissans Islam: Kebangkitan Intelektual dan Budaya pada Abad Pertengahan*. terj. Asep Saefullah, Bandung, Mizan, 2003.

- L. Sills, David (ed), *International Encyclopedia of Social Sciences, Vol III, New York, The Macmillan & The Free Press, 1972.*
- Lacks, John dan Roberts B Talisse, *American philosophy: An Encyclopedia*, New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2008.
- Lamont, Corliss, *The Philosophy of Humanism*, New York, Humanist Press, 1997.
- Lapidus, Ira M., *History of Islamic Societies*, New York, Cambridge University 1989.
- Magee, Bryan, *The story of Philosophy*, Alih bahasa: Marcus Widodo dan Hardono Hadi, Yogyakarta, Kanisius, Cet-5, 2008.
- Magnis Suseno, Franz, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta, PT. Gramedia Pustaka Utama, Cet-7, September 2005.
- Magnis-Suseno, Franz, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta, Kanisius, Cet-7, 2006.
- Maksum, Ali, *Pengantar Filsafat*, Yogyakarta, Ar-ruzzmedia, Cet-2, Oktober 2009.
- Malik Thoha, Anis, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*, Jakarta, Perspektif, 2005.
- Marx, Karl dan Friedrich Engels, *Manifesto of The Communist Party*, New York, Cosimo Classis, 2009.
- Mas'ood, Mochtar dan Comin Mas Andrews (ed), *Perbandingan Sistem Politik*, Yogyakarta, UGM Press, 1981.
- Michel Levin, David, *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodernism Situation*, London, Routledge, 1988.
- Mulford Adam, Lewis *New Masters Pictorial Encyclopaedia*, A Subsidiary of Publishers, New York, 1965.
- Munawar Rachman, Budhy, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta, RajaGrafindo Persada, Cet I, 2004.
- Munir Mulkan, Abdul, *Sekularisasi dan Ideologi Kaum Santri*, dalam Jalaluddin Rahmat, Nurcholis Madjid, *Jejak Pemikiran Dari Pembaharu Sampai Guru Bangsa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II, Agustus 2003.
- Muzairi, *Eksistensialisme Jean Paul Sartre Sumur Tanpa Dasar Kebebasan Manusia*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002.
- Nasr al-Farabi, Abu, *Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah*, Beirut, Dar al-Masyriq, 1968.
- Nazir, Muhammad, *Metode Penelitian*, Jakarta, Ghalia Indonesia, 1988.
- Paul Sartre, Jean, *Eksistensialisme dan Humanisme*, terj, Yudhi Murtanto, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002.
- Rahman, Fazlur, *Major Themes Of The Qur'an*, Minneapolis & Chicago Bibliotheca, 1980.
- Ralph Thominson, *Sociological Concepts and Research,- Acquisition, Analysis, and interpretation of Social Information*, New York, Random House, 1967.
- Salim, Agus (ed), *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Dari Denzin Guba dan Penerapannya*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 2001.
- Sartre, Jean Paul, *Being and Nothingness*, New York, Routledge Routledge Taylor and Francis Group, Cet-7, 2000.

- Schuon, Firtjhof, *Understanding Islam*, terj, Inggris oleh D.M Matheson, London, George Allen & Unwin Ltd., 1972.
- Shcuon, Firtjhof, *Understanding Islam*, trans, D.M Matheson, London, Unwin Paperbacks, 1981,
- Sholeh (ed) *Pemikiran Islam Kontemperer*, Yogyakarta, Jendela, 2003.
- Sihbudi, Riza, *Dinamika Revolusi Islam Iran: Dari Jatuhnya Syah Hingga Wafatnya Imam Khomeini*, Jakarta, Pustaka Hidayah, 1989.
- Smith, Linda dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang*, terj. P. Hardono Hadi, Yogyakarta, Kanisius, Cet. V, 2004.
- Stefanus Junatan, *Humanisme Renaissance: Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan*, Yogyakarta, Jalasutra, cet I, September 2008.
- Sugiharto, Bambang (Ed.), *Humanisme dan Humaniora Relevansinya bagi Pendidikan*, Yogyakarta, Jalasutra, 2008.
- Suhelmi, Ahmad, *Pemikiran politik Barat: Kajian Sejarah Perkembangan Pemikiran Negara*, Jakarta, Gema Insani Press, Cet-3, September 2007.
- Suseno, Magnis, *Menalar Tuhan*, Yogyakarta, Kanisius, 2006.
- Syafrin, Nirwan, *Kritik terhadap Paham Liberalisasi Syariat Islam*, Jurnal Tsaqofah, R. Tsani 1429 H, Vol. 4. No. 2.
- Syari'ati, Ali, *Humanisme Antara Islam dan Mazhab Barat*, terj Al-Ihsan, Al-Islam Wa Madaris Al-Gharb, Pustaka Hidayah, Jakarta, 1992.
- Syarifudin, Amir, *Ushul Fikih*, Jakarta, Kencana Prenada Media Group, Cet 5, Vol. 2, 2009.
- Tamara, Nasir, *Revolusi Iran*, Jakarta. Sinar Kasih, 1980.
- Taylor, Paul W., *Problems of Moral Philosophy*, California, Deckenson Publishing Compant Inc.
- Thabathaba'i, M., *Islam Syi'ah*, Jakarta, Grafiti Press, 1989.
- Warson Munawwir, Ahmad, *Al-Munawwir, Kamus Arab Indonesia*, Pustaka Progresif, Surabaya, 2002.
- Ya'kub, Hamzah, *Etika Islam*, Diponegoro, Bandung, 1996.

