

**MANUSIA PROMETHEAN DALAM WACANA POST-
SPIRITUALITAS: PERSPEKTIF FILSAFAT PERENNIAL SEYYED
HOSSEIN NASR**



SKRIPSI

Diajukan kepada Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam

Untuk Memperoleh Salah Satu Syarat

Guna Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

Dalam Bidang Aqidah dan Filsafat Islam

Oleh:

AHMAD MIFTAHUDIN THOHARI

NIM. 19.11.21.013

**PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
JURUSAN USHULUDDIN DAN HUMANIORA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN DAKWAH
UIN RADEN MAS SAID SURAKARTA**

2023

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Miftahudin Thohari
NIM : 191121013
Tempat/Tanggal, Lahir : Ngawi, 08 Maret 1999
Program studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Jurusan : Ushuluddin dan Humaniora
Fakultas : Ushuluddin dan Dakwah

Menyatakan dengan penuh kesadaran dan kesungguhan bahwa skripsi dengan judul **“Manusia Promethean dalam Wacana Post-Spiritualitas: Perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr”** adalah benar hasil karya sendiri. Jika terdapat kesalahan maupun kekeliruan, maka itu menjadi tanggung jawab saya. Selain itu, apabila di kemudian hari ditemukan bukti yang menunjukkan skripsi ini adalah hasil duplikat, tiruan, plagiat ataupun dibuat oleh orang lain, baik sebagian atau seluruhnya, yang dapat berakibat pada dicopotnya gelar kesarjanaannya saya, maka saya siap menanggung resikonya.

Demikian surat ini saya buat dengan yang sebenar-benarnya.

Sukoharjo, 5 Mei 2023



Ahmad Miftahudin Thohari

NOTA DINAS PEMBIMBING

Dr. Nurisman, M. Ag.

DOSEN FAKULTAS USHULUDDIN DAN DAKWAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGARI RADEN MAS SAID, SURAKARTA

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada. Yth.

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah

Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta

Assalamu'alaikum, Wr. Wb.

Setelah membaca, menganalisis, mengoreksi, dan melakukan perbaikan yang diperlukan terhadap skripsi saudara:

Nama : Ahmad Miftahudin Thohari

NIM : 191121013

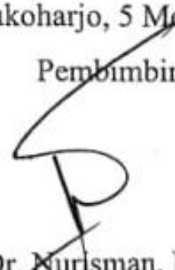
Judul : **Manusia Promethean dalam Wacana Post-Spiritualitas:
Perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr**

Dengan ini kami menilai skripsi tersebut disetujui dan dapat diajukan pada Sidang Munaqosyah Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta.

Wasalamu'alaikum, Wr. Wb.

Sukoharjo, 5 Mei 2023

Pembimbing


Dr. Nurisman, M. Ag

NIP. 19661208 199503 1 001

HALAMAN PENGESAHAN

**MANUSIA PROMETHEAN DALAM WACANA POST-SPIRITUALITAS:
PERSPEKTIF FILSAFAT PERENNIAL SEYYED HOSSEIN NASR**

Ditulis Oleh:

Ahmad Miftahudin Thohari

NIM. 191121013

Telah dipertahankan di depan Dewan Penguji Skripsi

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah

Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta

Pada Hari Senin Tanggal 22 Mei 2023

Dan dinyatakan telah memenuhi syarat

Guna memperoleh gelar Sarjana Agama (S. Ag)

Surakarta, 13 Juni 2023

Penguji Utama

Dr. Imam Sukardi, M. Ag
NIP. 19631021 199403 1 001

Penguji II/Ketua Sidang

Dr. Nursman, M. Ag
NIP. 19661208 199503 1 001

Penguji I/Sekretaris Sidang

Nur Sidik, S. Fil. I., M. Hum
NIP. 19811107 201503 1 001

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah
Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta



Prof. Dr. Istah, M. Ag
NIP. 19750522 200312 1001

DAFTAR SINGKATAN

cet	: Cetak
ed	: Edit
h	: Halaman
M	: Masehi
No	: Nomor
Terj	: Terjemahan
Vol	: Volume

ABSTRAK

Ahmad Miftahudin Thohari, 191121013, Manusia Promethean dalam Wacana Post-Spiritualitas: Perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr, Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Jurusan Ushuluddin dan Humaniora, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta, 2023.

Dunia telah masuk dalam abad milenium ketiga, dengan segala model kecanggihan teknologi yang sudah sedemikian menyebar dan mendominasi yang kemudian memunculkan fenomena Post-Spiritualitas. Dalam wacana Post-Spiritualitas, yang menjadi akibat langsung dari ekses modernitas dan canggihnya teknologi yang diciptakan, segala hal nilai menjadi kabur dan bahkan kehilangan dimensi spiritualnya (*Ilahiah*-nya). Dunia Post-Spiritualitas dengan dominasi kultur citra simulasinya yang begitu dominan pada akhirnya mendistorsi dan mendeviasi nilai-nilai suci, transenden dan *Ilahiah*, yang justru diganti dengan simulasi-simulasi yang sifat dan nilainya sangat artifisial. Sehingga dalam dunia Post-Spiritualitas, fenomena manusia berada dalam kondisi ambigu posisinya. Oleh karenanya, penelitian ini bertujuan untuk melihat dan memahami bagaimana fenomena manusia yang terjadi dalam dunia Post-Spiritualitas dengan menggunakan perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr.

Dengan menggunakan jenis penelitian studi kepustakaan (*library research*) penelitian ini mencoba mengkaji wacana Post-Spiritualitas dengan menggunakan telaah filosofis Seyyed Hossein Nasr, terkhusus pandangan filosofisnya mengenai manusia. Sumber primer dalam penelitian adalah tiga karya pentingnya, *Knowledge and the Sacred*, *The Garden of Truth: The Vision of Promise*, *Islam's Mystical Tradition*, dan *Islam dan the Plight of Modern Man*. Dibantu dengan sumber-sumber sekunder terkait. Data-data yang sudah didapatkan kemudian dikaji dengan metode deskriptif, *verstehen*, dan interpretasi.

Adapun, hasil yang didapatkan dalam penelitian ini, dalam dua tipologi filosofis mengenai fenomena kondisi manusia menurut Nasr, yakni Manusia Pontfikal dan Manusia Promethean, menunjukkan bahwa kondisi kehidupan manusia yang terjadi dalam dunia Post-Spiritualitas adalah sebagaimana yang diistilahkan oleh Seyyed Hossein Nasr dengan, Manusia Promethean. Manusia yang menolak dimensi spiritual dalam kesadaran hidupnya dengan mendesakralisasi nilai-nilai transendental dan *Ilahiah* lewat simulasi-simulasi artifisialnya. Yakni, manusia yang menolak keberadaan Tuhan dan peran-Nya, dalam artian spiritualnya yang paling esensial. Oleh karenanya, menurut Nasr, manusia seperti itu adalah manusia yang sesungguhnya mengalami kehampaan spiritual dalam jiwanya, dan ia harus segera mengembalikan kesadaran hidupnya dalam artian sebagai makhluk teomorfis agar diri dan hidupnya terselamatkan dari jenis-jenis penderitaan spiritualitas.

Kata Kunci: *Filsafat Perennial, Manusia Promethean, Post-Spiritualitas, Seyyed Hossein Nasr*

ABSTRACT

Ahmad Miftahudin Thohari, 191121013, Promethean Man in Post-Spirituality Discourse: Perspective of Seyyed Hossein Nasr's Perennial Philosophy, Aqidah and Islamic Philosophy Study Program, Department of Ushuluddin and Humanities, Faculty of Ushuluddin and Da'wah, Raden Mas Said State Islamic University Surakarta, 2023.

The world has entered the third millennium, with all models of technological sophistication that have become so widespread and dominating that the phenomenon of Post-Spirituality has emerged. In the discourse of Post-Spirituality, which is a direct result of the excesses of modernity and the sophisticated technology created, all things of value become blurred and even lose their spiritual dimension (Divine). The world of Post-Spirituality with its dominance of simulated image culture ultimately distorts and deviates from sacred, transcendent and divine values, which are replaced with simulations that are very artificial in nature and value. So that in the world of Post-Spirituality, the human phenomenon is in an ambiguous position. Therefore, this research aims to see and understand how the human phenomenon occurs in the world of Post-Spirituality using the perspective of Seyyed Hossein Nasr's Perennial Philosophy.

By using library research, this research tries to examine the discourse of Post-Spirituality by using Seyyed Hossein Nasr's philosophical analysis, especially his philosophical views on humans. The primary sources in the research are his three important works, *Knowledge and the Sacred*, *The Garden of Truth: The Vision of Promise*, *Islam's Mystical Tradition*, and *Islam and the Plight of Modern Man*. Assisted by related secondary sources. The data that has been obtained is then studied using descriptive, verstehen, and interpretation methods.

The results obtained in this study, in two philosophical typologies regarding the phenomenon of the human condition according to Nasr, namely Pontifical Man and Promethean Man, show that the condition of human life that occurs in the world of Post-Spirituality is as termed by Seyyed Hossein Nasr with, Promethean Man. Humans who reject the spiritual dimension in their life consciousness by pushing transcendental and divine values through artificial simulations. Namely, humans who reject the existence of God and His role, in its most essential spiritual sense. Therefore, according to Nasr, such a human being is a human being who actually experiences a spiritual void in his soul, and he must immediately restore his life consciousness in the sense of being a theomorphic being so that his self and life are saved from the types of spiritual suffering.

Keywords: *Perennial Philosophy, Promethean Man, Post-Spirituality, Seyyed Hossein Nasr*

MOTTO

Manusia adalah milik-Nya, dan ia akan kembali kepada-Nya.”

— (Q.S 2: 156)

Di dalam diri setiap manusia ada sebuah sebuah bintang yang tak dapat tercemar,
suatu substansi yang akan mengkristal di dalam keabadian; ia senantiasa berada di
dalam terang cahaya Diri.”

— *Frithjof Schuon*

Baik tubuh ini bukanlah saya, maupun jiwa,
Juga gambar-gambar sekilas yang lewat,
Juga konsep dan pikiran, gambaran mental,
Juga sentimen dan labirin jiwa.

Kalau begitu, siapakah saya? Sebuah kesadaran tanpa asal-usul,
Tidak dilahirkan pada waktunya, dan tidak diperanakkan di sini, di bawah ini.

Aku adalah apa yang telah ada, sedang dan akan ada,
Sebuah permata di mahkota Diri Ilahi,
Sebuah bintang di cakrawala dari Dia yang bercahaya.”

— *Jalaluddin Rumi*

PERSEMBAHAN

... untuk-Mu.

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim. Dengan menyebut nama Allah, Tuhan semesta alam, yang mempunyai sifat utama sebagai Yang Maha Pengasih dan Yang Maha Penyayang. Segala puji bagi-Nya yang senantiasa memberikan segala nikmat, karunia serta pertolongan seluruh hamba-hamba-Nya. Tanpa-Nya mustahil pula penelitian (skripsi) ini dapat selesai dengan lancar dan bisa menjadi sesuatu yang bermanfaat. Oleh karenanya, sesungguhnya segala hal kehendak yang baik dan mulia, adalah kehendak untuk keridhaan-Nya.

Kemudian, sholawat dan salam tetap akan selalu tercurahkan—tanpa alasan apapun, kecuali karena cinta—kepada Nabi Muhammad Saw., sebagai figur teladan umat manusia dan semesta. Oleh karena itu, menjadikannya sebagai teladan kemanusiaan merupakan sesuatu yang mesti dilakukan oleh umatnya, dan sebagai syarat untuk kelak bisa diberikan hadiah syafaatnya di kehidupan akhirat.

Puji syukur yang sebesar-besarnya penulis haturkan kepada Allah, sebab karena-Nyalah penulis dapat menyelesaikan penelitian (skripsi) ini. Dengan segala pertolongan, karunia dan keajaiban-Nya pula penulis dapat dengan lancar merancang, menyusun sekaligus menguraikan isi dari penelitian yang telah dilakukan. Dan, semoga apa yang menjadi isi dan hasil dari penelitian dapat memberikan manfaat, meskipun sangat kecil dan remeh.

Selain itu, penulis menyadari bahwa di samping berkat pertolongan-Nya, juga yang tak kalah penting dan harus penulis berikan rasa hormat dan terima kasih sebanyak-banyaknya adalah peran sekaligus kontribusi dari berbagai pihak dan dukungan kawan-kawan yang sangat mempengaruhi pula selesai dan suksesnya penelitian (skripsi) ini ditulis. Oleh karenanya, dengan selesai dan suksesnya penelitian ini penulis menyampaikan rasa hormat yang dalam dan rasa terima kasih yang besar, kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Mudhofir, S. Ag., M. Pd. selaku Rektor Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta.
2. Bapak Prof. Dr. Islah, M. Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah (FUD) Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta.
3. Ibu Dra. Hj. Siti Nurlaili Muhadiyatiningsih, M. Hum. selaku Ketua Jurusan Ushuluddin dan Humaniora, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta.
4. Bapak Nur Sidik S. Fil.I, M. Hum., selaku Koordinator Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Dakwah, Universitas Islam Negeri Raden Mas Said Surakarta.
5. Bapak Dr. Yusup Rohmadi, M. Hum., selaku wali studi yang telah memberikan banyak motivasi dan arahan bermanfaat juga ilmu-ilmu yang telah diberikan.
6. Bapak Dr. KH. Syamsul Bakri, S. Ag., M. Ag., selaku wakil rektor bidang kemahasiswaan yang begitu menginspirasi dengan materi-materi kuliah yang disampaikan dan karya-karya yang telah dihasilkan.
7. Bapak Dr. Nurisman, M.Ag, selaku dosen pembimbing yang telah memberikan arahan penting dan bimbingannya terhadap proses penyusunan skripsi yang penulis lakukan.
8. Bapak dan ibu dosen pengajar, khususnya di Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam, yang telah memberikan banyak ilmu dan pemahaman yang begitu bermanfaat untuk perkembangan pemikiran penulis. Dan, semoga segala ilmu dan pemahaman yang telah diberikan dapat bermanfaat baik bagi penulis maupun bagi sesama.
9. Dewan penguji sidang yang telah banyak memberikan koreksi, saran dan masukan sehingga penelitian yang dilakukan dapat lebih menempati jalan lurusnya dan sesuai rute kajian yang dijadikan tujuan penelitian.
10. Kepada dan staff perpustakaan UIN Raden Mas Said Surakarta, yang telah memberikan sejumlah fasilitas berupa beberapa referensi dan tempat yang dapat membantu suksesnya pengerjaan (penelitian) skripsi ini.

11. Staff akademik fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said Surakarta yang telah memberikan pelayanan sebagaimana mestinya.
12. Alm. Bp. Ahmad Senan Rifa'i, Bapak tercinta saya yang sosoknya tak akan pernah tergantikan oleh siapa pun, dan semoga ditempatkan yang terbaik di sisi-Nya. Ibu terkasih saya, Imro'atul Khasanah, yang telah dengan sabar merawat dan membesarkan saya sekaligus mengizinkan saya untuk melanjutkan kuliah, dan semoga Allah selalu memberikan kasih sayang-Nya selalu. Bapak Tarmin sebagai bapak sambung saya, semoga Allah memberikan karunia-Nya selalu. Dewi Masyitoh dan Faiha Syifa Rafanda sebagai adik kandung saya yang amat saya cintai, semoga Allah memudahkan cita-citanya tercapai dan senantiasa berkahi. Serta, nenek terbaik saya, Rusiyah, saya ucapkan terimakasih pula karena telah sudi merawat saya selama ini.
13. Emha Ainun Najib, seorang tokoh nasional, sastrawan, penyair dan budayawan, yang lewat persentuhan saya dengan pemikiran-pemikiran beliau dari buku dan ceramah-ceramahnya telah memberikan pengaruh besar terhadap terbuka pikiran saya, dan menjadi alasan saya untuk kemudian melanjutkan kuliah di Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Raden Mas Said Surakarta. Serta, Mas Sabrang Mowo Damar Panuluh, yang menginspirasi lompatan-lompatan intelektual saya dalam memahami fenomena-fenomena baik keilmuan sains, filsafat, sosial dan kebudayaan.
14. Teman-teman AFI 2019 UIN Raden Mas Said Surakarta, khususnya kelas A, yang telah memberikan pengalaman-pengalaman menyenangkan dan kekeluargaan yang mesra selama saya berada di kelas AFI UIN Raden Mas Said Surakarta.
15. Yusuf Nur Rochman Rasyid, beserta keluarga besarnya (bapak dan ibunya) yang telah banyak membantu saya selama berada di lingkungan Sukoharjo, khususnya di daerah Trangsan, Gatak, dengan memberikan fasilitas-fasilitas yang sangat menolong saya dalam segi material.
16. David Budianto, Muhammad Habiburriza, Adnan Siraj, Abdul Halim al'Atas, Hamzah Syaifulloh, Alif Fattahillah, dan Muhammad Khanafi

Asnan yang sudah sudi berteman akrab dengan saya, dan memberikan pengertian sekaligus perhatian terbaiknya selama saya berkuliah di kampus UIN Raden Mas Said Surakarta. Tak lupa juga, Miladiya Ulfa Nahdiya, yang telah banyak membantu dan sering saya repotkan, juga Mukni Shali Madyah, Lathifah Sekar Sari serta adik tingkat terbaik saya, Setiyani Eky Wardani, yang juga telah banyak membantu dan memberikan *support*-nya.

17. HMPS AFI, yang selama tiga periode, mulai tahun 2020 sampai tahun 2022, telah memberikan banyak pengalaman dan kontribusinya untuk terbuka dan berkembangnya pemikiran saya. Juga, LPM Locus, yang selama tiga periode pula, telah memberikan suatu tempat yang mengasyikkan dan menjadi ruang diskusi yang progresif untuk tumbuh dan berkembangnya pemikiran kritis saya.
18. Kawan-kawan komunitas Dianoia, terutama Satrio Dwi Haryono, Dimas Hani, Dadang Fuat, Jihad dan tentu kawan-kawan lainnya, yang telah menjadi kawan *sparing* berpikir untuk mengasah pengetahuan dan pikiran kritis saya, terkhusus dalam kajian-kajian filsafat.

Dengan ucapan terima kasih dan rasa hormat yang telah penulis sampaikan, penulis juga ingin menyampaikan bahwa penelitian (skripsi) ini ditulis dengan segenap kesungguhan yang berarti hingga akhirnya penulisan dapat menyelesaikannya. Namun demikian, penulis menyadari sepenuhnya bahwa penelitian (skripsi) ini masih terlampau jauh dari kata sempurna. Oleh karenanya, kritik, saran dan masukan yang signifikan terkait penelitian (skripsi) ini sungguh-sungguh penulis nantikan dan akan diterima dengan penuh keterbukaan.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	ii
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
DAFTAR SINGKATAN.....	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	vii
MOTTO	viii
PERSEMBAHAN.....	ix
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan Penelitian	12
D. Manfaat Penelitian	12
E. Tinjauan Pustaka	13
F. Landasan Teori.....	16
G. Metode Penelitian.....	29
1. Jenis Penelitian	29
2. Metode Pengumpulan Data	30
3. Teknik Analisis Data	31
H. Sistematika Pembahasan	33
BAB II POST-SPIRITUALITAS DAN TANTANGAN MASA DEPAN KEHIDUPAN MANUSIA	35
A. Wacana Post-Spiritualitas: Dunia Baru Kehidupan Manusia	35
B. Diskursus Manusia dalam Corak Tiga Zaman Pemikiran Filsafat.....	39

1. Manusia dalam Khazanah Pemikiran Pra-Modern.....	39
2. Manusia dalam Peta Pemikiran Abad Modern.....	43
3. Manusia dalam Arus Pemikiran Posmodern	48
C. Post-Spiritualitas dan Manusia: Sebuah Tantangan Kehidupan Spiritual..	54
BAB III KONSEPSI FILSAFAT PERENNIAL SEYYED HOSSEIN NASR DAN URGENSINYA DALAM ERA POST-SPIRITUALITAS.....	63
A. Biografi dan Awal Pembentukan Pemikiran Seyyed Hossein Nasr.....	63
1. Titik Balik Pemikiran Filosofis Seyyed Hossein Nasr	73
2. Seyyed Hossein Nasr dan Indonesia: Sebuah Persentuhan Intelektual ..	83
3. Seyyed Hossein Nasr dan Karya-karyanya	95
B. Gagasan-gagasan Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr	98
1. Tentang Tuhan.....	100
2. Hakikat Manusia.....	105
3. <i>Scientia Sacra</i>	111
C. Urgensi Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr dalam Wacana Post- Spiritualitas: Sebuah Upaya Kontemplatif-Sufistik	116
BAB IV KONDISI MANUSIA DALAM DUNIA POST-SPIRITUALITAS: PERSPEKTIF FILOSOFIS SEYYED HOSSEIN NASR	124
A. Manusia Pontifikal dan Promethean: Tipologi Filosofis Kondisi Manusia dalam Lanskap Pemikiran Filosofis Seyyed Hossein Nasr	124
1. Manusia Pontifikal	125
2. Manusia Promethean	130
B. Manusia Promethean dalam Wacana Post-Spiritualitas: Kondisi Nestapa Manusia Kontemporer	134
C. Menjadi Manusia Teomorfis: Sebuah Resolusi Spiritual di Dunia Post- Spiritualitas.....	142
BAB V PENUTUP.....	150
A. Kesimpulan	150
B. Saran.....	151
DAFTAR PUSTAKA	153
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	161

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Apa yang mengkhawatirkan ketika arus informasi sudah sedemikian membanjir berkat kecanggihan dalam penemuan-penemuan di bidang teknologi adalah kondisi dari esensi manusia itu sendiri. Realitas manusia menjadi sesuatu yang mesti dipertanyakan kembali dalam abad dewasa ini. Siapa itu manusia? Bagaimana kondisinya di dalam mega proyek teknologi (AI, IoT, dst)? Serta, bagaimana pola hubungan yang dibangun manusia dengan Tuhannya? Bahkan, yang lebih provokatif, siapa atau apa yang disebut sebagai Tuhan dalam abad yang sudah memasuki milenium ketiga ini, ketika kehadiran teknologi—kalau tidak boleh dikatakan sudah mengambil alih—benar-benar telah mendominasi seluruh pola kehidupan manusia.

Sebuah karya penting buku *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow* (2015), milik Yuval Noah Harari, menjadi bacaan penting yang memberikan gambaran bagaimana nasib masa depan kehidupan umat manusia. Manusia akan memasuki (baca: mengalami) suatu kondisi yang mengerikan justru karena teknologi yang diciptakannya sendiri. Siddharta Mukherjee mengatakan, “buku *Homo Deus* merupakan bacaan penting bagi yang memikirkan masa depan. Algoritma, seperti ia gambarkan, tidak hanya mencoba meniru manusia tetapi juga menjadi manusia, dan mungkin melebihi kemampuan kita (manusia).”¹ Yanto Musthofa, yang menerjemahkan buku *Homo Deus* tersebut dalam versi bahasa Indonesia, menuliskan dalam halaman awalnya:

“... Harari kini mengajak saya berakrobat dengan filsafat sejarah yang mendebar-debarkan dan mencemaskan untuk melihat masa depan umat manusia yang kerasukan teknologi. Sekilas, buku ini seperti menyenangkan kalangan agnostik, atau para pemeluk ‘agama-agama’

¹ Lihat kutipan dalam sampul buku, Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia*, terj. Yanto Musthofa (Tangerang Selatan: PT Pustaka Alvabet, 2018).

baru semacam liberalisme dan humanisme. Tapi, Harari jelas tidak sedang menghibur atau menakut-nakuti penganut agama apapun. Dia (Harari) hanya berusaha menyajikan berbagai kemungkinan logis masa depan. Salah satu kemungkinannya justru ‘agama’ baru dari para ‘nabi’ teknologi yang berambisi meruntuhkan pilar-pilar utama keimanan semua agama saat ini.”²

Hal ini sejalan dengan apa yang dinyatakan Amir Piliang dalam bukunya *Post-realitas: Realitas Kebudayaan dalam Post-metafisika (2015)*, pada bab “*Post-Spiritualitas: Simbiosis Hasrat dan Kesucian*”, menyebut bahwa kehidupan manusia sekarang telah sampai pada kondisi saat dimana yang suci telah tercemar oleh yang kotor, yang spiritual telah dirusak oleh yang material, yang Ilahiah telah ditulari virus-virus duniawi, dan yang transenden telah berhasil dimasuki oleh yang imanen.³ Dalam fenomena demikian, terjadilah percampuran aneka macam entitas, terjadi peleburan esensi, juga berlangsungnya percampuran akan nilai-nilai, yang akhirnya menimbulkan “...kehampaan spiritual(nya) dengan jutaan citra semu, rayuan palsu (iklan), *simulakrum* realitas; nabi-nabi virtual, Tuhan-tuhan digital, dan surga-surga *cyber*.”⁴

Artinya, kemunculan kecerdasan artifisial (AI), pada dasarnya akan berakibat pada kesadaran hidup manusia secara eksistensial, bahkan spiritual. Secara definitif Amir Piliang juga menjelaskan bahwa Post-spiritualitas merupakan “kondisi bercampuraduknya nilai-nilai spiritual dengan nilai-nilai materialisme, bersekutunya yang duniawi dengan yang Ilahiah, bersimpangsiurnya yang transenden dengan yang imanen, bertumpangtindihnya hasrat rendah dengan kesucian.”⁵ Inilah yang akhirnya mengakibatkan perbedaan di antara kedua hal-hal tersebut menjadi kabur. Demikianlah, realita—dalam konteks khusus mengenai spiritualitas—yang terjadi pada abad dewasa ini, yakni yang boleh dikatakan adalah akibat (ekses) dari bercokolnya hegemoni modernitas. Oleh sebab itu, bagaimana

² Lihat dalam halaman pertama yang berisi beberapa komentar pembaca tentang buku Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia*.

³ Yasraf Amir Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-Metafisika* (Yogyakarta: Jalasutra, 2015), h. 217.

⁴ *Ibid*, h. 53.

⁵ *Ibid*, h. 217.

manusia kemudian berhadapan dan harus bersikap menjadi suatu urgensi kehidupan spiritualitas manusia saat ini yang mesti dikaji dan dicarikan solusi.

Manusia sendiri adalah makhluk berkesadaran, secara utuh dan primordial. Melalui akalnya (baca: hati), manusia bahkan mampu mengakses hal-hal yang transenden-spiritual. Ini dalam definisinya secara teomorfik. Secara filosofis, manusia adalah yang memiliki kesadaran dalam berpikir, berkehendak dan bebas dalam menentukan keputusannya sendiri. Artinya, manusia adalah makhluk yang di dalam dirinya mempunyai kebebasan otentik, kreativitas murni dan tanggung jawab suci. Sebab, secara eksistensial kehadiran manusia dilihat dari eksistensinya sebagai individu yang memiliki pemahaman (baca: kesadaran). Filsuf seperti Søren Kierkegaard dan Jean-Paul Sartre berpendapat bahwa manusia adalah ia yang memiliki kebebasan dan tanggung jawab pribadi dalam menciptakan makna hidup mereka sendiri melalui pilihan dan tindakan otentiknya masing-masing. Jelasnya, manusia adalah makhluk yang mampu menciptakan suatu makna (kemaknaan) dalam dan untuk diri sekaligus masyarakatnya.

Akan tetapi, dalam era dimana kehadiran teknologi yang betapa telah menjadi dominan di berbagai lini dan sektor kehidupan yang dijalani manusia membuat apa yang disebut sebagai kesadaran, pemahaman dan pemaknaan yang dimiliki manusia seakan-akan telah bergeser dari tempat yang semestinya oleh sebab adanya teknologi. Teknologi dengan sistem *IoT*-nya telah menciptakan suatu kesadaran hidup baru dalam diri manusia, yakni “kesadaran algoritmik”. Manusia kehilangan kesadaran otentiknya sebagai makhluk yang bebas dan kreatif. Satu pertanyaan menarik dan filosofis terkait masalah demikian sebagaimana terdapat dalam buku *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence* (2017)⁶, adalah, “apakah manusia dengan daging dan tulang dibutuhkan lagi jika ia dapat mengubah kesadarannya menjadi komputer?” Dalam nuansa problematika demikianlah kondisi manusia mulai diperbincangkan ketika AI hadir dan menciptakan suatu

⁶ Max Tegmark, *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence* (New York: Alfred A. Knopf, 2017).

fenomena Post-Spiritualitas dalam ruang kehidupan manusia. Ruang yang melampaui spiritualitas itu sendiri, dalam arti yang sesungguhnya. Manusia semakin kehilangan determinasi spiritualitasnya justru ketika lompatan imajinasi pikiran manusia mencapai titiknya yang paling canggih.

Mengutip dari apa yang disampaikan oleh Syekh Kabir Helminski, yang mengatakan mengenai kondisi kejiwaan (baca: spiritualitas) manusia seiring berjalannya waktu masuk pada era trans-humanisme akibat lahirnya *techno-sains*—menurut istilah Lyotard—atau yang saat ini familiar disebut *Artificial Intelligence* (kecerdasan buatan), kualitas kejiwaan manusia, menurutnya, semakin mengalami arah yang “terdegradasi”. Sebab apa yang dinamai sebagai metafisika kehidupan sudah ditinggalkan dalam area pikiran dan kesadaran manusia. Sebagaimana yang ia katakan demikian,

“What compels me to speak about the challenge of trans-humanism, artificial intelligence, and the post-human world is our culture’s lack of a metaphysical framework to understand what’s happening. With the disintegration of religious thought and its replacement with the dogma that only what is measurable is real, even those of us who are spiritual but not religious are a bit weak in the intellectual tools to consider questions of ontology and metaphysics. We have lost the idea of a human nature embedded in a divine order; it has been replaced by the idolization of human personality or ego, with its purely subjective and incoherent impulses.”⁷

Fenomena-fenomena atau kenyataan semacam itulah yang sesungguhnya menjadi titik keresahan dari berangkatnya penelitian ini dilakukan. Adalah tentang spiritualitas (keimanan) yang sudah sejak dalam rahim modernitas seperti tidak lagi diperhatikan, yang akhirnya membawa kehidupan manusia pada kondisi yang sangat memprihatinkan. Adalah hilangnya pengetahuan manusia akan dirinya sendiri yang sejati. Oleh karenanya, “manusia modern”, kata Hossein Nasr, “telah membakar tangannya dengan api yang telah dinyalakannya (sendiri), karena ia telah

⁷ Kabir Helminski, “The Spiritual Challenge of Artificial Intelligence, Trans-Humanism, and the Post-Human World,” *The Threshold Society*, last modified 2018, accessed June 1, 2023, <https://sufism.org/library/articles/the-spiritual-challenge-of-artificial-intelligence-trans-humanism-and-the-post-human-world>.

lupa siapakah ia sesungguhnya”.⁸ Sejalan dengan pepatah sufisme Islam, “siapa yang mengenal (baca: mengetahui) dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya.” Sehingga, logikanya, apabila manusia gagal mengenali dirinya, atau sengaja tidak mengenal dirinya, maka ia tidak pernah mengenal Tuhannya.

Nasr juga menyebut, modernisme, yang bertendensi memisahkan manusia dari kesempurnaan diri (kesadaran tentang diri) telah membawa manusia pada kondisi kejatuhan yang nyata. Manusia sudah sedemikian terbelenggu dalam kebebasan semu yang juga mencekik.⁹ Menurut Nasr, berbagai krisis yang melanda atau yang dialami oleh dunia modern, misalnya seperti adanya krisis lingkungan, dekadensi epistemologi, bahkan degradasi eksistensial sejatinya berawal dari pemberontakan yang dilakukan kaum modern terhadap Tuhan—entitas Absolut—adalah akibat dari paradigma yang dianutnya sejak pada zaman Pencerahan, yaitu paradigma atau cara berpikir yang cenderung positivistik-antroposentris. Dalam arti lain, sesungguhnya manusia modern telah melakukan pemberontakan sikap dan nilai dengan melawan Allah lewat penciptaan sains yang secara terang-terangan tidak didasarkan pada cahaya *intellect*, melainkan lebih berbasis pada model positivisme.¹⁰

Diakui atau tidak, nilai-nilai modernitas sesungguhnya telah meruntuhkan rancang bangun pondasi spiritualitas manusia keseluruhan secara masif dan nyata. Sehingga, spiritualitas menjadi sumur nilai yang harus segera digali kembali sumber mata airnya. Sebagaimana yang dikatakan Schumacher dalam *Small is Beautiful* pada bab “*Buddhist Economic*”, yang dikutip Ronny K. Pratama dalam bukunya *Manusia Tanpa Sekolah (2022)*, menyebut dunia modern adalah dunia yang terlalu terpaku terhadap nilai materialistis—yang pada gilirannya, ia justru menjadi bumerang bagi manusia sendiri. Itulah sebabnya, tujuan kepada hal yang

⁸ “*Modern man has burned his hands in the fire which he himself kindled when he allowed himself to forget who he is.*” Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, Inc., 1975), h. 4.

⁹ Muhammad Anis, “Spiritualitas di tengah Modernitas Perkotaan,” *Jurnal Bayan* Vol. 2, No. 4 (2013), h. 9.

¹⁰ Tri Astutik Haryati, “Modernitas dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” *Jurnal Penelitian* Vol. 8, No. 2 (2011), h. 316.

spiritual mesti dimasukkan kembali ke dalam jantung perikehidupan modern.¹¹ Ini sejalan dengan yang dikatakan oleh Erich Fromm, bahwa manusia modern adalah manusia supercerdas dengan kemampuan paripurna, tetapi pada saat bersamaan ia justru kehilangan kekayaan spiritualnya, bahkan mengalami kehampaan terhadap cita rasa kemanusiaan.¹²

Lebih kompleks, Schumacher juga mengatakan, yang dikutip pula oleh Irfan Afifi (2019), sejak abad ke-16, banyak manusia yang telah tergoda oleh janji-janji tentang kepastian, klaim kesombongan tentang pengetahuan mutlak, rasionalitas ketat yang matematis serta pemikiran yang cenderung sangat mekanistik. Banyak manusia begitu terpujau oleh kecemerlangan sains modern yang telah berhasil mengganti hampir semua yang hilang sebelumnya. Namun demikian, yang akhirnya manusia dapatkan dan alami adalah pengetahuan-pengetahuan yang justru menggiring pada praktik-praktik manipulatif, bukan pengetahuan yang bertujuan pada dan demi hidupnya nilai-nilai kearifan (kebijaksanaan).¹³

Mayoritas manusia dalam pola kehidupan yang dijalannya, boleh dikatakan sudah terjebak dalam gemerlap corak kehidupan yang ditawarkan oleh modernitas. Ia (modernitas) dikonstruksi sedemikian rupa supaya menjadi semangat dari segala macam tata cara hidup manusia secara menyeluruh. Terdapat banyak hal yang modernitas turut ikut campur tangan dengan "menyentuh" sembari mengubah *mainstream* cara berpikir hidup manusia. Meski kehadirannya sangat mengagumkan, tetapi paradigma yang diberikan oleh modernitas, yang menawarkan segenap model kemewahan dan kemudahan hidup justru gagal memenuhi kebutuhan manusia akan hal yang paling esensial. Dengan kata lain,

¹¹ Ronny K. Pratama, *Manusia Tanpa Sekolah* (Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2022), h. 69.

¹² Moh. Anas, "Kritik Hossein Nasr atas Problem Sains dan Modernitas," *Jurnal Kalam* Vol. 6, No. 1 (2017), h. 22.

¹³ Irfan Afifi, *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), h. 65.

dalam gemerlap dan pesona materialistik, manusia modern justru kehilangan aspek paling fundamental dalam hidupnya, yakni aspek spiritualitas.¹⁴

Modernitas telah membawa kehidupan manusia pada kondisi yang serba teralienasi. Kondisi dimana manusia terasing terhadap banyak hal, bahkan terhadap dirinya sendiri. Modernitas telah menyebabkan manusia teralienasi setidaknya dalam empat hal. Sebagaimana William J. Bryon¹⁵, yang mengatakan dalam tulisannya: “*I shall use the term alienation to cover four situations: (1) alienation from God (theological alienation); (2) alienation from self (psychological alienation); (3) alienation from the group or community (sociological alienation); (4) alienation from work (technological alienation). Included in technological alienation is the alienation of man from nature.*” Ia sekaligus melanjutkan tulisannya, “*To each of the conditions of man, I shall propose a response from religion, which I understand as an organized response to revelation involving both belief and practice.*”

Sejalan pula dengan apa yang dikatakan oleh Herbert Marcuse, konstruksi modern dengan industri dan segala alat teknologisnya telah menyebabkan manusia teralienasi. Manusia telah terobsesi sedemikian jauhnya dengan apa yang ditawarkan terutama oleh pasar-pasar industri budaya (teknologi). Manusia diperbudak oleh mesin-mesin teknologi yang serba administratif-instrumentalis—sedangkan ia tak merasa sedang diperbudak. Manusia modern menjadi manusia yang hanya mempunyai kecenderungan untuk menerima dan menikmati, tanpa pernah berusaha mengkritisi. Inilah manusia yang disebut Marcuse sebagai manusia satu dimensi. Manusia yang tergiring dalam rasionalitas-teknologis. Manusia yang terkotak dalam homogenitas budaya. Manusia yang terjebak pada imperium citra. Manusia yang ditindas oleh kebutuhan-kebutuhan palsu.¹⁶ Manusia yang begitu

¹⁴ Ngainun Naim, “Kebangkitan Spiritualitas Masyarakat Modern,” *Kalam* Vol. 7, No. 2 (2013), h. 239.

¹⁵ Lebih jelasnya, lihat *William J. Bryon, Response to Alienation from Religion*, dalam *Alienation: Plight of Modern Man* (ed.) William Christian Bier (New York: Fordham University Press, 1972), h. 263.

¹⁶ Lebih jelas, lihat Herbert Marcuse, *Manusia Satu Dimensi* terj. Silvester G. Sukur dan Yusup Priyasudiarja (Yogyakarta: Narasi, 2016), h. 7.

patuh dan menikmati bentuk-bentuk penindasan yang disembunyikan dalam saku gaji industri, tunjangan konsumsi kapitalisme, dan bonus-bonus iklan produksi.

Dalam semangat modernitas—yang berpretensi pada semangat *Renaissans*, semangat pencerahan—pulalah, gagasan besar tentang humanisme lahir. Gerakan humanisme sendiri tercipta oleh adanya kepercayaan terhadap kemampuan (rasio) manusia (sebagai ganti kemampuan yang adikodrati), dorongan libido intelektual, dan apresiasi lebih akan disiplin intelektual. Humanisme mengusung kepercayaan bahwa rasio intelektual mampu melakukan segala keinginannya dan punya posisi lebih penting (baca: tinggi) dibandingkan keberadaan iman.¹⁷ Meski apabila dilihat dari sudut lain, humanisme berposisi pula sebagai *counter* atas hegemoni gereja yang membelenggu “kehendak bebas” manusia. Dalam konteks ini, humanisme hadir sebagai bentuk pembalikan nilai bahwa manusia bukan sekadar tampil tunduk di bawah aturan otoritas gereja, tetapi yang juga berkuasa atas dirinya. Dengan kata lain, humanisme, boleh diartikan sebagai upaya merebut dan membebaskan manusia yang telah dipenjara oleh belenggu dogmatisme gereja.

Modernitas kemudian menjadi corak dominan kehidupan manusia. Karena modernitas adalah subjek dari prinsip zaman, maka ia menjadi kiblat sekaligus nilai-nilai kehidupan dikonstruksi dan dirujukan. Vattimo (2003), menyebutkan awal mula modernitas sebagai (subjek) zaman adalah saat dimana nilai-nilai modern diupayakan menjadi fundamental dan kemudian dijadikan acuan bagi semua nilai-nilai yang lain.¹⁸ Oleh sebab nilai-nilai modern bersifat fundamental sekaligus diposisikan sebagai acuan semua nilai, pada saat bersamaan, modernitas lambat laun menjadi hegemoni dalam peradaban manusia. Nilai-nilai modern seakan tampil-masuk memenuhi segala sendi dan sudut kehidupan manusia.

Ditinjau dalam sisi tertentu, boleh dikatakan, humanisme adalah semacam upaya merebut kembali obsesi manusia akan alienasinya pada “dunia-yang sana”

¹⁷ F. Budi Hardiman, *Pemikiran Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Yogyakarta: Kanisius, 2019), h. 9.

¹⁸ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodern: Teori dan Metode* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014), h. 7.

dan ingin mengembalikan sekaligus mengakarkannya lagi ke dalam “dunia-yang sini”.¹⁹ Pada semangat humanisme itulah akhirnya muncul gerakan pemikiran yang bersifat sekuler. Darwin, dengan teori evolusinya pada abad ke-19 telah merobohkan imajinasi sakral mengenai esensi manusia lewat nilai-nilai iman dalam konstruksi agama. Dalam hal ini, humanisme seolah berkata bahwa manusia adalah entitas yang berasal dari dunia profan, bukan roh yang berasal dari dunia sakral yang dulunya terperjara dalam onggokan daging.²⁰

Dalam kesadaran inilah humanisme-sekuler akhirnya tumbuh mewarnai kehidupan modern. Sekularisasi akhirnya menjadi ciri khusus dalam peradaban dunia modern, yakni sebagai upaya untuk memberikan jawaban atas berbagai masalah tanpa harus melibatkan atau mengaitkannya dengan sesuatu yang sifatnya transendental dan metafisis. Pada titik inilah saat spiritualitas dicabut akar nilainya oleh tradisi epistemik Barat.²¹ Artinya, sekularisasi adalah “yang sepenuhnya duniawi” (naturalis dan antroposentris).²² Sehingga, humanisme sebagaimana dipahami sebagai sebuah gerakan sekularisasi (desakralisasi) yang dilakukan manusia pada abad ke-18 telah sukses melunturkan dan memudarkan warna spiritualitas yang dulunya masih tampak bersinar dalam Abad Pertengahan.²³

Inilah yang pada dasarnya menjadi problem esensial dalam dunia modern—akhirnya juga dunia hari ini—yakni meluntur, memudar dan merosotnya kadar intensitas spiritualitas, termasuk religiusitas kebanyakan manusia modern. Stuart Hall (1992), sebagai tokoh *Cultural Studies* Inggris, yang mengidentifikasi empat aspek dalam pendefinisian subjek modern, salah satunya menyebutkan bahwa telah terjadi kemerosotan pada dunia religius (baca: spiritual) dalam masyarakat

¹⁹ F. Budi Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012), h. 11.

²⁰ *Ibid*, h. 12.

²¹ Syaikh Rozi, “Melacak Jejak Spiritualitas Manusia dalam Tradisi Islam dan Barat,” *TARBIYA ISLAMIA: Jurnal Pendidikan dan Keislaman* Vol. 7, No. 2 (2018), h. 153.

²² Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodern: Teori dan Metode* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014), h. 8.

²³ Hardiman, *Humanisme dan Sesudahnya*, h. 12.

tradisional serta tumbuh dan bangkitnya budaya sekuler dan materialis yang menampilkan impuls-impuls individualis, rasionalis, dan instrumentalis.²⁴

Modernitas, sebagai Abad Pencerahan memang menjadi tahap baru dalam gerakan pembebasan manusia Barat terhitung sejak adanya semangat *Rénaisans* dan Reformasi Gereja. Keyakinan yang begitu luar biasanya akan supremasi rasio menjadikan abad modern diidentikkan sebagai abad rasio. Kegandrungannya yang begitu berlebihan pada supremasi rasio telah banyak menunjang kemajuan dalam ilmu pengetahuan dan teknologi. Dua sektor itulah yang boleh dikatakan mewakili pencapaian besar kehidupan modern, yang di sisi lain, yang tanpa pernah disadari sewaktu ilmu pengetahuan serta teknologi telah berkembang dengan pesatnya, atau tatkala manusia cenderung lebih banyak bertumpu serta percaya pada kemampuan rasio itulah, maka sebenarnya ia telah menjadi tuan (baca: Tuhan) bagi dunianya sendiri.²⁵

Dengan kata lain, keduanya (ilmu pengetahuan modern dan teknologi) telah menjelma menjadi kekuatan yang menyetir kesadaran hidup manusia. Ia telah menjadi tuan (baca: Tuhan) di dalam peradaban modern.²⁶ Terkait modernitas sebagai nama lain peradaban modern, dalam uraiannya, Irfan Afifi, sebagaimana yang dituliskan dalam *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas*, menyebut rasionalitas modern sejatinya adalah rasionalitas instrumental yang lebih dipretensikan hanya pada wilayah tujuan, yang itu banyak menyebabkan ketimpangan-ketimpangan dalam wilayah berpikir.

*“Rasionalisasi masyarakat Barat berjalan timpang karena lebih menitikberatkan pada rasionalitas tujuan (zweckrationalitaet) [...] Rasionalitas tujuan ialah segala tindakan manusia modern yang mengorganisasikan kehidupannya pada asas kalkulasi sarana tujuan. Rasionalitas ini melulu strategis-instrumental, mengobjektifikasi, memperlak sesuatu yang ada di luarnya, entah itu manusia atau alam, sehingga selalu bernilai menaklukkan dan memperlak.”*²⁷

²⁴ Lubis, *Postmodern: Teori dan Metode*, h. 8.

²⁵ Irfan Afifi, *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas*, h. 45.

²⁶ *Ibid*, h. 46.

²⁷ *Ibid*, h. 55.

Hal demikianlah yang pada akhirnya menggiring entitas kehidupan masyarakat modern kehilangan kendali nilai, utamanya dalam segi spiritualitas. Rasio—yang kemudian dipadatkan dalam bentuk teknologi, algoritma—justru menjelma senjata penakluk dan penghancur segala hal untuk “dihabisinya” demi tercapai tujuan yang dikehendakinya. Artinya, abad rasio ternyata tidak semata-mata adalah abad yang sepenuhnya canggih dan mengesankan. Ada banyak kontradiksi, sekaligus paradoks-paradoks yang melahirkan banyak ironi (baca: kehancuran). Humanisme misalnya, telah menumbuhkan sikap-sikap sekuler, begitupun corak antroposentrisme yang seolah mengajari manusia agar bertindak eksploitatif terhadap alam, serta pikiran-pikiran positivistik yang juga cenderung menolak entitas Absolut. Tuhan seolah-olah dihilangkan perannya dalam ruang lingkup kehidupan modern.

Seyyed Hossein Nasr secara filosofis-metafisis memberikan dua tipe gambaran kondisi manusia dalam peta pemikirannya, yakni Manusia Pointifikal dan Manusia Promethean.²⁸ Adapun, Post-Spiritualitas, dalam hemat peneliti, sebagaimana disinggung di atas merupakan kondisi dunia atau kehidupan yang identik dengan pelepasan kehidupan manusia dari peranan Tuhan. Justru teknologi-lah yang dijadikan seolah sebagai sosok “Tuhan” dalam kultur kehidupan Post-Spiritualitas. Sehingga dalam kenyataan tersebut, manusia lantas melepaskan diri dan hidupnya dari campur tangan Tuhan. Sehingga, hal demikian, membuat kondisi manusia dalam ruang Post-Spiritualitas berada dalam posisi yang ambigu dan membingungkan. Oleh karena itu, dalam penelitian yang berjudul “**Manusia Promethean dalam Wacana Post-Spiritualitas: Perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr**” ini, peneliti ingin mengulas bagaimana kondisi fenomenologis dari manusia dalam ruang Post-Spiritualitas menggunakan

²⁸ Manusia Pointifikal adalah manusia suci. Manusia yang dalam istilah Islam, disebut sebagai *Khalifatullah*. Yakni, manusia yang bertanggung kepada Tuhan atas segala tindakan yang dilakukannya, penjaga dan pelindung bumi, senantiasa percaya diri, sebagai figur terrestrial yang diciptakan oleh dan dalam bentuk “Tuhan”. Sedangkan, Manusia Promethean adalah manusia yang melupakan Tuhan dan realitas dirinya sendiri. Yakni, manusia yang kehilangan makna sakralnya. Manusia yang merasa dirinya bebas melakukan segala halnya sesuka hatinya. Lihat lebih detail dalam, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), h. 160–161.

pendekatan pemikiran Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr. Selain itu, peneliti juga akan memaparkan bagaimana urgensi Filsafat Perennial dengan adanya situasi Post-Spiritualitas dalam ruang kehidupan manusia yang sudah memasuki abad di milenium ketiga dengan menjadikan pemikiran-pemikiran Nasr sebagai tinjauan filosofis.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana konsepsi Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr dan urgensinya dalam wacana Post-Spiritualitas?
2. Bagaimana fenomena kehidupan manusia dalam ruang Post-Spiritualitas menurut perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk menjabarkan bagaimana konsepsi Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr dan urgensinya dalam Wacana Post-Spiritualitas.
2. Untuk menjabarkan bagaimana fenomena kehidupan manusia dalam ruang Post-spiritualitas menurut perspektif Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr.

D. Manfaat Penelitian

Hasil dari penelitian ini diharapkan memberikan manfaat secara teoritis, di antaranya:

1. Sebagai sumbangsih bagi dunia pemikiran dalam bidang filsafat terutama di lingkungan program studi Aqidah dan Filsafat Islam di UIN Raden Mas Said Surakarta. Khususnya dalam kajian tentang Filsafat Perennial. Lebih-lebih bisa dijadikan sebagai pertimbangan untuk dijadikan sebagai mata kuliah.
2. Sebagai referensi bagi mahasiswa yang melakukan kajian terhadap pemikiran Seyyed Hossein Nasr, khususnya mengenai diskursus Filsafat Perennial.

Adapun secara praktis diharapkan mempunyai manfaat:

1. Sebagai upaya untuk meningkatkan kesadaran masyarakat terhadap filsafat keabadian (perennial) supaya kehidupan masyarakat tidak terus berada dan mengalami kehampaan spiritual. Sebab, filsafat perennial adalah kajian pemikiran yang berbicara mengenai hal-hal yang bersifat spiritual.
2. Sebagai upaya untuk meningkatkan kesadaran masyarakat tentang kondisi manusia dewasa ini agar tidak terlalu berlebihan dalam mengikuti arus gaya hidup yang cenderung “sekuler”, instrumental, dan bahkan melupakan peranan Tuhan.

E. Tinjauan Pustaka

Sebagaimana disesuaikan dengan rumusan masalah yang menjadi tujuan penelitian, yakni penulis hendak mengetahui relevansi konsep filsafat perennial dari pandangan Seyyed Hossein Nasr dengan kondisi spiritualitas masyarakat modern. Penulis telah meninjau beberapa hasil penelitian yang sejenis, diantaranya, dalam penelusuran yang dilakukan, di repository program studi Aqidah dan Filsafat Islam di Universitas Islam Negeri Surakarta, ada tiga skripsi terbaru yang juga membahas Seyyed Hossein Nasr.

Penelitian dengan judul *Nilai-nilai Yang Terkandung Dalam Seni Islam: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr* yang ditulis oleh Farkhan Fuady tahun 2022. Dalam penelitian ini yang dibahas adalah tema tentang Seni Islam yang diambil dari telaah pemikiran Seyyed Hossein Nasr.

Selanjutnya, penelitian dengan judul *Nilai-nilai Etika Ekologi Dalam Pemikiran Tradisional Seyyed Hossein Nasr Sebagai Kritik Terhadap Antroposentrisme* yang ditulis oleh Nur Alfianti tahun 2022. Penelitian ini lebih berfokus pada tema lingkungan (ekologi). Bagaimana etika ekologis dituliskan dengan memberangkatkan penelitiannya pada pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan mengulas bagaimana antroposentrisme menjadi akibat dari rusaknya lingkungan.

Terakhir, penelitian berjudul *Pandangan Seyyed Hossein Nasr Tentang Sains Sakral Terhadap Manusia Modern Barat* yang ditulis oleh Rizki Romadhon pada tahun 2021. Dalam penelitian ini, membahas Sains Sakral sebagai konsep Filsafat Perennial milik Seyyed Hossein Nasr, dan dalam penelitian ini juga membahas mengenai kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap masalah-masalah yang terjadi dan dialami oleh manusia modern.

Sedangkan tinjauan pustaka yang dilakukan di luar repository UIN Raden Mas Said Surakarta. *Pertama*, ada penelitian milik Hanna Widayani tahun 2017, dengan judul *Pemikiran Seyyed Hossein Nasr Tentang Filsafat Perennial*.²⁹ Dalam ini menjelaskan ihwal pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang filsafat perennial, Nasr menyebut filsafat perennial sebagaimana halnya kearifan tradisional. Nasr menjadikan gagasan tentang filsafat perennial tersebut sebagai responnya terhadap kondisi krisis manusia modern yang telah membawa tereduksinya integritas nilai-nilai kemanusiaan.

Kedua, ada penelitian berjudul *Seyyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas*, Jaipuri Harahap pada tahun 2017.³⁰ Dengan sikap kritisnya, dalam penelitian ini, Nasr menawarkan filosofi abadi (filsafat perennial) sebagai pendekatan baru terhadap pengetahuan spiritual dan rasional supaya terpadu kembali ke dalam wahyu Ilahi, dalam istilah yang disebutkan filosofi tradisional (tradisionalisme). Selain menjelaskan tentang filsafat perennial, dalam penelitian ini, disinggung pula kritik Hossein Nasr mengenai cara berpikir modernisme. Penulis juga menjelaskan bagaimana dialog antar agama-agama terjadi dan mengalami titik temu.

Ketiga, ada penelitian yang dilakukan oleh Fathin Fauhatun pada tahun 2020, dengan judul *Islam Dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap*

²⁹ Hanna Widayani, "Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial," *El-Afkar* Vol. 6, No. 1 (2017): 55–60.

³⁰ Jaipuri Harahap, "Seyyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas," *Aqlania* Vol. 8, No. 2 (2017): 173–196.

Nestapa Manusia Modern.³¹ Dalam isi penelitian ini peneliti mengkaji pemikiran Seyyed Hossein Nasr ihwal Islam dan Filsafat Perenial kaitannya terhadap problem manusia modern. Penelitian ini mengungkapkan tentang nestapa manusia modern serta mengemukakan bagaimana caranya untuk mengatasi problem tersebut. Nasr membawa konsep filsafat perenial sebagai filsafat keabadian yang diartikan pula sebagai kearifan tradisional, atau dalam bahasa lain disebut dengan tasawuf, yang sekaligus Nasr gunakan sebagai reaksi kritisnya terhadap krisis manusia modern.

Keempat, penelitian yang berjudul *Manusia menurut Seyyed Hossein Nasr* yang dilakukan oleh Anis Lutfi Masykur pada tahun 2017. Penelitian memberikan ulasan bagaimana hakikat manusia itu sendiri dari telaah pemikiran Seyyed Hossein Nasr. Termasuk membahas mengenai fase-fase penciptaan manusia, serta konsep *insan kamil* sebagaimana dalam koridor pemikiran Nasr. Dalam penelitian ini, yang disebut sebagai manusia sempurna adalah manusia yang menjadi penghubung antara langit dengan bumi. Atau, sebagai agen yang dapat mewujudkan keselarasan dan keteraturan alam semesta.³²

Kelima, penelitian dari Zubaidillah yang berjudul *Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr* pada tahun 2020. Dalam penelitiannya, penulis memberikan penjelasan tentang gambaran manusia menurut Seyyed Hossein Nasr. Yakni, manusia sebagai makhluk Ilahiah, yang punya keistimewaan dibandingkan makhluk-makhluk lain. Penulis juga menyinggung terkait definisi atau istilah filosofis dari Seyyed Hossein Nasr tentang manusia pointifikal, manusia promethean, insan kamil, manusia tradisional, dan manusia modern.³³

Dalam tinjauan yang sudah dilakukan, penulis merasa belum mendapati ada yang secara khusus dan spesifik membahas mengenai maksud istilah manusia

³¹ Fathin Fauhatun, "Islam dan Filsafat Perenial: Respon Seyyed Hossein Nasr terhadap Nestapa Manusia Modern," *Jurnal Fuaduna : Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* Vol. 4, No. 1 (2020): 54–69.

³² Anis Lutfi Masykur, "Manusia Menurut Seyyed Hossein Nasr," *Skripsi* (UIN Syarif Hidayatullah, 2017).

³³ Zubaidillah, "Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr," *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 2 (2020): 1–22.

promethean Seyyed Hossein Nasr yang sekaligus kemudian dihubungkan dengan adanya fenomena Post-Spiritualitas di abad milenium ketiga ini. Oleh karena itu, penulis hendak memberikan ulasan-ulasan terkait gagasan filsafat perennial Seyyed Hossein Nasr terutama tentang telaah filosofisnya mengenai manusia yang kemudian dicoba dihubungkan dengan kondisi Post-Spiritualitas. Sehingga diharapkan bisa didapatkan gambaran dan tambahan khazanah pengetahuan mengenai esensi filsafat perennial yang lebih baru dan segar bagi masyarakat atau manusia di era dewasa ini. Utamanya sebagai obat dari adanya krisis atau dekadensi spiritualitas yang dialami manusia.

F. Landasan Teori

Dalam beberapa literatur, istilah *perennial* merupakan kosa kata dari bahasa Latin yang kemudian diadopsi ke dalam bahasa Inggris.³⁴ Artian dari istilah tersebut memiliki persamaan arti atau makna dengan kata *perennis* dalam bahasa Latin.³⁵ Filsafat Perennial sendiri diistilahkan dengan *Philosophia Perennis*. Kata *perennis* sendiri memiliki artian harfiah (secara etimologi) sebagai yang abadi, yang kekal, selama-lamanya atau sesuatu yang berlangsung sepanjang waktu.³⁶ Sedangkan makna filsafat itu sendiri berasal dari dua kata (dalam bahasa Yunani), yakni dari kata *philo* (cinta) dan *sophia* (kebijaksanaan). Adalah cinta pada pengetahuan kebijaksanaan, atau juga yang bermakna mencintai kebijaksanaan.³⁷

Sehingga tatkala makna dari istilah filsafat dan istilah perennial disatukan atau dipadukan, maka Filsafat Perennial (*Philosophia Perennis*) merupakan filsafat atau kebijaksanaan yang sifatnya abadi, kebijaksanaan yang berlangsung abadi. Dengan demikian, Filsafat Perennial adalah suatu pengetahuan tentang kejadian yang abadi, yang bersifat (mistis) universal yang telah ada dan akan selalu ada

³⁴ Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paradigma, 1995), h. 1.

³⁵ Romansah, "Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Filsafat Perennial" (Skripsi S1 UIN Syarif Hidayatullah, 2017), h. 52.

³⁶ Arqom Kuswanjono, "Filsafat Perennial dan Rekonstruksi Pemahaman Keberagaman," *Jurnal Filsafat Edisi Khusus*, 1997, h. 96.

³⁷ Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 3.

selamanya. Charles B. Schmitt, memberikan penjelasan definisi tentang *Philosophia Perennis* sebagai filsafat yang akan selalu terus-menerus bertahan, yang kesejatiannya diyakini senantiasa dapat diberikan dari generasi ke generasi, serta yang selalu memiliki posisi lebih tinggi dari corak filsafat yang akan muncul dengan kecenderungan yang selalu silih berganti setiap zamannya.³⁸

Oleh karenanya, filsafat perennial bisa juga disebut sebagai suatu pandangan yang sebenarnya secara tradisional sudah mengakar menjadi pegangan sekaligus pandangan hidup dari kehidupan manusia itu sendiri, yang senantiasa dipelihara terutama bagi mereka yang menyebut dirinya “penganut hikmah”. Yakni, mereka yang dalam istilah Kristen disebut para *gnostik*, sedangkan dalam Islam disebut sebagai para sufi.

Adapun secara metodologis kemunculan Filsafat Perennial sebenarnya berhubungan akan pemahaman yang disebut dengan *transcendental psychology*.³⁹ Hal tersebut disebabkan karena adanya inti pemahaman dari Filsafat Perennial yang memahami bahwa dalam setiap agama maupun dalam tradisi-tradisi esoteris tertentu, pastilah di dalamnya terdapat suatu pengetahuan dan pesan keagamaan yang sama, yang itu muncul dengan nama-nama yang berbeda serta yang dibungkus dalam berbagai bentuk dan simbol-simbolnya masing-masing.⁴⁰ Oleh sebab itulah, Ficino menyebut Filsafat Perennial sebagai filsafat yang antik (*philosophia priscorium*) atau *prisca theologia*, sebagai filsafat atau teologi kuno yang terhormat (mulia).⁴¹ Karenanya, setiap esensi (sisi esoteris) agama pastilah di dalamnya mengandung nilai-nilai pengetahuan yang bersifat substansial-hakiki.

Misalnya dalam Hindu, ada istilah bernama *Sanatana Dharma* yang dalam inti ajarannya memuat pengetahuan tentang kebajikan abadi yang mesti menjadi dasar kontekstualisasi agama yang dianutnya dalam kondisi apapun, sehingga

³⁸ Lihat, Ahmad Norma Pratama, dalam *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996), h. 33.

³⁹ Hidayat dan Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, h. 1–2.

⁴⁰ *Ibid*, h. 2.

⁴¹ *Ibid*, h. 3.

keberadaan agama haruslah senantiasa dapat dimanifestasikan dalam bentuk etisnya dalam keseluruhan kehidupan yang dijalani manusia. Dalam Taoisme ada yang disebut *Tao*, sebagai asas hidup yang mesti ditaati supaya manusia berhasil menjadi makhluk natural (alami). Sedangkan dalam Islam ada istilah *al-din*, yang berarti “ikatan” yang itu harus menjadi dasar seorang Muslim dalam menjalani hidupnya (Muslim, yang pasrah).⁴² Ibnu Miskawaih dalam *Al-Hikmat Al-Khalidah (Javidan Khirad* dalam bahasa Persia), seorang tokoh Muslim, yang juga mengulas panjang lebar tentang bahasan Filsafat Perennial. Dalam buku tersebut, Miskawaih membicarakan ihwal pemikiran orang-orang suci, filosof, termasuk orang-orang yang berasal dari Persia Kuno, India dan Romawi.⁴³

Sedangkan Frithjof Schuon menjelaskan, *Philosophia Perennis* umumnya dipahami mengacu pada kebenaran metafisik yang “tidak memiliki awal” (*qadim*), dan yang tetap sama (wujud dan nilainya) dalam semua ekspresi kebijaksanaan. Akan tetapi, dibandingkan dengan istilah *Philosophia Perennis*, Schuon lebih memilih menggunakan istilah *Sophia Perennis*, karena menurutnya istilah itu tidak berangkat dari sebuah pertanyaan tentang konstruksi mental yang bersifat artifisial, seperti yang banyak terjadi dalam bahasan (kajian) filsafat. Dan, bagi Schuon, filsafat perennial yang disebutnya sebagai kebijaksanaan primordial adalah sesuatu yang selalu ada (abadi), yang sesuai dengan dirinya sendiri, yang itu dapat disebut juga dengan istilah *religio perennis*, karena mengingat sifatnya yang melibatkan arahnya pada tujuan realisasi spiritual.⁴⁴ Yakni, realisasi menuju Realitas Ilahi, atau Realitas Absolut.

Realitas metafisis (Realitas Ilahi atau Realitas Absolut) adalah daya tarik sekaligus muara dari perjalanan Filsafat Perennial. Pengertian “metafisik” dalam Filsafat Perennial adalah suatu pengetahuan akan Realitas Tertinggi—Realitas Ilahi, atau Realitas Absolut—yang merupakan “pengetahuan Ilahiah”

⁴² *Ibid*, h. 2–3.

⁴³ *Ibid*, h. 2.

⁴⁴ Lebih jelasnya, lihat Seyyed Hossein Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon* (Canada: World Wisdom, 2005), h. 534.

sesungguhnya, lagi-lagi, bukan sebagai suatu konstruksi mental yang akan berubah seiring berubahnya gaya hidup dalam setiap zamannya dengan munculnya temuan-temuan baru dalam pengetahuan dunia material. Sebab, ia berhubungan dengan abadi dan kekal, maka mustahil esensinya berubah. Oleh karenanya, metafisika dalam pengertian Filsafat Perennial lebih bermakna pengetahuan yang menyucikan dan mencerahkan. Ia merupakan *gnosis*, yakni pengetahuan yang terletak di dalam jantung terdalam inti makna dari setiap nilai agama.⁴⁵ Tetapi, proses pemikiran metafisika bukanlah sebagai pendukung artifisial bagi suatu pendapat yang harus dibuktikan, melainkan hanya deskripsi yang telah disesuaikan dengan kaidah pemikiran manusia: ia lebih berposisi sebagai alat bantu, bukan tujuan itu sendiri.⁴⁶

Sedangkan dalam pandangan Nasr, metafisika tidak saja hanya sekadar menyangkut Prinsip dalam dirinya sendiri dan dalam manifestasinya, tetapi juga prinsip-prinsip dari berbagai ilmu pengetahuan tentang tatanan kosmologis. Metafisika pada akhirnya menjadi jalan yang mesti ditempuh oleh manusia agar ia bisa sampai Pengetahuan Tertinggi, yakni kepada yang Prinsip itu sendiri. Sehingga ia berhasil menemukan sambungan kehidupannya yang suci sekaligus sejati. Sebab, *scientia sacra*—sebagaimana Nasr menciptakan istilahnya sendiri—adalah suatu pengetahuan yang berkaitan dengan Prinsip. Dengan kata lain, *scientia sacra* adalah pengetahuan suci dan pengetahuan tentang yang sakral (*par excellence*), karena yang Sakral tidak lain adalah Prinsip.⁴⁷

Sebagaimana yang disebut sebelumnya, bahwa Filsafat Perennial itu sendiri adalah jalan metafisika menuju Realitas yang menjadi substansi dari dunia, baik secara yang material, biologis maupun intelektual, termasuk juga secara substantif psikologis manusia yang berusaha menemukan gambaran dalam dirinya yang mirip, bahkan identik dengan Realitas Ilahi itu sendiri; serta soal nilai etis yang meletakkan muara akhir kehidupan manusia pada pengetahuan terhadap hakikat

⁴⁵ Hidayat dan Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, h. 8.

⁴⁶ Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon*, h. 538.

⁴⁷ William C. Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr* (Canada: World Wisdom, 2007), 133–134.

Dasar yang imanen dan transenden dari segala sesuatu.⁴⁸ Sebagai jalan metafisika menuju Realitas Ilahi, Frithjof Schuon secara filosofis menjelaskan:

“Filsafat Perennial merupakan metafisika yang mengakui realitas Ilahi yang bersifat substansial bagi dunia benda-benda, hidup dan pikiran; merupakan psikologi yang menemukan sesuatu yang sama di dalam jiwa yang menempatkan tujuan akhir manusia pada pengetahuan tentang ‘Dasar’ yang imanen maupun transenden dari segala yang ada. Unsur-unsur Filsafat Perennial dapat ditemukan pada tradisi bangsa primitif dalam setiap agama dunia dan pada bentuk-bentuk yang berkembang secara penuh pada setiap hal dari agama-agama yang lebih tinggi.”⁴⁹

Sebagai kebenaran metafisik untuk jalan menuju realisasi spiritualitas, Schuon mengatakan Tuhan adalah Kepastian Mutlak (Realitas Absolut), dan sekaligus adalah Kemungkinan Tak Terbatas—yang menjadi ujung dari muara pengembaraan hidup manusia. Dalam hal kaidah yang pertama, Dia melampaui segala sesuatu, yang semata-mata mungkin. Sedangkan, dalam hal kaidah yang kedua, Dia dengan sendirinya bukan merupakan kemungkinan tertentu saja, bukan karena Dia mutlak pasti, tetapi Dia adalah juga Yang Maha Mungkin: yaitu, bahwa Dia merupakan sumber dari segala sesuatu yang dapat menjadi, atau harus menjadi dikarenakan adanya kepastian yang relatif, dan dikarenakan pula oleh karena adanya peran Kepastian Mutlak. Sebab, segala kemungkinan yang akan terjadi, pada dasarnya, akarnya adalah potensi (Tuhan adalah potensi itu sendiri), dan akan menjadi ketidakpastian apabila jaraknya semakin jauh dari akar tersebut.⁵⁰

Schuon, dalam pemikirannya tentang Filsafat Perennial juga menjadikan apa yang disebut “substansi” sebagai ihwal yang penting dibandingkan dengan ”bentuk”. Antara substansi (Ātmā) dan bentuk (Māyā) menjadi elaborasi yang detail dijelaskan oleh Schuon. Bagi Schuon, “substansi mempunyai hak-hak yang tidak terbatas, sebab ia lahir dari Yang Mutlak; sedangkan bentuk adalah relatif, karena itu hak-haknya terbatas.”⁵¹ Pengetahuan akan perbedaan antara Ātmā dan

⁴⁸ Pratama, *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*, h. 113.

⁴⁹ Kuswanjono, *Filsafat Perennial dan Rekonstruksi Pemahaman Keagamaan*, h. 96.

⁵⁰ Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, cet. ke. 5 (Bandung: Mizan, 1995), h. 158.

⁵¹ *Ibid*, h. 25.

Māyā,, yakni antara Realitas yang dilihat sebagai “Diri”, dan relativitas yang dilihat sebagai “permainan kosmik” penting dilakukan untuk sampai pada pemahaman tentang Yang Esensial. Karena Yang Mutlak itu tak terbatas, maka ia akan memunculkan sesuatu yang Māyā,, sebuah “realitas yang lebih rendah”, dalam arti yang berposisi dan bermakna sebagai “ilusi”.

Ātmā adalah Prinsip itu sendiri—sebagai Prinsip Primordial—dan Māyā adalah manifestasi, atau sebagai akibat. Tetapi, Māyā—dalam artian lain dan dalam artian tertentu—adalah juga Ātmā itu sendiri, karena ketika pemahaman, pengetahuan maupun kesadaran itu sampai pada kesimpulan terakhirnya, maka yang ada hanyalah Ātmā. Oleh karena itu, kedua kutub itu harus saling bersinggungan, dan terkait satu sama lain. Dalam arti, bahwa dalam Ātmā, Māyā ada dalam cara yang sudah diprakirakan (diukur dan diatur). Sebaliknya, Māyā dengan caranya sendiri mewakili atau mencerminkan Ātmā. Artinya, dalam Ātmā, Māyā adalah juga Wujud, Pencipta dunia, Tuhan Pribadi, yang mengungkapkan diri-Nya; adapun dalam Maya, Ātmā adalah pantulan (cerminan) dari yang Ilahi, seperti halnya Avatara, Yang Suci, Kitab Suci, simbol yang dipantulkan Tuhan.⁵²

Nasr juga menyebut terkait Prinsip dalam pengertian primordialnya sebagai akar pengetahuan mengenai Yang Sakral, Yang Suci, dan Yang Tertinggi. Ia menyatakan:

“The Principle is Reality in contrast to all that appears as real but which is not reality in the ultimate sense. The Principle is the Absolute compared to which all is relative. It is Infinite while all else is finite. The Principle is One and Unique while manifestation is multiplicity. It is the Supreme Substance compared to which all else is accident. It is the Essence to which all things are juxtaposed as form. It is at once Beyond-Being and Being while the order of multiplicity is comprised of existents. It alone is while all else becomes, for It alone is eternal in the ultimate sense, while all that is externalized partakes of change. It is the Origin but also the End, the alpha and the omega. It is Emptiness if the world is envisaged as fullness and Fullness if the relative is

⁵² Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon*, h. 535.

perceived in the light of its ontological poverty and essential nothingness.'⁵³

Dalam Ātmā, antara “yang diketahui” dan “yang mengetahui”—sebagai dua entitas ontologis kehidupan—keduanya tidaklah terbagi. Sebab, dalam Ātmā, Yang Satu hadir tak terpisahkan dari dan dalam yang lain; tetapi dalam Māyā, Yang Satu itu terbagi menjadi dua kutub, yaitu objek dan subjek. Ātmā sesungguhnya adalah “Diri”, tetapi seseorang bisa juga menyebutnya “Menjadi”—bukan dalam arti terbatas—melainkan tergantung pada sudut pandang atau hubungan yang dipertanyakan; yang itu dapat diketahui bukan sekadar sebagai Realitas semata, tetapi juga sebagai Pengetahuan, yang bersemayam di dalam diri makhluk (insan). Yakni, pengetahuan tentang yang ada dan nyata.⁵⁴

Oleh karenanya, secara psikologis, Filsafat Perennial boleh dimaknai pula sebagai suatu upaya melestarikan pemahaman bahwa sejatinya dalam diri setiap orang terdapat “Ātmān” itu sendiri, yang pada dasarnya merupakan pancaran dari “Brahman”—misalnya, dalam tradisi keimanan Hindu. Atau dalam bahasa Bibel, disebutkan “manusia itu diciptakan menurut gambar Tuhan”. Dengan kata lain, yang dimaksud adalah bahwa secara alamiah dan intrinsik Tuhan telah menanamkan “benih”-Nya—(berupa iman (keyakinan) dan islam (kepasrahan)—pada diri setiap insan (manusia). Hanya saja “benih” itu adakalanya tertimbun atau tertutup (*kafir*) sehingga tidak bisa tumbuh mekar, tetapi meskipun demikian—zat atau kandungan iman dan islam tersebut—mustahil mati atau hilang.⁵⁵ Karenanya, manusia sesungguhnya adalah makhluk spiritual yang selalu terhubung dengan

⁵³ “Prinsip adalah Realitas yang berbeda dengan semua yang tampak nyata tetapi bukan realitas dalam arti sebenarnya. Prinsip adalah Mutlak dibandingkan dengan semua yang relatif. Prinsip itu Tak Terbatas sementara yang lainnya terbatas. Prinsipnya adalah Satu dan Unik sementara manifestasi adalah keragaman. Prinsip adalah Zat Tertinggi yang dibandingkan dengan segala sesuatu yang lain adalah kebetulan. Ia adalah Esensi yang disandingkan dengan segala sesuatu sebagai bentuk. Ia sekaligus Melampaui Wujud dan Wujud sementara tatanan multiplisitas terdiri dari wujud-wujud. Ia sendiri adalah sementara semua yang lain menjadi, karena Ia sendiri kekal dalam arti yang paling utama, sementara semua yang tereksternalisasi mengambil bagian dari perubahan. Ia adalah Asal mula sekaligus Akhir, alfa dan omega. Ia adalah Kekosongan jika dunia dibayangkan sebagai kepenuhan dan Kepenuhan jika yang relatif dipahami dalam terang kemiskinan ontologis dan ketiadaan esensial.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 134.

⁵⁴ Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon*, h. 536.

⁵⁵ Hidayat dan Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, h. 5.

penciptanya. Karenanya juga, manusia bertanggung jawab untuk melaksanakan kehendak-Nya (*iradah*).

Dengan bahasa yang lain, bisa dikatakan, bahwa dalam perjalanan hidupnya, manusia sesungguhnya selalu diilhami (mendapatkan ilham) agar ia selamat dalam perjalanannya kembali kepada Penciptanya—Tuhan Yang Mahakuasa. Sejalan dengan pemahaman ilham dalam Kristen, Schuon mengatakan tentang ilham adalah semata-mata dihadirkan dalam artian guna menuntun manusia agar dapat sejalan dengan maksud Ilahi, yang itu disesuaikan dengan kemampuan masing-masing manusia dalam takaran kendali dan pemahamannya.⁵⁶ Sebagaimana yang intrinsik disebutkan melalui kata ”Islam”, mengenai unsur “Kebenaran” dapatlah digambarkan sebagai berikut, bahwa Monoteisme itu sendiri, yang dianut oleh Nabi Ibrahim, bergantung pada unsur Kebenaran dari Tuhan Yang Satu, karena unsur Kebenaran yang berasal dari Satu Tuhan itulah yang menyelamatkan. Ini sekaligus menunjukkan manusia sejatinya bergantung pada Iman (unsur Kebenaran), dan tidak oleh lainnya; semua pekerjaan manusia sesungguhnya bergantung pada ketulusan Iman demi untuk keselamatannya.⁵⁷

Filsafat Perennial mengakui bahwa setiap detail-rinci dari yang disebut tradisi sakral itu lahir dan diturunkan dari surga, dan oleh karenanya mesti dihargai dan diperlakukan dengan sangat hormat.⁵⁸ Sehingga, dapat dipahami pula, Filsafat Perennial merupakan suatu usaha yang dilakukan untuk menemukan sistem-sistem pemikiran pada “masyarakat primitif”, yang pada maksudnya bertujuan untuk memperkuat argumen (akar nilai) akan pemahamannya tentang ihwal Ketuhanan (Realitas Ilahi), sebagai yang bersifat universal pada setiap ritme kehidupan yang dijalani manusia. Suku Maoris misalnya, yang melihat setiap manusia sebagai gabungan antara empat unsur. Yakni:

- 1) Suatu prinsip abadi Ilahi, yang dikenal sebagai *toiora*.

⁵⁶ Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, h. 46.

⁵⁷ *Ibid*, h. 19.

⁵⁸ Hidayat dan Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, h. 11.

- 2) *Ego*, yang akan hilang pada saat kematian,
- 3) *Jiwa*, yang akan tetap hidup dalam (setelah) kematian.
- 4) *Tubuh*, sebagai badan (wadah) jasad itu sendiri.

Dimana dalam masyarakat masyarakat Oglala India, unsur ketuhanan itu biasa disebut *sican* yang identik dengan *ton*, atau esensi Ilahi dari dunia. Unsur lain tentang diri adalah *nagi* (kepribadian), dan *niya* (jiwa utama). Setelah mati *sican* tersebut akan bersatu dengan dasar yang Ilahi. Sedangkan *nagi* akan tetap hidup dalam dunia gaib lebih daripada menjadi fenomena psikis semata. Adapun *niya* akan lenyap ke dalam unsur (alam) material.⁵⁹ Kenyataan demikian menunjukkan bahwa tradisi-tradisi lampau (kuno) yang memiliki nilai-nilai kemurnian, telah mengajarkan atau telah memiliki pengetahuan sekaligus pemahaman tentang ihwal fondasi akan masalah ketuhanan, yang oleh Huxley disebutnya sebagai faham: monoteisme esoterik.⁶⁰

Dengan kata lain, secara ontologis utamanya, Filsafat Perennial berusaha menjelaskan adanya Sumber dari segala yang ada (*Being Qua Being*)—yang itu menjadi tarikan sekaligus sebagai muara pencarian tujuan perjalanan hidup manusia. Oleh karenanya, segala wujud (*Māyā*) sesungguhnya bersifat relatif, ia tak lebihnya hanyalah jejak, kreasi ataupun cerminan dari Dia yang Esensi, yang Substansinya berada jauh di luar jangkauan nalar manusia.⁶¹ Meski demikian, bagi Schuon, dalam domain *Māyā* atau wujud dari yang relativitas itu sendiri, tidak hanya ada “ruang” di dalamnya, tetapi juga ada “waktu”. Untuk dibicarakan secara komparatif atau kiasan: “ruang” dan “waktu” tidaklah hanya soal simultanitas dan gradasi, tetapi juga adalah perubahan dan suksesi; dan tidak hanya soal tampakan dunia, namun juga mengenai “zaman” atau “siklus”. Dimana semua itu termasuk dalam “permainan” *Māyā*, yang terdapat pada pengungkapan kemungkinan-

⁵⁹ Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (London: C. Hatto and Windus, 1947), h. 23.

⁶⁰ *Ibid*, h. 26.

⁶¹ Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, h. 5.

kemungkinan yang hampir “ajaib”, yang itu tersembunyi di dalam Yang Primordial.⁶²

Namun demikian, kesesatan dalam tradisi perennial bukan tidak mungkin terjadi. Kesesatan itu dapat timbul, apabila suatu eksoterisme (sisi eksternal) sudah tidak lagi menjadi derivat atau proyeksi langsung dari nilai spiritual Yang Hakiki.⁶³ Yakni, ketika sambungan nilai spiritnya diabaikan secara serta-merta. Oleh karena itu, dalam esoterisme agama (sisi substansial agama) misalnya, menyebut bahwa inti yang dimaksud sebagai Filsafat Perennial sejatinya selalu muncul dalam wacana Filsafat Agama (atau dalam agama itu sendiri) dimana agenda yang dibicarakan antara lain, adalah:

- 1) Berkaitan tentang Tuhan. Sebab, Tuhan adalah wujud absolut (*wajib al-wujud*), sumber dari segala wujud (*mumkin ul-wujud*). Tuhan yang Maha Benar adalah Yang Satu, sehingga boleh dikatakan semua agama yang muncul dari Yang Satu pada prinsipnya sama, karena bersumber pada Realitas yang sama.
- 2) Tentang fenomena pluralisme agama yang mesti dipahami secara kritis dan kontemplatif. Misalnya, betapapun agama A dan B sama-sama agama besar, tetapi hanya satu saja agama yang benar, hanya saja karena dalam proses penurunannya harus bersentuhan dengan aspek sejarah (waktu) dan sosiologis (ruang) yang berbeda, tetapi dalam arah tujuannya berada dalam jalur yang sama-sama ingin menuju Tuhan, Yang Maha Kuasa.
- 3) Tentang bahwa Filsafat Perennial merupakan suatu usaha penelusuran terhadap hulu (akar) kesadaran religiusitas seseorang atau kelompok yang itu ditampilkan dalam simbol-simbol, ritus-ritus serta pengalaman keberagaman lainnya.⁶⁴

⁶² Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon*, h. 536.

⁶³ Hidayat dan Nafis, *Agama Masa Depan: Perpektif Filsafat Perennial*, h. 11.

⁶⁴ *Ibid*, h. 1.

Oleh karenanya, pengetahuan tentang Yang Satu atau Semua (Yang Primordial) sesuai dengan sifatnya, membutuhkan pengetahuan yang menyatukan dan total (mutlak)—dan itu adalah juga suatu panggilan, yang lebih dan berada di atas pemikiran manusia. Dalam hal ini, yang biasa didefinisikan sekaligus juga ditentukan sebagai tujuan dari semua kehidupan spiritual: bahwa siapapun yang mengetahui Yang Mutlak—atau siapapun yang “percaya pada Tuhan”—tidak dapat tetap diam dengan pengetahuan (mental) tersebut, ia harus melangkah lebih jauh dan melibatkan seluruh kesadarannya dalam pengetahuan tersebut, atau dalam kesadaran imannya. Tetapi, tidak sejauh akan pemahaman tentang pengetahuan dan iman secara murni mental, melainkan sejauh sesuai dengan sifat sejati diri mereka sendiri. Yakni, mereka yang menuntut lebih dan memberikan lebih pada dirinya sendiri dari hanya sekadar berpikir belaka.⁶⁵

Pada hakikatnya, Filsafat Perennial adalah suatu pengetahuan yang identik dengan ihwal spiritualitas dalam kehidupan dunia. Realitas Absolut atau Realitas Ilahi ditempatkan sebagai dasar fundamental sebagai pijakan sekaligus pegangan nilai kehidupan (manusia) itu sendiri. Dalam hal ini, posisi Filsafat Perennial atau ihwal spiritualitas merupakan inti nilai keselamatan, kebahagiaan serta kecerdasan (kebijaksanaan) hidup manusia itu sendiri. Sebagaimana yang Seyyed Hossein Nasr jelaskan, manusia yang memiliki spiritualitas tinggi adalah manusia yang secara cerdas dan arif mampu menempatkan kesadarannya tentang Tuhan menjadi kesadaran yang utama. Yakni, dengan menjadikan-Nya sebagai pertimbangan utama dalam menentukan keputusan-keputusan yang diambilnya dalam kehidupan sehari-hari.⁶⁶ Schuon juga mengatakan bahwa manusia harus “menjadi apa adanya”. Karena dengan “menjadi apa adanya”, kebangkitan spiritual akan muncul. Kebutuhan (baca: kebangkitan) spiritual, bagi Schuon, sesungguhnya diperlukan oleh kehadiran agama dalam artian yang paling sederhana, maupun untuk ihwal metafisika kehidupan yang paling dalam.⁶⁷

⁶⁵ Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon*, h. 536.

⁶⁶ Kuswanjono, “Filsafat Perennial dan Rekonstruksi Pemahaman Keberagaman,” h. 98.

⁶⁷ Nasr (ed.), *The Essential Frithjof Schuon*, h. 536.

Oleh karenanya, *Sophia Perennis*, menurut Schuon, adalah perihal pertanyaan tentang hal-hal keberadaan mengenai kebenaran dalam Jiwa manusia, yang itu ada di dasar “Hati”—dan, dalam “Akal Murni”—yang untuk bisa mendapatkan kebenaran metafisiknya secara mendasar, hanya mungkin diakses oleh seseorang yang kontemplatif secara spiritual.⁶⁸ Schuon juga menjelaskan, tentang inti dari “kebajikan” adalah saat dimana perasaan seseorang sesuai dengan kebenaran tertinggi. Karenanya, misalnya, pada orang bijak, ia akan mengalami kebangkitan di atas segala halnya dan di atas dirinya sendiri. Ia tidak akan mementingkan diri sendiri, sehingga tampaklah kebesaran jiwanya, keluhuran pikirannya, dan kemuliaan hatinya. Sebab, kebenaran metafisik sebagai muatan inti terdalam kesadaran seseorang tidaklah sejalan dengan hal-hal sepele, penuh kepura-puraan, ambisi dan sejenisnya.⁶⁹

Seseorang yang mencintai hal-hal duniawi dan tidak mengakarkan cintanya pada kendali Yang Ilahi, maka ia tidak akan bisa secara sadar mencintai Tuhan. Tetapi, manusia spiritual—yang mempunyai kesadaran akan Yang Ilahi—akan mencintai Tuhan secara sadar, sehingga kebaikan duniawinya selalu membawanya kepada Yang Ilahi: yang di satu sisi ia tidak akan mencintai apapun selain Tuhan, dan sisi lain, dia akan mencintai segala sesuatu yang dicintai Tuhan.⁷⁰ Sebagaimana yang diungkapkan Schuon,

*“... as already mentioned, man must love whatever corresponds to God; he must love the Good, and since the Good necessarily transcends his own selfhood, he must make an effort to overcome this narrow and weak selfhood. One must love the Good in itself more than one's ego, and this self-knowledge and selfless love constitute the whole nobility of the soul.”*⁷¹

⁶⁸ *Ibid*, h. 534.

⁶⁹ *Ibid*, h. 537.

⁷⁰ *Ibid*.

⁷¹ “... seperti yang telah disebutkan, manusia harus mencintai apa pun yang sesuai dengan Tuhan; dia harus mencintai yang Baik, dan karena yang Baik harus melampaui keakuannya sendiri, dia harus berusaha untuk mengatasi keakuannya yang sempit dan lemah ini. Seseorang harus mencintai Kebaikan itu sendiri lebih dari egonya, dan pengetahuan diri dan cinta tanpa pamrih ini merupakan seluruh kemuliaan jiwa.” Lihat, *Ibid*, h. 537–538.

Meski demikian, sebagaimana penjelasan yang sudah dipasarkan sebelumnya tentang Filsafat Perennial. James Collins, justru memahami Filsafat Perennial sebagai sebuah aspek kerja metodis, bukan sebagai isi dari inti suatu ajaran. Filsafat Perennial, baginya, bukanlah suatu spekulasi yang melahirkan kesimpulan-kesimpulan tentang hakikat wujud dan isi metafisika, tetapi lebih merupakan jembatan bagi metafisika dalam hubungannya dengan aspek-aspek sejarah maupun kontekstualisasinya.⁷² Oleh karenanya, bagi Collins, satu-satunya jalan yang paling aman guna menerapkan konsep Filsafat Perennial itu sendiri agar tidak terjebak pada doktrinasi tradisi yang melangit, adalah menggunakannya sebagai instrumen metodis dengan memberikan lima ketentuan-ketentuan yang sudah ia analisa sendiri. Yakni:

- 1) Ada beberapa problem permanen dan tersebar luas yang itu dapat ditemukan sepanjang sejarah filsafat. Dengan demikian, ada banyak problem yang perennial, dan pemilikan kesadaran terhadap keberadaan problem-problem tersebut merupakan bagian dari pengembangan filosofis.
- 2) Ada beberapa kesejatian mendasar yang dapat digapai dan dicerap sendiri oleh pemahaman manusia dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda-beda, namun tetap valid dalam berbagai zaman. Kesejatian itu pulalah yang menyusun inti kesejatian dari yang perennial, baik secara proposisi-proposisi partikular maupun secara prinsip-prinsip akan wujud dan pemikiran.
- 3) Adanya problem-problem yang perennial, juga proposisi-proposisi serta prinsip-prinsip yang benar itu akan memungkinkan terjadinya pengembangan suatu pola terhadap kontinuitas relevansi antara berbagai konsep-konsep filsafat yang berbeda.
- 4) Bahwa proposisi-proposisi yang benar dan bersifat mengikat akan hal yang perennial itu dapat digunakan sebagai bahan ujian terhadap kesimpulan-kesimpulan partikular yang diambil oleh para filsuf. Dengan demikian, para filsuf maupun teolog yang mempunyai urusan dengan pernyataan dan prinsip yang perennial itu akan dapat melaksanakan tugasnya tanpa dihalangi oleh

⁷² Pratama, *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*, h. 214.

klaim-klaim tentang sebuah filsafat yang perennial, sebagai suatu yang pasti dan doktriner.

- 5) Serta, tidak ada makna Filsafat Perennial yang tanpa merujuk secara pasti terhadap problem-problem maupun proposisi-proposisi perennial yang sejati secara permanen. Karenanya, sangat tidak dianjurkan apabila posisi Filsafat Perennial tersebut dialihkan dari makna yang itu minimal: sebagai fungsi instrumental, kepada pengertian maksimal: yakni, sebagai doktrin yang bersifat normatif.⁷³

G. Metode Penelitian

Dalam penelitian yang akan dilakukan, peneliti menyusun tahapan-tahapan atau prosedur penelitian sebagaimana berikut:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang dipilih adalah studi atau kajian pustaka (*library research*).⁷⁴ Penelitian model kajian pustaka adalah penelitian yang menelaah literatur-literatur yang berasal dari buku, artikel-jurnal, majalah dan sumber-sumber lainnya sesuai dengan kajian penelitian. Adapun, penelitian ini akan terfokus pada pemikiran Seyyed Hossein Nasr, terutama tentang pandangan atau kritiknya terhadap modernisme (modernitas) dan tinjauan sekaligus kajian mengenai Filsafat Perennial. Sehingga, data yang nantinya digunakan dalam penelitian ini dibedakan menjadi dua, yakni:

- a) Sumber data primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah tiga buku Seyyed Hossein Nasr yang berjudul: pertama, *Knowledge and The Sacred* (1989); kedua, buku *Islam and The Plight of Modern Man* (1975); ketiga, *The Garden of Truth: The*

⁷³ *Ibid*, h. 215–216.

⁷⁴ Suyitno, *Metode Penelitian Kualitatif: Konsep, Prinsip, dan Operasionalnya* (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2018), h. 84.

Vision of Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition (2007). Ketiga buku tersebut yang dirasa oleh peneliti membahas mengenai pemikiran Seyyed Hossein Nasr mengenai kondisi manusia.

b) Sumber data sekunder

Sedangkan sumber sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku, artikel-jurnal, majalah maupun seminar yang mengkaji pemikiran Seyyed Hossein Nasr, terutama terkait pandangan atau kritiknya terhadap kondisi manusia di era modern.

2. Metode Pengumpulan Data

Pengumpulan data dalam penelitian dilakukan dengan bermaksud guna melakukan pelacakan terhadap literatur primer maupun literatur sekunder yang mempunyai keterkaitan serta relevansi pada objek penelitian yang akan dikaji dan dibahas. Data yang dikumpulkan dalam penelitian menggunakan model dokumentasi. Data yang dilakukan lewat teknik dokumentasi salah satunya berupa tulisan atau karya-karya monumental dari seseorang (tokoh).⁷⁵ Teknik atau metode dokumentasi ini digunakan untuk mendapatkan data berupa catatan-catatan (literatur-literatur) primer dan catatan lainnya yang memiliki hubungan dengan masalah penelitian yang dilakukan.⁷⁶

Dalam proses pengumpulan data yang dilakukan, pertama-tama peneliti mengumpulkan beberapa literatur yang bersangkutan dengan Seyyed Hossein Nasr dan pemikirannya, baik literatur dari karya sendiri maupun literatur dari pihak lain yang mengkaji tentang pemikirannya. Serta beberapa literatur yang berkaitan dengan modernisme (modernitas) dan kajian mengenai Filsafat Perennial yang bisa dijadikan sebagai penunjang data-data utama. Data-data yang

⁷⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, cet. ke-19. (Bandung: ALFABETA, 2019), h. 240.

⁷⁶ Samsu, *Metode Penelitian: Teori dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Method, serta Research & Development* (Jambi: PUSAKA, 2017), h. 99.

telah didapatkan kemudian dirangkum, dipilah dan disesuaikan dengan masalah yang menjadi fokus utama penelitian.

Kemudian, peneliti akan melanjutkannya dengan mengklasifikasi data. Dengan mengelompokkan data-data berdasarkan isi masing-masing data sesuai objek formal dan material yang telah ditentukan sebelumnya, sehingga dalam proses pengelompokan data yang dilakukan apabila terdapat data yang sekiranya kurang relevan akan dikesampingkan supaya fokus penelitian tidak melebar kemana-mana.

Selanjutnya, melakukan kategorisasi data yang sudah selesai diklasifikasikan sebelumnya untuk disusun secara sistematis agar terjadi keterhubungan atau korelasi dalam tiap-tiap unsur data yang ada.

3. Teknik Analisis Data

Adapun teknis analisis data yang akan digunakan untuk penelitian ini ada beberapa jenis, di antaranya:

a. Metode Deskriptif

Metode deskriptif merupakan metode yang digunakan untuk meneliti suatu objek, yakni karya tulis, dalam hal ini adalah pemikiran filsafat. Tujuannya untuk membuat deskripsi pemikiran yang nantinya bisa disusun dan disajikan secara sistematis dan objektif.⁷⁷ Penelitian yang dilakukan dengan menggunakan metode analisis ini juga bertujuan guna memberikan paparan hasil penelitian yang nantinya akan dipaparkan secara deskriptif untuk memberikan ulasan atau pengertian baru tentang hal-hal yang sudah selesai diteliti. Maka, dengan dipilihnya metode ini peneliti diharapkan dapat dengan sistematis dan objektif mendeskripsikan pemikiran Seyyed Hossein Nasr terkait pandangannya terhadap modernisme (modernitas) yang akan ditinjau dengan Filsafat Perennial.

⁷⁷ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), h. 58.

b. Metode Verstehen

Metode (*verstehen*) merupakan metode yang menelaah dan menilai suatu objek (fenomena) dalam kehidupan manusia, termasuk menelaah dan menilai ihwal pemikiran-pemikiran yang lahir dari adanya suatu masalah yang muncul. Oleh karenanya, pemikiran juga sangat perlu dilakukan penghayatan terhadapnya sebelum nantinya dilakukan interpretasi.⁷⁸ Hal ini penting dilakukan sebab seorang filsuf berikut pemikirannya harus dipahami tidak hanya pada wilayah biologis atau ekonominya saja, melainkan juga ihwal lainnya, berupa nilai atau dimensi estetis (estetika), sosial, religius, dan etis-moralnya juga sangat perlu dihayati.⁷⁹ Oleh karenanya, metode ini dipilih dengan tujuan untuk memahami kajian filsafat yang berkaitan dengan modernisme (modernitas), termasuk tentang Filsafat Perennial. Sekaligus dalam mengelaborasi mengenai fenomena yang terjadi dalam wacana Post-Spiritualitas.

c. Metode Interpretasi

Metode Interpretasi adalah upaya (memahami dan memaknai) suatu gagasan-gagasan yang ada dalam karya-karya ilmiah. Metode ini dipilih karena proses analisis "*verstehen*" haruslah dilanjutkan dengan proses analisis interpretatif. Interpretasi sendiri bertujuan untuk memerantari pesan yang secara implisit maupun eksplisit termuat dalam objek atau data yang telah teliti supaya makna atau pesan (gagasan) yang diteliti dapat disajikan secara komunikatif dan bisa dipahami oleh subjek (pembaca).⁸⁰

Dalam hal ini, karya yang akan dilakukan interpretasi adalah tiga karya Seyyed Hossein Nasr: pertama, *Knowledge and The Sacred* (1989); kedua, buku *Islam and The Plight of Modern Man* (1975); ketiga, *The Garden of Truth: The Vision of Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (2007). Metode interpretasi ini secara khusus juga dapat digunakan dengan tujuan untuk

⁷⁸ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Agama dan Humaniora*, h. 166.

⁷⁹ Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 42.

⁸⁰ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, h. 76.

memberikan penilaian dan pemaknaan yang lebih baru dan relevan terhadap masalah penelitian yang hendak diteliti.

H. Sistematika Pembahasan

Sebagaimana garis aturan main, dalam urutan pembahasan yang akan dilakukan, peneliti mengurutkan bab-bab pembahasannya sebagaimana berikut:

Bab I berisi pendahuluan yang membahas mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, landasan teori, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II memaparkan mengenai wacana Post-Spiritualitas sekaligus pembahasan mengenai manusia dalam pandangan filosofis menurut corak filosofis tiga zaman perkembangan filsafat, yakni zaman pra-modern, zaman modern, dan zaman posmodern.

Bab III memaparkan terkait Filsafat Perennial dan urgensinya dengan adanya fenomena Post-Spiritualitas. Mengulas mengenai definisi dan kondisi Post-Spiritualitas, sekaligus memaparkan beberapa bentuk-bentuk gagasan Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr.

Bab IV mengulas tentang kondisi manusia utamanya dalam dunia Post-Spiritualitas menurut perspektif filosofis Seyyed Hossein Nasr dan resolusinya untuk menghadapi tantangan yang dibawa oleh adanya fenomena Post-Spiritualitas.

Bab V adalah bab penutup yang berisi kesimpulan dari seluruh pembahasan yang sudah dipaparkan. Sekaligus berisi kritik dan saran-saran yang diharapkan bisa menjadi pemicu munculnya penelitian-penelitian baru yang sejenis guna memperbaiki hasil dari penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, termasuk pula penelitian ini.

BAB II

POST-SPIRITUALITAS DAN TANTANGAN MASA DEPAN KEHIDUPAN MANUSIA

A. Wacana Post-Spiritualitas¹: Dunia Baru Kehidupan Manusia

Dalam abad milenium ketiga dewasa ini, dunia mengalami suatu kondisi perubahan kecanggihan teknologi yang begitu signifikan. Hal-hal yang primitif dalam artian tertentu, mulai ditinggalkan, diganti dengan ihwal lain yang lebih modern dan canggih. Dimana dalam proses dan pelaksanaannya, pada akhirnya, juga mengorbankan entitas yang sifatnya sakral, transenden dan Ilahiah. Inilah yang mengkhawatirkan. Ketika semua hal nilai harus dikorbankan demi sebuah zaman yang canggih, pada saat ini pulalah, segala nilai-nilai mengalami ketercampuradukan sehingga membuatnya menjadi kabur dan kehilangan substansinya, dan keadaan demikianlah yang disebut oleh Yasraf sebagai Post-Spiritualitas,

“Post-Spiritualitas adalah kondisi bercampuraduknya nilai-nilai spiritual dengan nilai-nilai materialisme, bersekutunya yang duniawi dengan yang Ilahiah, bersimpangsiurnya yang transenden dengan yang imanen, bertumpangtindihnya hasrat rendah dengan kesucian, sehingga perbedaan antara keduanya menjadi kabur.”²

Kondisi dunia Post-Spiritualitas, dengan demikian, adalah kondisi dimana ada suatu percampuran antar entitas; ada peleburan esensi; tetapi, sekaligus juga persimpangsiuran nilai. Dalam ruang atau dunia Post-Spiritualitas, kesucian itu sendiri kini hadir lewat bentuk simulasinya yang bersifat sangat permukaan (artifisial), yang itu mendeviasi wajah dari kesucian yang sebenarnya (*simulacrum of holiness*). Kesucian mulai diganti dengan *image* atau imajinasi-imajinasi

¹ Diskursus mengenai Post-Spiritualitas ini peneliti ambil sepenuhnya dari apa yang dituliskan oleh Yasraf Amir Piliang dalam bukunya yang berjudul *Post-realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-Metafisika*, terdapat salah satu bab khusus dalam buku tersebut yang menyuguhkan bahasan mengenai Post-Spiritualitas. Suatu fenomena sekaligus diskursus yang menarik dan baru, yang kemudian membuat peneliti tertarik dan mencoba menanggapi melalui penelitian ini. Lihat lebih lengkap, Piliang, *Post-realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-Metafisika*, h. 217-234.

² *Ibid*, h. 217.

kesucian semu, yakni bentuk-bentuk kesucian yang ditampilkan dalam wujud anda-tanda (*sign of holiness*) yang nyata-nyatanya bersifat imanen. Dengan kata lain, terjadi semacam pendangkalan kesucian, penelanjangan yang suci, dengan cara merayakan penampakan imanen kesucian (*image*, tanda, penampilan), dan meniadakan makna kesucian yang sesungguhnya bersifat transenden (iman, hati, keyakinan). Artinya, penampakan (imanensi) dianggap sudah lebih dari cukup untuk merepresentasikan iman yang transenden.³

Dalam dunia Post-Spiritualitas, segala sesuatu yang bersifat profan (gaya hidup, status) bercampuraduk dan tumpang-tindih dengan hal-hal yang bersifat transenden ketuhanan (keIlahian). Terjadilah akhirnya pembauran gaya hidup (*life style*) dengan ritual keagamaan, pencampuran yang duniawi dengan yang Ilahiah, yang profan dengan yang spiritual, merupakan sebuah fenomena spiritual yang muncul di dalam kehidupan masyarakat kontemporer. Yakni, masyarakat yang sudah canggih secara teknologi luaran. Pembauran-pembauran itu dapat dilihat dalam pelbagai aspek ritual keagamaan, seperti ibadah puasa, haji, zakat, sampai pada pelbagai wacana spiritualitas, seperti kelas-kelas sufi, *talk show* keagamaan, perayaan hari besar keagamaan, dan tayangan keagamaan di televisi.⁴

Ada mekanisme pendangkalan ihwal spiritualitas yang dikaitkan dengan pengendalian mesin-mesin hasrat manusia dalam wacana Post-Spiritualitas. Misalnya, dalam hal ini mengenai “realitas” yang dalam pandangan spiritualitas dan keagamaan selalu bersifat spiritual, karena ia berasal dari Tuhan dan merupakan wujud representatif dari Tuhan itu sendiri. Artinya, “realitas” yang dimaksud di sini merupakan perwujudan dari ‘hasrat tertinggi’ yang diarahkan kepada sifat-sifat ketuhanan. Tetapi sebaliknya, dalam Post-Spiritualitas yang sangat dekat dengan budaya konsumerisme dan mengutamakan simulasi citra, “realitas” justru dibentuk sebagai perwujudan dari “hasrat-hasrat rendah” (hawa nafsu), yang tak lebihnya hanya sebatas ilusi dan realitas palsu (*pseudo reality*). Menggunakan analogi

³ *Ibid*, h. 217.

⁴ *Ibid*, h. 218.

Platonis, perwujudan hasrat-hasrat rendah itu hanya menghasilkan ‘simulakrum realitas’, yaitu realitas yang menyimpang dari ‘kehendak Tuhan’.⁵

Inilah dunia yang telah kehilangan kesadarannya akan ihwal Ketuhanan dalam hidup oleh sebab lebih mengutamakan memenuhi hawa nafsu lewat citra-citra konsumerisme yang sesungguhnya sangat ilusif dan manipulatif. Dunia konsumerisme sendiri menjadi sebuah dunia permainan (gaya, citra, gaya hidup) yang bersifat material, imanen, dan sekuler dengan tidak menyediakan ruang bagi pencerahan jiwa (*nafs*). Hal demikian terjadi karena disebabkan permainan-permainan tersebut dikendalikan oleh motivasi-motivasi untuk pemenuhan hasrat, sehingga ia dengan mudah akan menjadi tempat bagi dekonstruksi dan permainan moral. Dan, dengan melenyapkan batas-batas moral, dunia komoditi menjelma menjadi sebuah ‘dunia ketelanjangan’ (*transparency*), yakni dunia yang tak lagi menyimpan rahasia intim (*obsence*). Oleh karenanya, Post-Spiritualitas bisa dikatakan merupakan sebuah dunia tempat merajalelanya kecabulan, erotisasi, dan pornografi dengan merebaknya iklan, tontonan, video, film dan internet.⁶

Konsumerisme sebagai sebuah komoditi kapitalisme juga terjadi apa yang diistilahkan sebagai ‘objektivikasi tubuh’. Dalam hal ini, tubuh mengalami upaya komodifikasi untuk dilakukan perendahan derajat tubuh yang hanya dilihat semata-mata sebagai objek belaka, sehingga boleh dilakukan direndahkan sesuka hati. Artinya, tubuh yang itu mewakili derajat diri manusia diubah hanya sebagai objek hasrat rendah. Tidak ada lagi batas mengenai apa yang boleh dan tidak boleh ditampilkan, dipampangkan, dipertontonkan, dipasarkan, disuguhkan dan dijual. Inilah dunia ketelanjangan. Dunia yang telah melepas segala hasrat, mengumbar setiap citra, memamerkan setiap tanda, menggelar setiap makna, akan tetapi menetralsir maknanya yang lebih tinggi, yang itu berkaitan dengan *nafs* ketuhanan.⁷

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, h. 221.

⁷ *Ibid.*

Konsumerisme, dalam ruang Post-Spiritualitas, bahkan sangat menggantungkan hidupnya pada reproduksi hasrat. Konsumerisme memuat setiap aspek kehidupan sosial dengan investasi hasrat, tanpa memerlukan mediasi lain (misalnya adat, aturan negara, aturan agama) dalam rangka menginvasi dan menginvestasi kekuatan produksi dan relasi produksi di dalam masyarakat kapitalisme lanjut (tahap akhir).⁸ Dalam terminologi skizofrenia, menyebut bahwa hanya ada hasrat dan kebutuhan sosial-materiil yang mesti dipenuhi, tidak ada yang lainnya. Dan ini sangat didukung bahwa dalam ruang Post-Spiritualitas sangatlah intens dipenuhi oleh budaya simulasi. Sebuah budaya yang syarat paradoks dan penuh kontradiksi diri, yang sekaligus menggiring pada terjadinya kontradiksi spiritualitas itu sendiri.⁹

Dengan demikian, Post-Spiritualitas pada dasarnya telah membawa sebuah ruang hasrat yang di dalamnya mesin-mesin kecepatan (*dromology*) menguasai ruang kesucian (*divine space*). Keberadaan wacana spiritualitas di tengah masyarakat konsumen telah menciptakan sebuah situasi beroperasinya hutan rimba materialisme, pelepasan hasrat, kelimpahruahan citra, dan ekstremitas di dalam wacana kezuhudan, kefakiran, kesederhanaan. Dunia kecepatan pergantian tanda, citra, gaya, dan gaya hidup di tengah-tengah ruang perenungan dan refleksi. Kolonialisasi dunia materi, komoditi, dan prestise di dalam rumah-rumah suci. Penularan spirit ketidakacuhan, pengingkaran, dan patologi sosial di antara pencerahan spiritualitas. Akhirnya terjadi kemudian suatu tamasya hasrat di antara tamasya spiritualitas dan beroperasinya prinsip apa pun boleh (*anything goes*) di antara cahaya spiritualitas.

Pada intinya, wacana atau dalam arti ini, fenomena Post-Spiritualitas, adalah wacana spiritualitas yang didominasi penuh oleh budaya simulasi (*the culture of simulation*), dengan semangat konsumerisme dan narsistiknya. Budaya simulasi sendiri merupakan suatu budaya yang penuh paradoks dan kontradiksi. Artinya, spiritualitas dalam budaya simulasi hidup dalam sebuah ruang yang penuh

⁸ *Ibid*, h. 225.

⁹ *Ibid*, h. 227.

kontradiksi, dan menjadikan kontradiksi itu sendiri sebagai prinsip utamanya. Oleh karenanya, wajah spiritualitas hari ini tampil dalam wujud *simulacrum*, yakni bahwa tanda dan citra seakan-akan merefleksikan makna dan nilai spiritualitas, padahal yang terjadi sesungguhnya adalah pendistorsian makna dan nilai dari yang spiritual itu sendiri.¹⁰

“Di dalam era yang didominasi oleh wujud-wujud permukaan (simulasi, *simulacrum*), spiritualitas menemukan tempat yang sangat kontradiktif. Spiritualitas itu kini cenderung digiring ke dalam ruang-ruang imanen, yang di dalamnya ia tampil dalam wujud tanda-tanda (*signs of spirituality*), dan citraan (*image of spirituality*), yang pada tingkat tertentu tidak lagi merefleksikan esensi spiritualitas itu sendiri, akan tetapi telah terdistorsi dan terdeviasi ke dalam realitas tanda dan citra itu sendiri.”¹¹

B. Diskursus Manusia dalam Corak Tiga Zaman Pemikiran Filsafat

1. Manusia dalam Khazanah Pemikiran Pra-Modern

Manusia, secara umum dalam konteks Pra-Modern, dipahami suatu diri yang sedang mencari dan mengenali dirinya sendiri. Trinitas manusia sebagai yang terdiri dari tubuh-jiwa-ruh merupakan konsepsi utama dalam khazanah pemikiran era Pra-Modern mengenai sosok manusia. Karenanya, manusia harus memahami unsur-unsur sebagai sebuah jalan agar ia berhasil mengenali dirinya sendiri. Di Yunani sendiri, tepatnya di sebuah kuil Delphi terpampang tulisan terkenal yang terletak tepat di depan ambang pintu masuk, “*Gnothi Se Authon*” (Kenalilah Dirimu Sendiri). Tulisan tersebut-lah yang kemudian menjadi basis filsafat Socrates terkait analisis-diri dan realisasi-diri untuk sampai pada pemahaman dan tingkah laku yang baik. Oleh karenanya, Socrates dikenal dengan julukan “Lalat” sebab ia suka menyengat orang-orang untuk berpikir jernih dan reflektif tentang dirinya sendiri.¹²

Manusia, bagi Socrates, seperti layaknya benda buatan yang memiliki tujuan atau fungsi tertentu, sehingga menjadi sebuah tugas bagi manusia tersebut untuk

¹⁰ *Ibid*, h. 227.

¹¹ *Ibid*, h. 226-227.

¹² Al-Fathri Adlin dan Iwan Suryalaksana, “Reduksi Manusia: Tinjauan Umum pada Era Pramodernisme, Modernisme dan Post-Modernisme,” *Journal of Psiche*. Sejarah Perkembangan Psikologi (2001).

menemukan tugas itu dan kemudian melaksanakannya secara tepat. Ini adalah pandangan teleologis, suatu pandangan yang menitikberatkan perilaku pada tujuan tertentu dalam hidup. Menurut Socrates, manusia adalah “diri yang nyata” yang harus ditemukan dirinya sendiri dan bahwa kebahagiaan yang nyata hanya terdapat dalam keberhasilannya meraih “diri yang nyata” tersebut sebagai sesuatu yang lebih bersifat spiritual (immaterial). Ini sejalan dengan paham idealisme dalam dunia filsafat, yang mendemonstrasikan bahwa kenyataan sejati adalah yang bersifat spiritual. Aliran ini percaya, bahwa ada kekuatan atau kenyataan di belakang setiap penampakan atau kejadian, dalam konteks ini adalah juga penampakan diri manusia itu sendiri.¹³ Aliran ini mempunyai pandangan deterministik mengenai manusia, yang berpandangan bahwa manusia bagian dari Roh Absolut (Tuhan). Roh Absolut sendiri dipahami sebagai sesuatu yang bebas dan tak terhingga, sedangkan manusia tidak bebas dan berhingga karena hanya merupakan bagian dari Roh Absolut tersebut. Tidak ada kebebasan yang benar-benar dimiliki manusia, baik secara individu maupun kolektif, karena kebebasan manusia adalah kebebasan dari Roh Absolut. Juga perkembangan manusia, pada dasarnya, adalah perkembangan Roh Absolut.¹⁴

Berbicara mengenai paham idealisme, tentu berhubungan erat dengan sosok Plato. Bagi Plato, manusia adalah sesuatu yang harmonis serta adil. Di dalam jiwa manusia, menurutnya, terdapat pembagian jiwa dalam tiga fungsi. Pertama, bagian keinginan (*epithymia*); kedua, bagian energik (*thymos*); dan, ketiga, bagian rasional (*logos*). Logos sendiri, bagi Plato, dianggapnya sebagai puncak sekaligus pelengkap.¹⁵ Artinya, apabila keinginan dan energi berada di bawah pimpinan rasio, maka akan muncul manusia yang harmonis dan adil. Selain itu, menurut Plato, manusia juga memiliki suatu daya yang kuat dan gemilang, yang dapat mendorongnya ke puncak kebahagiaan, yakni cinta (*eros*). Eros adalah daya kreatif

¹³ *Ibid*, h. 27.

¹⁴ Zainal Abidin, “Esensi Manusia Menurut Sejumlah Aliran dalam Filsafat,” dalam *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011) h. 29.

¹⁵ P. A. van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018), h. 19.

dalam diri manusia, pencetus kehidupan, inspirator para penemu, seniman dan genius. Eros adalah hasrat manusia yang tak pernah padam untuk menghidupkan sesuatu yang benar, baik dan indah. Eros selalu mendorong diri manusia untuk sampai ke puncak cinta yang tak kelihatan, spiritual dan Ilahi. Untuk eros sendiri, Plato menyebutnya sebagai “bapak segala kehalusan, segala kepuasan dan kelimpahan, segala daya tarik, keinginan dan asmara”.¹⁶

Sedangkan Aristoteles, sebagai filsuf ternama Yunani Klasik, dengan prinsip matter dan form-nya, manusia sebagai suatu makhluk biologis-psikis lebih dilihatnya sebagai gabungan dari materi pertama dan jiwa (*psyke*) yang merupakan bentuk sekaligus prinsip hidup. Namun demikian, ia menyadari bahwa dalam diri manusia ia menemukan lagi sesuatu yang sifatnya lebih tinggi, yaitu aktivitas-aktivitas yang menurutnya melampaui potensi materi (*hyle*) dan semata-mata bersifat ruhani, yakni berpikir dan berkehendak. Aristoteles juga mengintrodusir sesuatu yang lain yang terdapat dalam diri manusia, yakni *nus* atau roh. Ia mendapati bahwa dalam diri manusia ada suatu gabungan dari tiga hal unsur mendasar, yaitu materi, *psyke*, dan *nus*.¹⁷ Di sisi lain, Aristoteles juga mengenalkan tentang keutamaan (*arete*) yang mesti diraih oleh manusia. Keutamaan sendiri, menurutnya, adalah perwujudan kemungkinan-kemungkinan baik dari manusia, yang menjadi tugas pencarian manusia sepanjang hidup untuk mendapatkan wujud kebahagiaan sempurnanya (*Eudomania*). Kebahagiaan sempurna sendiri merupakan wujud dari praktik keutamaan tertinggi. Adalah dengan cara melakukan aktivitas-aktivitas rasio. Sebab, Aristoteles menyebut rasio sebagai “sesuatu yang bersifat Ilahi” atau “yang Ilahi dalam diri manusia”. Menurutya, aktivitas rasio itu bersifat “kontemplatif”, karena rasio tidaklah terarah pada suatu tujuan di luar dirinya sendiri, tetapi ia lebih bersifat berdikari dan merangkum “kebahagiaan sempurnanya”.¹⁸

¹⁶ *Ibid*, h. 27.

¹⁷ *Ibid*, h. 43.

¹⁸ *Ibid*, h. 45.

Dalam abad Pra-Modern, elaborasi mengenai manusia lebih banyak berangkat dari telaah-telaah yang sifatnya immaterial dan spiritual, dekat dengan yang Ilahi. Rasio tidak semata-mata sebagaimana identitas subjek abad modern, begitu pula mengenai istilah intelektual (*intellectus*) yang lebih dipahami sangat spiritual dalam konteks pemikiran Pra-Modern. Oleh karena itu, manusia, di abad Pra-Modern, bisa dikatakan selalu lebih dipahami dekat dengan hal-hal yang primordial, yang masih memiliki hubungan dan keterikatan dengan Tuhan (Roh Absolut). Terutama dalam Abad Pertengahan, St. Thomas Aquinas sebagai tokoh teolog Kristen, menyebut manusia sebagai *Imago Dei*. Sebuah pandangan yang meyakini bahwa manusia diciptakan menurut gambar Tuhan. Kitab Kejadian juga menceritakan bagaimana Tuhan menciptakan Adam “menurut citra kesamaannya”, yang dengan demikian, membangun martabat yang khas bagi manusia dan berlainan dengan makhluk-makhluk lain. Dalam periode Patristik, terutama dalam uraian-uraian Gregorius dari Nyssa, Origenes dan Agustinus, “kesamaan” antara yang Ilahi dan yang manusiawi sangatlah ditekankan. *Imago Dei* kemudian muncul sebagai “percikan” dari hidup Allah di dalam diri setiap manusia dan sebagai orientasi manusia ke arah persatuan dengan Allah.¹⁹

Alasan mengapa *Imago Dei* begitu penting bagi para teologis dan spiritual adalah karena ia membuka kemungkinan yang sangat signifikan ke arah suatu persatuan dengan “yang Ilahi”, yang memang menjadi tujuan utama semua jalan dan usaha spiritual. Di sinilah titik puncak kebahagiaan hidup menurut pandangan ini. Artinya, jika manusia mampu mencapai derajat tertentu, yang “mirip” dengan Allah, maka ia bisa melihat dan menikmati “yang Ilahi”. Dengan kata lain, manusia yang di dalam dirinya memiliki percikan dari hidup Allah dan menyadari sepenuhnya akan hal tersebut, maka ia tidak mungkin merasa diasingkan tanpa harapan dari kehadiran sakral dan mustahil terputus dari harapan-harapan terdalamnya. Ini karena Thomas Aquinas memahami percikan Ilahi tersebut persis ada di dalam dinamisme roh manusia, yang sanggup mengenal dan mencapai semua

¹⁹ Louis Leahy, *Horizon Manusia: dari Pengetahuan ke Kebijakan* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2006), h. 189.

ekspresi dari “yang ada” (*Being*). Roh sendiri, yang ada di dalam diri manusia, pada dasarnya tidak pernah puas dengan mengenal benda-benda materiil saja, tetapi tidak henti-hentinya maju baik secara horizontal maupun vertikal, dengan cara mencari-cari agar mengenal yang formal, yang universal, yang abstrak dan yang spiritual.²⁰

Gagasan-gagasan pemikiran mengenai manusia pada era Pra-Modern, boleh dikatakan juga penuh nuansa filsafat Timur yang memang cenderung spiritual dan metafisis. Manusia dianggapnya sebagai entitas yang sakral, dan karenanya ia mesti menyadari kesakralannya tersebut sebagai barang yang istimewa. Dalam filosofi Timur, manusia adalah jiwa atau ruh yang murni, dimana jiwa atau ruh tersebut adalah sesuatu yang dekat dengan Tuhan. Filosofi Taoisme, Bodhisme, dan Insan Kamil misalnya, dalam khazanah keagamaan Timur menjadi yang paling otoritatif untuk mengkaji hakikat manusia dalam kerangka filosofis peradaban Pra-Modern di dunia Timur. Sebagai kata kunci, spiritualitas dalam artian paling primordinyalah yang menjadi ciri utama khazanah berpikir dunia Timur. Manusia adalah yang bergerak dari Tuhan, menyebarkan kebajikan Tuhan, dan kemudian pulang kembali ke Tuhan.

2. Manusia dalam Peta Pemikiran Abad Modern

Abad modern adalah abad rasio, oleh karena rasio menjadi hal yang lebih dominan dari pada iman. Dalam hal ini, jelas, sesuatu yang sifatnya spiritual (Ilahi) tidak memiliki tempat yang utama dalam bangun epistemologi filsafatnya. Adanya semangat Renaissance, yang merupakan akibat dari pemikiran Descartes, termasuk oleh karena lahirnya humanisme menempatkan manusia dengan kemampuan rasionalnya sebagai aku subjek yang sentral dalam setiap pemecahan masalah dunia.²¹ Artinya, manusia dengan rasionya menjadi faktor utama untuk adanya perbaikan dunia, dan yang paling menentukan kemajuan dunia. Akal budi lebih mulia dibandingkan dengan wahyu dalam konteks peradaban modern.

²⁰ *Ibid*, h. 190.

²¹ Adlin dan Iwan, “Reduksi Manusia: Tinjauan Umum Pada Era Pramodernisme, Modernisme dan Post-Modernisme.”

Pengertian “subjek” dalam wawasan humanisme-rasional Cartesian telah mengaburkan dan melahirkan paradoks karena penyanjungan berlebih pada kemampuan akal budi sebagai subjek yang merdeka (*self-determination* dan *self-affirmation*) juga merupakan awal keterputusan manusia dari Tuhan, yang di lain sisi, konsep rasional ini justru diandalkan oleh Descartes sebagai perangkat utama untuk membuktikan eksistensi Tuhan itu sendiri. Descartes menganggap bahwa diri manusia degan rasionya adalah substansi, dan karenanya ia mampu untuk mencapai Tuhan. Dalam karyanya, *Discourse of Method*, ia menuliskan demikian,

“Saya berkesimpulan bahwa saya adalah sesuatu atau substansi, yang seluruh esensi atau hakikatnya hanyalah berpikir, dan yang untuk beradanya tidak memerlukan ruang atau benda material atau tubuh. Ini berarti bahwa ego ini, roh ini, jiwa ini, yang dengannya saya ada, seluruhnya berbeda dengan tubuh dan lebih mudah untuk mengetahui daripada tubuh, dan bahwa seandainya tubuh mengalami aus, jiwa tidak pernah berhenti untuk berada seperti sekarang ini.”²²

Dalam diktum terkenalnya, “*cogito ergo sum*”, Descartes menegaskan bahwa manusia adalah ia yang berpikir (memiliki rasio), yang dilimpahi oleh ide-ide yang bersifat immaterial sebagai “*innate ideas*” dari jiwa. Keyakinannya yang kuat akan ide-ide bawaan itulah yang merupakan tonggak awalnya untuk memulai membangun proyek filsafatnya. Singkatnya, Descartes telah menghadirkan suatu pandangan yang menyeluruh tentang manusia dengan pendekatan “ganda”. Di satu pihak, ia mengatakan bahwa tubuh manusia itu seperti mesin, yang dapat dianalisa melalui metode ilmu-ilmu alam. Sedangkan, di lain pihak, ia juga memberitahukan bahwa jiwa, sebagai sesuatu yang sangat unik dan paling berharga dari sifat-sifat manusia, terletak di luar jangkauan metode ilmiah, dan hanya dapat didekati melalui refleksi rasional.²³

Zaman modern juga disebut sebagai zaman pencerahan (*Aufklärung*). Apa yang disebut Pencerahan sendiri dalam diskursus filsafat modern, sesungguhnya merupakan sebuah proses “penyempurnaan” secara kumulatif kualitas subjektivitas

²² Raymond E. Fancher, “Pertarungan Jiwa dan Tubuh: Filsafat Rene Descartes,” dalam *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011), h. 63.

²³ *Ibid*, h. 68.

dengan segala kemampuan objektif akal budinya dalam mencapai suatu tingkatan sosial yang disebut dengan “kemajuan”. Sebuah kemajuan yang menghendaki keterputusan dari nilai-nilai mitos dan spirit ketuhanan, yang telah berhasil memungkinkan manusia modern untuk “mengukir sejarahnya sendiri” di dunia dengan menciptakan kriteria-kriteria dan nilai-nilainya sendiri untuk perkembangan diri mereka sendiri sebagai subjek yang merdeka. Keterputusan dari nilai-nilai mitos dan spirit yang lama juga telah memungkinkan manusia modern untuk di dunia yang baru, dunia modern, sebuah dunia yang diandaikan tercipta seperti pada “Hari Kejadian”.

Prinsip modern adalah prinsip yang rasional, oleh karena pengertian spirit sebagaimana dalam artian lamanya kemudian dimaterialisasikan menjadi semata-mata sebuah kualitas, yang pada awalnya di era Pramodern spirit adalah sebuah entitas. Hegel juga menyatakan hal tersebut merupakan akibat dari adanya semangat modern sebagai suatu periode peralihan menuju satu era baru yang memutus ihwal spiritualitas. Menurut Hegel, di dunia modern, tidak ada landasan lain yang dapat menopangi subjek yang merdeka selain dari ‘akal budi’ sang subjek itu sendiri, akal budi yang mencari kebenaran melalui ilmu pengetahuan. Karena ilmu pengetahuan adalah mahkota dari apa yang disebutnya “Kebenaran Ideal” (Spirit), menggantikan mitos, legenda sekaligus wahyu.²⁴ Dunia modern adalah dunia yang positivistik dan ilmiah, karenanya sesuatu yang spiritual tidak lagi mendapati ruangya. Ini adalah puncak dari perkembangan akal budi dalam teori tiga tahap perkembangan masyarakat milik Auguste Comte. Teologis-Metafisi-Positif.

Sebagai teori ilmu pengetahuan, istilah positivisme biasanya didefinisikan sebagai salah satu paham dalam filsafat Barat yang hanya mengakui dan membatasi pengetahuan yang benar kepada fakta-fakta positif. Sebuah fakta-fakta yang harus didekati dengan menggunakan metode ilmu pengetahuan, yakni eksperimen, observasi, dan komparasi. Atau, sebuah fakta yang sungguh-sungguh nyata, pasti,

²⁴ Adlin dan Iwan, “Reduksi Manusia: Tinjauan Umum Pada Era Pramodernisme, Modernisme dan Post-Modernisme.”

berguna, jelas dan yang langsung dapat diamati dan dibenarkan oleh setiap orang yang memiliki kesempatan sama untuk mengamati dan menilainya. Karenanya, sesuatu (fakta) yang bersifat khayal, meragukan, fiktif, penuh ilusi dan kabur tidak menjadi bagian dari sesuatu yang bisa diamini sebagai sebuah ilmu pengetahuan.²⁵

Comte sendiri mempunyai keyakinan epistemologis dan metodologis yang sangat kuat. Penolakan yang dilakukan Comte terhadap cara berpikir teologis dan metafisis, serta usahanya untuk merumuskan suatu ilmu pengetahuan positif yang bersifat objektif, ilmiah, dan universal, pada akhirnya telah melahirkan ilmu pasti (*the science of number*) dalam dunia modern. studinya yang mendalam mengenai ilmu pasti tersebut kemudian mendorongnya pada kesimpulan bahwa ilmu pasti mempunyai tingkat kebenaran yang sangat tinggi (*The truth of number are true of all things, and depend only on their on laws*), bebas dari jenis penilaian subjektif, dan berlaku universal. Oleh karena itu, suatu penjelasan apapun tentang fenomena tanpa disertai perhitungan ilmu pasti adalah non-sense belaka. Tanpa ilmu pasti (matematika dan statistik), maka seluruh jenis ilmu pengetahuan akan kembali menjadi metafisika.²⁶

Jelas sekali, dalam hal ini, diskursus filsafat Modern ingin menyingkirkan bentuk-bentuk mitos-mitos untuk benar-benar digantikannya dengan logos.²⁷ Menciptakan suatu masyarakat yang benar-benar ilmiah, logis dan positivistik. Karena corak pemikiran ini pulalah, muncul kemudian ilmu-ilmu pengetahuan baru di berbagai bidang disiplin ilmu, juga dalam hal ini adalah teknologi industrial sebagai bentuk dari lahirnya Revolusi Industri. Satu contoh jalan menuju kemajuan peradaban manusia yang hendak dilakukan oleh modern. Sejarah sendiri mencatat bahwa modernisme telah membawa Barat ke ambang kemajuan yang ditandai dengan kapitalisme dan individualisme serta kebangkitan Barat sebagai satu-satunya kekuatan peradaban. Sebagai sebuah proyek, modernisme tidak bisa

²⁵ Zainal Abidin, "Perkembangan Akal Budi Manusia dan Zaman Positif: Filsafat Auguste Comte," in *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011), h. 129.

²⁶ *Ibid*, h. 138.

²⁷ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h. 171.

dilepaskan dari asumsi-asumsi filosofis yang membentuk pandangan-dunia dan menjadi fondasi dasar dari seluruh bangunan epistemologisnya. Antara lain, asumsi bahwa pengetahuan senantiasa bersifat objektif, netral, bebas-nilai (*free-valued*); bahwa manusia merupakan subjek, sementara alam menjadi objek; bahwa pengetahuan kita terhadap realitas adalah positif, gamblang, dan jelas (*distinctive*); bahwa rasio dan akal budi merupakan sumber dan satu-satunya otoritas yang memiliki kebenaran tak tergugat; bahwa manusia adalah pelaku dan penggerak sejarah dan karenanya memegang kendali (dan monopoli) atas berbagai perubahan sosial, politik, ekonomi, dan aspek-aspek kehidupan lainnya.²⁸

Akhirnya, dipahami bahwa wacana teoretis modernitas dari Descartes hingga Pencerahan dan keturunan-keturunannya telah memperjuangkan akal sebagai sumber kemajuan dalam pengetahuan dan masyarakat, serta lokus kebenaran yang istimewa dan fondasi pengetahuan yang sistematis. Inilah abad rasio. Dimana rasionalitas menjadi ciri khas yang dibangun oleh kehidupan modern. Rasionalitas modernisme sendiri memiliki dua karakter mendasar. Pertama, sebagai rasionalitas tujuan (*Zweckrationalitat*). Kedua, sebagai rasionalitas nilai (*Wertrationalitat*). Merujuk Max Weber, sosiolog Jerman yang mengkaji modernisme secara mendalam, karakter pertama rasionalitas modernisme mengacu pada pengertian perhitungan yang masuk akal untuk mencapai sasaran berdasarkan pilihan-pilihan yang masuk akal dan dengan sarana-sarana yang efisien serta mengacu pada perumusan nilai-nilai tertinggi yang mengarahkan tindakan dan orientasi-orientasi yang terencana secara konsisten dari pencapaian nilai-nilai tersebut. Rasionalitas ini berwatak formal, karena hanya mementingkan cara-cara mencapai tujuan dan tidak mengindahkan nilai-nilai yang dihayati sebagai intisari kesadaran. Logika formal menawarkan para pemikir Pencerahan sebuah skema untuk membuat dunia dapat dihitung. Untuk pencerahan, apa pun yang tidak sesuai dengan standar perhitungan dan kegunaan harus dipandang dengan kecurigaan.²⁹ Karakter kedua rasionalitas modernisme mengacu pada kesadaran akan nilai-nilai etis, estetis dan

²⁸ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2009), h. 9-10.

²⁹ Theodor W. Adorno Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragment* (California: Stanford University Press, 2002), h. 3.

religius. Rasionalitas ini berwatak substantif, karena lebih mementingkan komitmen rasional terhadap nilai-nilai yang dihayati secara pribadi. Dari kedua bentuk rasionalitas ini yang sangat dominan dalam realitas dunia modern adalah rasionalitas tujuan (sebagaimana yang sudah disinggung di bab pendahuluan).

Dinamika yang menghasilkan dunia industri dan kolonial baru dapat digambarkan sebagai ‘modernisasi’. Sebuah istilah yang menunjukkan proses-proses individualisasi, sekularisasi, industrialisasi, diferensiasi budaya, komodifikasi, urbanisasi, birokratisasi, dan rasionalisasi yang secara bersama-sama membentuk dunia modern. Namun demikian, konstruksi modernitas pada akhirnya juga menghasilkan penderitaan dan kesengsaraan yang tak terhitung bagi para masyarakatnya, mulai dari kaum tani, proletar, dan pengrajin yang ditindas oleh industrialisasi kapitalis, pengucilan perempuan dari ruang publik, hingga genosida kolonialisasi imperialis. Modernitas juga menghasilkan seperangkat institusi, praktik, dan wacana yang melegitimasi modus-modus dominasi dan kontrolnya.

3. Manusia dalam Arus Pemikiran Posmodern

Posmodern merupakan sebuah narasi pembalik terhadap proyek filsafat Modern. Dalam konteks tertentu, posmodern memang memosisikan dirinya sebagai sebuah corak pemikiran, seni dan kebudayaan yang menentang terhadap hegemoni modernisme. Karena itu, kebudayaan post-modern meninggalkan sangat jauh mengenai narasi-narasi modern berupa rasionalitas, universalitas, kepastian, kemajuan dan jenis-jenis keangkuhan lain kebudayaan modern. Dalam posmodern, dunia khususnya seni dan diskursus filsafat dihadapkan pada semacam “ketidaktentuan arah” (*indeterminacy*), “ketidaktentuan hukum”, dan “ketidakpastian nilai”, sehingga menimbulkan situasi dan tata sosial baru sebagai produk lanjutan dari adanya teknologi informasi, globalisasi, fragmentasi gaya hidup, konsumerisme yang berlebihan, deregulasi pasar uang dan sarana publik.³⁰ Terutama dalam konteks “permainan bahasa” dalam model berpikir

³⁰ Syafwan Rozi, “Agama dan Postmodernisme: Menelusuri Metodologi dan Pendekatan Studi-Studi Agama,” *Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 3 (2012), h. 232.

posmodernisme yang bebas dan tak terbatas, kegairahan dan ekstasi-lah yang dicari. Alhasil, layaknya sebuah padang pasir yang tak terbatas, seolah-olah tak ada tapal batas hukum, moral, rasionalitas, etika dan estetika.³¹

Sesuatu yang tampak dalam masyarakat posmodern atau kontemporer adalah hilangnya konsep diri (*self*) dalam rimba raya citraan (*image*) masyarakat informasi. Sebuah masyarakat yang menawarkan beraneka ragam konsep diri telah berubah menjadi sesuatu yang bisa diperoleh sebagai suatu komoditi. Sesuatu yang dapat dibeli, bahkan dengan cara yang mudah dan murah, meskipun juga ada yang mahal. Lenyapnya diri dalam kultur posmodern sesungguhnya sekaligus menggiring pada lenyapnya, atau setidaknya ditolaknya, realitas. Artinya, manakala diri menjadi tak lebih dari sebuah halusinasi, maka lenyap pula identitas diri. Dalam hal ini, masyarakat posmodern telah dipersyarati oleh berbagai bentuk parodi, yaitu ketika bentuk atau karya tersebut tidak lagi mengkritik, menggugat, melecehkan, merendahkan, menertawakan, memplesetkan bentuk atau karya lain, sebagaimana parodi pada umumnya, akan tetapi dirinya sendiri. Ketika sesuatu atau seseorang memplesetkan dirinya sendiri, maka otomatis ia akan kehilangan realitas dirinya, masuk ke dalam jurang abnormalitas dan kemudian kehilangan identitas.³²

Masyarakat posmodern, pada dasarnya, oleh para pemikir posmodern Baudrillard misalnya, dilihatnya sebagai masyarakat konsumerisme dan masyarakat yang sangat gandrung terhadap citra diri. Menurut Bauman, apa yang dimaksud post-modernitas itu adalah proses di mana konsumsi menjadi sentral dalam eksistensi kita karena kita kini memusatkan perhatian pada pemilikan sarana-sarana utama demi mengekspresikan siapa kita.³³ Di dalam perubahan ini, peristiwa konsumsi tidak lagi dapat ditafsirkan sebagai suatu peristiwa dimana individu mengkonsumsi suatu barang ataupun objek berdasarkan nilai guna atau *utilities*

³¹ Adlin dan Iwan, "Reduksi Manusia: Tinjauan Umum pada Era Pramodernisme, Modernisme dan Post-Modernisme."

³² *Ibid.*

³³ Pip Jones, Shaun Le Boutullier, dan Liz Bradbury, *Introducing Social Theory, Second Edition*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2016), h. 254.

dalam pemenuhan kebutuhan manusia. Akan tetapi lebih berkaitan dengan unsur simbolik untuk menandai kelas, status dan simbol sosial tertentu.

Muncul sikap mental yang berorientasi sangat pesat dalam hal gaya hidup. Kehidupan sosial dikonstruksi atas dasar budaya perbedaan dengan penampilan atau gaya hidup yang selalu dibuat berubah dengan tempo yang semakin tinggi. Diciptakan kegandrungan terhadap citra (*image*) ketimbang fungsi atau substansi. Begitu pula terhadap konsumsi yang tidak lagi berkaitan dengan kebutuhan fungsional dalam pengertian yang sempit, ia kini adalah pemenuhan material sekaligus simbolik. Hubungan antar-manusia secara sosial adalah hubungan yang dibangun melalui benda-benda, sebagai sebuah tanda budaya material. Posmodern adalah jenis kebudayaan material, dimana seluruh pola kehidupan manusia bisa dikatakan lebih diatur oleh tanda-tanda.

Dalam bentuk kebudayaan material kontemporer, muncul apa yang disebut sebagai 'stilisasi' atau estetika yang dimunculkan desainer dengan menanggapi arus-arus yang mengelilinginya dalam wilayah produksi desain dan pemanfaatannya sebagai karya desain, imaji-imaji atau tanda-tanda dan menjadi bagian dari upaya yang secara sadar membangun suatu gaya hidup. Pierre Bourdieu dalam *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1984) setidaknya telah berusaha mengajak orang untuk melihat sebuah "dunia kebudayaan" baru yang terbentuk akibat dari transmisi dan sirkulasi pemikiran-pemikiran baru yang semula hanya beredar di kalangan terbatas pada para intelektual, di bidang desain dan para akademisi yang disebutnya sebagai produsen simbol-simbol, kepada para produsen simbol di tahap kedua, yaitu media yang menghasilkan kebudayaan konsumen, kebudayaan populer termasuk dunia desain. Maka inilah yang disebut Pierre Bourdieu sebagai the new culture intermediaries, para perantara kebudayaan baru dan mereka adalah juga *producers and vendors of culture goods*, produser dan penjaja 'dagangan kultural'. Dengan demikian, mereka yang bekerja di media, desain, mode dan fashion serta para intelektual informasi yang pekerjaannya

memberikan pelayanan serta memproduksi, memasarkan, dan menyebarkan barang-barang simbolik disebut oleh Bourdieu sebagai perantara budaya baru.³⁴

Munculnya imperium iklan menjadi sebuah ciri tersendiri dalam ruang kehidupan posmodern. Iklan-iklan visual misalnya, merupakan produk media cetak yang menyajikan visual-visual penghegemoni pikiran masyarakat. Dengan gambar-gambar dan permainan psikologis yang mereka ciptakan, iklan visual atau gambar membuat khalayak merasa harus mengikutinya dengan menyamai cara-cara berpakaian yang ditampilkan. Apalagi unsur psikologis yang disentuh pada gambar adalah emosi, lebih tepatnya adalah hasrat manusia. Khalayak seakan diberi gambaran nyata mengenai tren yang menurut mereka benar dan harus diikuti setelah melihat gambargambar yang berada di visual tersebut. Pada dasarnya, iklan tidak membohongi setiap individu, namun iklan melampaui realitas atau kebenaran dan kesalahan. Hal inilah yang dikatakan oleh Baudrillard sebagai jenis simulacrum tahap ketiga, juga keempat (*hipperalitas*).³⁵

Apalagi dalam kebudayaan kontemporer, gengsi merupakan takaran utama dalam mengekspresikan perasaan masyarakat sebagai konsumen. Ketergodaan dalam ruang konsumtif makhluk adalah hal kodrati bagi manusia. Kita ingat bagaimana Adam, nenek moyang kita diusir dari surga akibat tidak dapat mengekang hasrat. Dunia konsumerisme adalah dunia yang menggelar beraneka ragam citra simulatif untuk merayu hasrat manusia. Gelombang rayuan di zaman konsumerisme menjadi gelombang yang paling meracuni bagian psikologis manusia, ia mengontrol hasrat (keinginan) diri manusia. Baudrillard sendiri berujar, bahwa “rayuan lebih kuat daripada kekuasaan karena bersifat reversibel dan fana, sementara kekuasaan, seperti halnya nilai, berusaha untuk tidak dapat diubah, kumulatif, dan abadi.”³⁶

³⁴ Mubaddilah Rafa'al, "Identitas Gaya Hidup dan Budaya Konsumen dalam Mengonsumsi Brand The Executive," *Jurnal Komunikasi Profesional* Vol. 1, No. 1 (2017), h. 54.

³⁵ Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation* (America: The University of Michigan Press, 1994), h. 6.

³⁶ "Seduction is stronger than power because it is reversible and mortal, while power, like value, seeks to be irreversible, cumulative and immortal." Lihat, Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (London: SAGE Publications Ltd, 1998), h. 54.

Mengenai masalah hasrat sendiri, ia dipahami sebagai pakaian bawaan manusia untuk mendandani kehidupan. Karena hal kodrati inilah, manusia adalah arena ketergodaan untuk berbagai hasrat yang ingin mengaktual. Berebutan tempat untuk dipenuhi dan dilampiaskan keluar diri. Terlepas pelampiasan hasrat ‘baik-buruk’ dalam perspektif religi, hasrat adalah representasi kemakhlukan manusia yang tak selamanya bisa dikontrol. Baudrillard melihat bahwa kehadiran hasrat lahir dari struktur nilai yang tercipta secara diskursif. Struktur nilai dalam realitas masyarakat konsumsi ini menurutnya mengejawantah dalam tanda-tanda. Produksi tidak lagi menciptakan materi sebagai objek eksternal, akan tetapi produksi justru menciptakan materi sebagai tanda-tanda yang menstimulasi kebutuhan atau hasrat sebagai objek internal konsumsi.

Menurut tokoh Skizoanalisa Deleuze dan Guattari, hasrat yang tersimpan dalam diri manusia sebagai hawa nafsu sesungguhnya tidak akan pernah bisa terpenuhi karena ia selalu dipancing dan direproduksi dalam bentuk yang lebih tinggi oleh apa yang disebutnya sebagai “mesin hasrat” (*desiring machine*)—istilah yang mereka gunakan untuk menjelaskan reproduksi “perasaan kekurangan” (*lack*) di dalam diri manusia secara terus-menerus. Jelas dalam hal ini, pemenuhan “hasrat” bukanlah pemenuhan terhadap kebutuhan diri secara ideal. Hal yang sangat mendasar dalam pandangan Deleuze dan Guattari tentang “mesin hasrat” adalah bahwa hasrat tersebut selalu (dan akan terus selalu) ada dalam bentuk hasrat akan sesuatu yang lain, yang berbeda. Ini tidak akan pernah berhenti. Tidak ada hasrat untuk sesuatu yang sama, untuk sesuatu yang telah dimiliki.³⁷

Resiko yang segera tampak dari arus hasrat yang berbeda dan yang tak ada putusnya ini adalah bahwa ia dapat menenggelamkan subjek yang dikuasanya ke dalam kawasan tanda, simbol atau dalam bentuk nilai-nilai yang bersifat tumpang tindih, campur aduk, simpang siur atau kontradiktif, yang itu terkandung dalam objek-objek yang berbeda. Sifat tumpang tindih, simpang siur, kontradiktif inilah yang juga mencirikan produksi dan konsumsi objek-objek di dalam masyarakat

³⁷ Adlin dan Iwan, “Reduksi Manusia: Tinjauan Umum Pada Era Pramodernisme, Modernisme dan Post-Modernisme.”

kapitalisme akhir atau masyarakat konsumen. Objek-objek konsumsi mengalir tak putus-putusnya dalam kecepatan sangat tinggi di dalam medan arena konsumerisme tidak pernah (bahkan tidak akan pernah) memenuhi kebutuhan. Sebagaimana “hasrat” yang tidak akan mungkin bisa terpenuhi oleh “objek hasrat”. Karenanya, produk, gaya, citraan yang datang dan pergi silih berganti hanya menciptakan hutan rimba tanda-tanda yang silang-menyilang dan saling kontradiktif. Terciptanya jaringan pertandaan yang tumpang-tindih bagi Lacan disebutnya “skizofrenia”. Dalam kerangka analisis seperti pulalah, Deleuze dan Guattari menyebut masyarakat kapitalisme akhir sebagai “masyarakat skizofrenik”. Sedangkan Baudrillard sendiri membahasakannya demikian,

“The ‘craving’ for objects is ‘objectless’ (Riesman). Consumer behaviour, which is apparently focused on, and orientated towards, objects and enjoyment [jouissance], in fact conduces to quite other goals: that of the metaphorical or displaced expression of desire, that of production, through differential signs, of a social code of values.”³⁸

Bentuk-bentuk rayuan dalam masyarakat kontemporer menjadi arus utama sikap konsumerisme masyarakat terhadap citra. Baudrillard sendiri menjelaskan bahwa, *everything is seduction*. Segalanya adalah rayuan. Rayuan sendiri memiliki arti sepadan dengan bujukan yang muaranya memikat keinginan, yang menarik hasrat manusia ke dalam ruang memabukkan. Sistem konsumen sendiri membutuhkan pembelanja yang memakai kartu kredit, dan juga ada konteks di mana konsumen selalu merasa terikat dengan kebutuhan berbelanja. Mereka ditekan baik oleh kebutuhan terus-menerus berbelanja maupun untuk menunjukkan gaya sosial supaya ia kelihatan selalu menyesuaikan diri dengan zaman; dan juga ditekan oleh perusahaan-perusahaan *merchandise* yang mendefinisikan seperti apa hidup yang baik—tentu saja semuanya dengan iklan—dan mengembangkan begitu banyak saluran pilihan bagi konsumen. Terjadilah kemudian persaingan simbolik dan manajemen sosial bersatu—memberikan tekanan kepada konsumen yang tidak

³⁸ “Keinginan’ akan benda-benda adalah ‘tanpa objek’ (Riesman). Perilaku konsumen, yang tampaknya terfokus pada, dan berorientasi pada, benda-benda dan kenikmatan [jouissance], pada kenyataannya mengarah pada tujuan yang lain: yaitu ekspresi keinginan yang metaforis atau tergeser, yaitu produksi, melalui tanda-tanda diferensial, dari sebuah kode nilai sosial.” Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures*, h. 78.

merasakan atau menyadari hal ini—membentuk suatu sistem (apa yang disebut Pierre Bourdieu juga sebagai, *seduction*).³⁹

Menurut Bauman, fenomena tergilag-gila dengan konsumsi ini menghasilkan bentuk baru stratifikasi. Bagi orang-orang yang memiliki sarana untuk ikut tenggelam di dalamnya, fetishisme konsumtif menawarkan pilihan gaya hidup yang tak terbayangkan dalam modernitas. Akan tetapi, bagi orang-orang yang tidak memiliki sarana untuk menikmati komoditas konsumtif itu akan tersingkir dari masyarakat konsumtif—oleh Bauman disebut “konsumen yang tidak berdaya”—ketidakmampuan mereka untuk memiliki komoditas konsumtif tersebut membuat mereka menjadi orang luar yang hanya bisa membayangkan. Baudrillard sendiri menuliskan dalam bukunya *The Consumer Society*, demikian,

*“Ultimately, perhaps, self-indulgence and self-seduction may totally supplant the objective aim of seduction. The enterprise of seduction turns round upon itself in a kind of perfect ‘consumption’, but its referent remains, nonetheless, the instance of the other. Put simply, pleasing has become an enterprise in which the person to be pleased is merely a secondary consideration. Like the repetition of the brand name in advertising.”*⁴⁰

C. Post-Spiritualitas dan Manusia: Sebuah Tantangan Kehidupan Spiritual

Dunia Post-Spiritualitas sejalan maknanya sebagaimana dimaksud Baudrillard sebagai era *patafisika*, merupakan sebuah era yang penuh dengan citraan, era yang segala sesuatunya ditampilkan dalam wujud citra, yang bentuknya sangat permukaan (*surface*), dan bersifat imanensi, dengan cara menanggalkan fondasi-fondasi transenden dan metafisikanya—atau juga dengan cara membangun relasi yang kontradiktif dengannya. Dengan kata lain, *patafisika* adalah era yang di dalamnya citra simulasi yang sengaja dimunculkan tidak lagi berhubungan dengan

³⁹ Pip Jones, dkk., *Introducing Social Theory, Second Edition*, h. 254.

⁴⁰ “Pada akhirnya, mungkin, pemanjaan diri dan rayuan diri dapat sepenuhnya menggantikan tujuan obyektif rayuan. Usaha rayuan berbalik pada dirinya sendiri dalam semacam ‘konsumsi’ yang sempurna, tetapi rujukannya tetap merupakan contoh dari yang lain. Sederhananya, menyenangkan telah menjadi sebuah usaha di mana orang yang disenangkan hanya menjadi pertimbangan sekunder. Seperti pengulangan nama merek dalam iklan.” Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures*, h. 65.

realitas fisik yang ada (*representation*) sekaligus tidak lagi berkaitan dengan makna-makna metafisikanya (*logos*).⁴¹

Ketika citra simulasi kemudian menjadi dominan dalam kehidupan, dan ia mereduksi hal-hal metafisis, misalnya entitas Tuhan itu sendiri, sebagai sebuah tampilan simulasi. Tentu, dalam hal demikian, ketika Tuhan direduksi tak lebihnya sebatas simulasi, maka kehadirannya tidaklah memiliki keterkaitan dengan dimensi yang bersifat spiritual, metafisis dan Ilahiah. Ia (Tuhan) akhirnya sebatas menjadi realitas *simulacrum*. Persis, seperti yang dipertanyakan oleh Baudrillard demikian,

“... *What becomes of the divinity when it reveals itself in icons, when it is multiplied in simulacra? Does it remain the supreme power that is simply incarnated in images as a visible theology? Or does it volatilize itself in the simulacra that, alone, deploy their power and pomp of fascination—the visible machinery of icons substituted for the pure and intelligible Idea of God?*”⁴²

Pada akhirnya, munculnya realitas *simulacra* dalam dimensi spiritualnya, akan menjadi kekhawatiran yang boleh jadi sangat mengkhawatirkan bagi sebuah esensi dari hidup itu sendiri. Bahkan, makna, atau entitas dari hakikat Tuhan direduksi sedemikian rupa sebagai hanya sebuah citra simulasi. Artinya, Tuhan akan kehilangan (baca: dihilangkan) dimensi Ilahiah, juga peran-Nya dalam kehidupan dunia. Simulacra akan menyingkirkan entitas Tuhan itu sendiri dalam hati nurani manusia. Tuhan kemudian dianggap tak pernah ada, kebenaran akan hakikat Tuhan yang bersemayam dalam lubuk hati manusia dirusak lewat simulasi-simulasi semunya. Dalam fenomena demikian—dalam dunia Post-Spiritualitas—akhirnya terjadi “... kehampaan spiritual(nya) dengan jutaan citra semu, rayuan palsu (iklan), simulakrum realitas; nabi-nabi virtual, Tuhan-tuhan digital, dan surga-surga cyber.”⁴³ Ini adalah akibat dari adanya *techno-sains*, yang oleh Lyotard

⁴¹ Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan di Era Post-metafisika*, h. 226.

⁴² “... Apa yang terjadi dengan keilahian ketika Ia (Tuhan) mengungkapkan dirinya dalam ikon-ikon, ketika Ia dilipatgandakan dalam simulakra? Apakah Ia tetap menjadi kekuatan tertinggi yang hanya menjelma dalam gambar-gambar sebagai teologi yang terlihat? Ataukah Ia menguasai dalam simulakra yang, sendirian, mengerahkan kekuatan dan kemegahan daya tariknya-mesin ikon yang terlihat menggantikan Ide Tuhan yang murni dan dapat dimengerti?” Lihat dalam, Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, h. 4.

⁴³ Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan di Era Post-metafisika*, h. 54.

dalam bukunya *The Inhuman*, akan mengendalikan dan bahkan akan mengarahkan perkembangan peradaban mengarah menuju kebudayaan yang didasarkan pada prinsip-prinsip nirmanusiawi (inhumanisme).⁴⁴ Sekaligus inilah zaman ketika cyborg mulai muncul dalam abad paling mutakhir ini, dan yang menurut Haraway, akan hidup dan menjadi bagian dari diri manusia. Ia menuliskan demikian,

*“By the late twentieth century, our time, a mythic time, we are all chimeras, theorized and fabricated hybrids of machine and organism; in short, we are cyborg. The cyborg is our ontology; it give us our politics. The cyborg is a condensed image of both imagination and material reality, the two joined centres structuring any possibility of historical transformation.”*⁴⁵

Inilah sebuah puncak dari sesuatu yang mengkhawatirkan, sebagaimana yang dikatakan oleh Harari, dalam *Sapiens* (2011), tujuh puluh ribu tahun lalu, *Homo Sapiens* adalah binatang yang tak signifikan. Baru dalam milenium-milenium selanjutnya—dan dewasa ini memasuki milenium ketiga—ia boleh dikatakan sudah bertransformasi menjadi penguasa segenap planet dan bahkan meneror ekosistem alam dengan teknologi buaatannya. Harari juga mengatakan, Tuhan-tuhan yang telah diciptakannya di era milenium ketiga ini, dengan bantuan hukum-hukum fisika yang sangat digandrunginya tidaklah bertanggung jawab atas apapun. Yang terjadi justru adalah kehadirannya membuat kekacauan pada sesama makhluk (baca: manusia), binatang dan ekosistem alam, dimana ia sangat memburu kenyamanan dan kesenangannya melebihi apapun, yang pada kenyataannya tidaklah pernah dapat diperolehnya. Lebih dari itu, bahkan sapiens dewasa ini, sudah mulai berdiri untuk menjadi Tuhan itu sendiri, yang hendak meraih tidak hanya kemudahan abadi,

⁴⁴ Stuart Sim, *Lyotard and the Inhuman*, terj. Sigit Djatmiko (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 27.

⁴⁵ “Pada akhir abad ke-20, zaman kita, zaman yang penuh mitos, kita semua adalah chimera (makhluk gabungan), hibrida yang diteorikan dan dibuat dari mesin dan organisme; singkatnya, kita adalah cyborg. Cyborg adalah ontologi kita; cyborg memberikan kita politik. Cyborg adalah gambar yang dipadatkan dari imajinasi dan realitas material, dua pusat yang bergabung menyusun segala kemungkinan transformasi sejarah.” Lihat, Donna J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), h. 150.

tetapi juga kemampuan ketuhanan untuk kepentingan menciptakan sekaligus menghancurkan sesuatu.⁴⁶

Dalam fenomena demikian, yang menjadi ciri kebudayaan hidup masyarakat kontemporer adalah pada kegandrungannya terhadap budaya konsumerisme. Inilah yang sesungguhnya bermasalah. Artinya, masyarakat lebih mengutamakan hasratnya dalam hal pemenuhan segala keinginan-keinginan yang sesungguhnya semu dan menjebak. Memang, dalam kultur kehidupan masyarakat hari ini, terjadi yang namanya pelepasan “mesin hasrat” (*desire machine*)—suatu libido yang menginginkan terus-menerus sebuah pemenuhan kepuasan yang itu digiring oleh raksasa kapitalisme lewat suguhan-suguhan akan kecanggihan teknologinya. Kini manusia hidup dalam suasana yang dalam terminologi psikoanalisis disebut dengan *the culture of narcissism*—manusia yang selalu berpretensi untuk mencari ketenaran, popularitas, dan publisitas.⁴⁷ Dan, ironinya, itu semua dilakukan dengan cara merusak tatanan nilai yang bersifat sakral, transenden dan Ilahiah.

Masalah narsisme sendiri, sesungguhnya telah disinggung oleh Christopher Lasch dalam bukunya *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* yang terbit pada tahun 1979.⁴⁸ Lasch menyajikan analisis tentang bagaimana narsisme telah merasuki budaya Amerika. Lasch menjelaskan bahwa budaya Amerika pada masa itu didominasi oleh pandangan narsistik, di mana individu-individu cenderung terobsesi dengan kepuasan diri, pencapaian pribadi, dan peningkatan status sosial. Ia juga menyebut bahwa adanya teknologi dan media massa telah berkontribusi pada perkembangan narsisme dalam tubuh kebudayaan masyarakat. Lasch melihat adanya kecenderungan hidup manusia pada orientasi yang lebih individualistik. Menurutnya, hal demikian juga disebabkan karenanya budaya konsumen yang mempromosikan kepuasan diri dan *self-gratification* sebagai tujuan utama, sementara nilai-nilai komunal dan solidaritas sosial diabaikan. Dalam budaya narsisme, aspirasi individu dan kesuksesan pribadi

⁴⁶ Yuval Noah Harari, *Sapiens* (Tangerang Selatan: PT Pustaka Alvabet, 2017), h. 494-495.

⁴⁷ *Ibid*, h. 219.

⁴⁸ Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1979).

ditinggikan di atas ikatan komunal dan tanggung jawab sosial. Akhirnya, manusia lantas menjadikan aspirasi terhadap narsisme itu sendiri sebagai jalan untuk mencapai kebahagiaan. Padahal, budaya yang mencari kebahagiaan dalam pemenuhan diri dan realisasi diri tidak akan pernah bisa menghasilkan kebahagiaan dalam diri manusia. Sebab, diri sendiri bukanlah prinsip orientasi yang layak untuk sebuah peradaban. Artinya, ada suatu yang jauh lebih penting ketimbang pemenuhan kebahagiaan secara narsistik.

Di Indonesia sendiri, narsisme juga telah merasuki tubuh kebudayaan masyarakat Indonesia hari ini. Frensen Salim, seorang *Associate Research Scientist Cyberpsychology Study Center*, mengatakan bahwa media sosial seperti Facebook, Twitter, Path, BBM, Line, Whatsapp, Instagram, dan sejenisnya telah menjadi kebutuhan sosial masyarakat Indonesia. Platform-platform seperti itu oleh para pengguna pada akhirnya digunakan untuk ajang ekspresi eksistensi diri, bahkan sebagai ajang untuk mencari kebahagiaan diri dan pemaknaan atas hidup yang ia jalani. Tetapi, penelitian yang dilakukan oleh Frensen, justru menunjukkan indikasi bahwa media sosial dapat meningkatkan timbulnya kecemasan dan rasa marah, lebih rawan lagi malah juga dapat menggerogoti harga diri penggunanya.

Dalam penelitiannya di tahun 2018, Frensen menganalisis tiga hal vital yang saling berkait pada pengguna Instagram, yakni 1) harga diri yang bergantung pada persahabatan (*friendship-contingent self-esteem*); 2) kecemasan ketinggalan informasi di media sosial (*fear of missing out* atau FoMO); dan, 3) bagaimana dua hal tersebut saling berpengaruh pada presentasi diri (*self-presentation*). Dari 326 orang, dengan rincian 241 perempuan dan 85 laki-laki pengguna Instagram yang tersebar di berbagai provinsi di Indonesia. Data-data dikumpulkan melalui kuesioner yang bersifat sukarela melalui tautan lewat media Google Form yang disebarakan melalui pesan dan jejaring media sosial. Hasil penelitian menunjukkan bahwa yang berpengaruh pada variabel presentasi diri dari para pengguna hanya FoMO. Sedangkan, variabel harga diri yang bergantung pada persahabatan berpengaruh pada variabel FoMO, tetapi tidak berpengaruh terhadap presentasi diri. Ini menunjukkan bahwa para pengguna media sosial (dalam hal ini, Instagram)

menggantungkan presentasi diri (eksistensi dirinya) pada informasi atau apa yang saat itu ditampilkan di media sosial Instagram, sehingga informasi atau konten-konten baru dalam media sosial menjadi harga mati bagi penggunanya yang pantang ia tinggalkan.⁴⁹

FoMO sendiri merupakan suatu perasaan cemas karena merasa “tertinggal” dalam mengikuti aktivitas tertentu, utama dalam dunia media sosial. Itu timbul karena unggahan di media sosial yang dianggapnya menarik dan menyenangkan sehingga ia merasa tidak boleh ketinggalan untuk mengikutinya. Kondisi demikian lantas mendorong individu untuk mengalami kecemasan ketika ia ketinggalan informasi di media sosial karena adanya rasa ketergantungan yang besar dengan individu lain yang dianggap penting di media sosial. Dalam hal ini, fenomena kecemasan ketinggalan informasi di media sosial dapat dipahami sebagai sebuah situasi yang timbul akibat kurang atau buruknya regulasi diri (*self-regulatory*) dan kepuasan psikologis seseorang. Fenomena ini akhirnya juga dinilai dapat membantu dalam menjelaskan penggunaan media sosial yang bersifat eksefis oleh masyarakat. Terkait masalah FoMO sendiri, Frensen menuliskan,

“Dari hasil catatan yang berkaitan dengan milenium dewasa, usia 18-34 tahun, 70% dari mereka mengakui bahwa mereka merasa terkait dengan FoMO. Demikian pula, 36% dari milenium dewasa mengakui bahwa mereka mengalami FoMO dalam tingkatan sering atau kadang-kadang. Terutama, 46% dari milenium dewasa mencatat bahwa rasa takut kehilangan yang mereka miliki telah diperkuat dengan menggunakan media sosial. Individu memiliki kecenderungan untuk menjadi lebih cemas, mudah marah, merasa lebih memadamai dan memiliki perasaan rendah diri yang bersifat sementara setelah melihat media sosial.”⁵⁰

Hal ini jugalah yang melahirkan adanya keinginan menjadi seorang *influencer* di dunia media sosial. Orang kemudian berlomba-lomba untuk menampilkan citra dirinya virtualnya secara signifikan dengan menggunakan simulasi-simulasi yang kadangkala tidak masuk akal (baca: artifisial). Identitas

⁴⁹ Baca lebih lengkap dalam artikel, Frensen Salim, “Narsisme Visual di Instagram Bisa Berdampak Buruk bagi Kesehatan Mental,” *theconversation.com*, last modified 2018, accessed June 8, 2023, <https://theconversation.com/narsisme-visual-di-instagram-bisa-berdampak-buruk-bagi-kesehatan-mental-91317>.

⁵⁰ *Ibid.*

digital pada akhirnya juga muncul dalam kondisi iklim demikian. Media sosial telah membikin dunia yang ditinggali manusia semakin tampak transparan. Ruang-ruang simulacrum media sosial akhirnya menjadi dunia yang lebih nyata dibandingkan dengan dunia nyata itu sendiri. Kehadiran diri di ruang media sosial jauh lebih diutamakan signifikansinya ketimbang kehadiran diri di dunia nyata. Orang lantas ingin kehadirannya dinilai berhasil dengan mengejar dan merengkuh sebanyak mungkin unsur-unsur pembangun identitas digitalnya di media sosial seperti: suara pemirsa, frekuensi postingan, daya tanggap (komentar publik), keterlibatan, dan terutama konten.⁵¹

Itulah sisi abu-abu dari dunia media sosial di ruang Post-Spiritualitas yang ciri khas utamanya adalah tampilnya budaya konsumerisme lengkap dengan citra-citra simulasinya untuk sukses meraih narsisme kebahagiaan di ruang-ruang virtual. Selain itu, media sosial telah membawa efek buruk pada kesehatan mental para penggunanya. *Infinite Scroll* yang diciptakan oleh Aza Raskin sebagai upaya untuk mempermudah pengguna media sosial dalam menikmati konten-konten yang telah disediakan justru membawa efek buruk. Raskin sendiri mengatakan, “*one of my lessons from infinite scroll: that optimizing something for ease-of-use does not mean best for the user or humanity.*” Dia juga memperkirakan bahwa pengguliran tak terbatas yang dilakukan secara online akan menyia-nyiakan lebih dari 200.000 masa hidup manusia setiap hari. Ini tentu akan merusak produktivitas manusia. Sesuatu yang perlu digarisbawahi adalah aktivitas menggulir terus-menerus (*infinite scroll*) sangat berbahaya bagi kesehatan mental. Sifat adiktifnya dapat menyebabkan perilaku obsesif-kompulsif, kecemasan, sekaligus depresi bagi para penggunanya. Bombardir akan cerita dan gambar yang terus-menerus di media sosial akan menciptakan ilusi kemungkinan yang tak terbatas, yang mengarah pada meningkatnya rasa cemas dan FoMO (takut ketinggalan).⁵²

⁵¹ Max Quinn, “Digital Identity Development: Significant Problem,” *Involvio.Com*, last modified 2016, accessed June 8, 2023, <https://www.involvio.com/blog/digital-identity-development-a-significant-problem>.

⁵² Erin Rupp, “The Infinite Scroll: Why It’s So Addictive and How to Break Free,” *Freedom.To*, last modified 2022, accessed June 8, 2023, <https://freedom.to/blog/infinite-scroll/>.

Kecenderungan terhadap budaya narsistik dan konsumerisme yang begitu tinggi menjadi ciri khas dari dunia Post-Spiritualitas itu sendiri. Hasrat akan kepuasan-kepuasan semu dan artifisial demi pemenuhan kebahagiaan diri justru yang lebih diutamakan dan menjadi kebudayaan hidup masyarakat dalam dunia Post-Spiritualitas. Artinya, apa yang sebenarnya hendak dikendalikan lewat jalan spiritualitas, justru itulah yang ingin dibebaskan oleh mesin-mesin hasrat konsumerisme dengan segala macam alat teknologi algoritmiknya—yang tujuannya adalah bermaksud membebaskan hasrat dari pelbagai belenggu, benteng, maupun dinding-dinding yang menghalanginya, termasuk belenggu Tuhan. Dengan kata lain, dalam dunia Post-Spiritualitas, kecenderungan utama yang terjadi adalah keinginan untuk melepas segala hasrat, mengumbar setiap citra, memamerkan setiap tanda, dan menggelar setiap makna, yang itu dilakukan dengan cara menetralsisir makna esensinya, yang itu berkaitan dengan jiwa (*nafs*) ketuhanan.⁵³

Karena yang menjadi utama dalam dunia Post-Spiritualitas dengan semangat konsumerisme demi pemenuhan sebuah hasrat yang sesungguhnya tidak pernah bisa terpuaskan, oleh sebab sifatnya yang selalu meminta lebih. Maka, ini mengakibatkan suatu kondisi kehidupan manusia yang berpindah-pindah tanpa henti dari satu bentuk pelepasan hasrat satu ke bentuk pelepasan hasrat baru berikutnya, berpindah pula dari satu kegairahan ke kegairahan selanjutnya, dari satu bentuk kepuasan ke bentuk kepuasan lainnya, dan dari sebuah kenikmatan satu citra ke kenikmatan citra berikutnya. Ini tak akan pernah ada habisnya. Karena dalam konteks wacana spiritualitas—dalam pengertian primordialnya—hasrat merupakan sesuatu yang justru harus dikendalikan, bukan sesuatu yang malah diberikan pemenuhan pelampiasannya, sebab hanya dengan inilah hasrat akan bermuara dan bersemayam dalam ruang yang bersifat Ilahiah (ruang yang *muthma 'innah*).⁵⁴

Dalam dunia Post-Spiritualitas juga terjadi apa yang diistilahkan oleh Deleuze dan Guattari sebagai jagad *deteritorialisasi*, yakni kondisi kehidupan yang tidak pernah ingin berhenti pada sebuah kedudukan final (sosial, spiritual, politik).

⁵³ Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-metafisika*, h. 220-221.

⁵⁴ *Ibid*, h. 225.

Tentu, jika dikaitkan dengan wacana spiritualitas, *deteritorialisasi* ini menganalogikan atau menggambarkan suatu kehidupan yang tanpa kedudukan, tanpa *maqam*—dalam arti yang memiliki posisi tetap dan mengarah pada tujuan yang jelas. Artinya, dalam fenomena demikian, tidak ada tujuan yang jelas dari maksud kehidupan yang dijalani manusia dengan tidak menunjukkannya pada *maqam* tujuan yang pasti, misalnya *maqam* Tuhan.⁵⁵

Karenanya, dalam hal ini, sebuah tantangan bagi kehidupan manusia dalam dunia Post-Spiritualitas yang dengan AI dan media sosialnya begitu mendominasi, bahkan mendikte kehidupan manusia, mesti sungguh-sungguh segera diperhatikan dan dicarikan resolusinya. Spiritualitas manusia merupakan entitas primordial yang mesti dijaga cahayanya. Hidupnya cahaya spiritualitas adalah hidupnya kebahagiaan, sebagaimana dipahami dalam khazanah pemikiran Pra-Modern. Oleh karena itu, cahaya spiritualitas tidak bisa diganti dengan citra-citra simulasi yang sifatnya sungguh artifisial dan dangkal. Karena ia merupakan potensi dasar dari kesejatian diri manusia sebagai makhluk spiritual. Dan, itulah jalan untuk manusia bisa meraih keutamaan sejati melalui pengenalan terhadap dirinya sendiri. Seperti dikatakan Socrates, hanya dengan mengenali diri sendirilah, ia akan mendapatkan makna dalam hidupnya dan karenanya, ia akan mengalami kebahagiaan. Sebagai syaratnya adalah dengan mengembalikan spiritualitas dalam diri sebagaimana semestinya.

⁵⁵ *Ibid*, h. 225-226.

BAB III

KONSEPSI FILSAFAT PERENNIAL SEYYED HOSSEIN NASR DAN URGENSINYA DALAM ERA POST-SPIRITUALITAS

A. Biografi dan Awal Pembentukan Pemikiran Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan di Teheran, Iran, pada 7 April 1933. Beliau berasal dari keluarga yang cukup terpelajar. Seyyed Valiallah Nasr¹ adalah nama ayah Seyyed Hossein Nasr, yang merupakan seorang dokter dan sekaligus seorang pendidik untuk Dinasti Qajar (1794-1925 M), sebelum kemudian diangkat menjadi menteri di masa Dinasti Reza Syah (1944-1979 M).² Adapun nama “Nasr” sendiri memiliki arti “kemenangan”. Kata tersebut diambil dari gelar “*nasr al-attiba*” (kemenangan dokter) yang merupakan anugerah dari Raja Persia kepada kakeknya, Profesor Nasr. Selain itu, Nasr juga berasal dari keluarga sufi. Mulla Seyyed Muhammad Taqi Poshtmashhadi adalah salah satu leluhurnya yang merupakan orang suci dan masyhur di daerah Khaosan, yang makamnya terletak tepat di samping makam Raja Shafawi, Shah Abbas. Sampai saat ini, makam tersebut masih banyak dikunjungi oleh para peziarah.³

Ayahnya, Seyyed Valiallah, dibesarkan dalam kultur lingkungan keluarga yang berpendidikan tinggi dan religius. Bidang studi yang digeluti ayahnya adalah studi Islam Klasik dan khazanah-khazanah klasik budaya Persia, termasuk juga bidang studi kedokteran. Ia lulus dari satu-satunya sekolah kedokteran di Persia pada waktu itu, di *Dar al-Funun*. Di samping itu, ia juga mempelajari ilmu pengobatan tradisional Islam yang berasal dari Ibnu Sina. Sampai akhirnya ia menjadi seorang profesor dan administrator di bidang pendidikan. Beliau juga menjadi rektor di *Teacher's College* serta dekan di beberapa fakultas di Universitas

¹ Sumber lain menulisnya dengan ejaan Seyyed Waliyullah, tetapi penulis memilih menggunakan ejaan Seyyed Valiyullah, sebagaimana asli tertulis dalam autobiografi yang ditulis oleh Nasr sendiri.

² A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), h. 287.

³ Lihat, Zailan Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, dalam *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr* (Chicago: ABC International, 1999), h. 9.

Teheran dan dianggap sebagai salah seorang pendiri sistem pendidikan modern di negara yang sekarang dikenal sebagai, Negara Iran. Beliau juga termasuk seorang filsuf, terutama di bidang etika, dan telah berhasil menulis buku terkenal dalam bahasa Persia berjudul *Danish wa Akhlaq* (Pengetahuan dan Etika).⁴

Bagi Seyyed Hossein Nasr, ayahnya adalah guru pertamanya dalam segi moral dan intelektual.⁵ Ayahnya juga memiliki perpustakaan yang cukup mengagumkan. Terdapat beberapa ribu jilid buku, termasuk buku-buku tebal berbahasa Perancis. Dari perpustakaan itu jugalah, Nasr pertama kali berkenalan dengan nama-nama seperti Michel Montaigne, Charles-Louis Montesquieu, Rene Descartes, Blaise Pascal, Francois Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, termasuk juga Plato dan Aristoteles. Selain itu, ayahnya juga seorang guru metodis di bidang pikiran dan jiwa, yang memiliki pengetahuan luas tentang tradisi-tradisi filosofis dan ilmiah Barat serta agama dan berbagai disiplin filsafat lainnya. Dalam atmosfer itulah, Nasr dididik dan dibesarkan, meskipun sangat bercorak Persia, tetapi ia terbuka dengan ide-ide dan pengetahuan ilmiah Barat serta ide-ide intelektual dari tradisi-tradisi lain.⁶

Maka, tak khayal, apabila pemikiran Nasr tidak bersifat eksklusif dan tertutup. Justru Nasr membawa warna pemikirannya yang lebih bercorak universal dan cenderung utuh (holistik). Terbuka bagi masuknya berbagai macam ide, tetapi dengan tetap berpijak pada tradisi yang sudah dipegangnya secara teguh. Ini jugalah yang menjadi pondasi dari arah pemikirannya. Seturut dengan pernyataan Nasr, yang menyatakan, “universalisme dalam arti yang paling positif meresap ke dalam atmosfer tempat saya dibesarkan dengan tanpa bermaksud melemahkan dasar-dasar budaya tradisional Persia tempat saya dibesarkan.”⁷

⁴ Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *An Intellectual Autobiography*, dalam *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (ed.) Lewis Edwin Hawn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Jr. Stone (Chicago: Open Court, 2001), h. 4.

⁵ *Ibid*, h. 4.

⁶ *Ibid*, h. 5.

⁷ “Universalism in its most positive sense permeated the atmosphere in which I was nurtured without in any way weakening the foundations of traditional Persian culture in which I was brought up.” Lihat lebih lanjut, dalam Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 5.

Oleh sebab berasal dari keluarga cendikiawan, yang mempunyai beberapa ribu jilid buku, baik dalam bahasa Persia maupun Arab, serta juga bahasa Perancis dan Inggris. Nasr kemudian mewarisi buku-buku tersebut, karena dalam tradisi keluarga Nasr, anak laki-laki pertama akan mewarisi koleksi-koleksi buku-buku yang ada di perpustakaan milik ayahnya. Juga dari perpustakaan inilah, Nasr kemudian berkenalan dengan tulisan-tulisan dari tokoh-tokoh legendaris Persia seperti Hafiz, Rumi, Sa'di, dan Mahmud Shabistari, termasuk berkenalan secara perdana dengan nama-nama seperti Plato dan Aristoteles. Serta para pemikir-pemikir modern seperti Descartes, Voltaire dan Rousseau.⁸

Sedangkan Ibu Seyyed Hossein Nasr, Ashraf Nasr, berasal dari latar belakang yang berbeda, tetapi masih memiliki ketertarikan yang sama dalam hal aspek intelektual dan agama. Kakeknya, Syaikh Faḍlallah Nūri, salah seorang tokoh politik dan agama yang paling terkenal dalam sejarah Persia modern, adalah seorang ulama Syi'ah terkemuka ('alim) pada zamannya. Tetapi, karena menentang Revolusi Konstitusi 1906, ia ditangkap dan dihukum mati oleh pemerintah pada masa itu. Seseorang yang dikunjungi di rumahnya oleh Shah dan merupakan salah satu orang yang paling berkuasa pada masanya disingkirkan dari tempat kejadian dengan cara yang sebelumnya belum pernah terjadi. Hal ini meninggalkan bekas luka yang dalam pada jiwa atau mental semua keturunan langsungnya. Akhirnya, banyak di antara mereka yang beralih dari posisi agama yang paling konservatif ke bentuk modernisme yang ekstrem. Salah satu cucunya bahkan memilih bergabung dan menjadi sekretaris jenderal Partai Komunis Iran (Tudeh).⁹

Ashraf Nasr, yang merupakan anak perempuan tertua, dimasukkan ke satu-satunya lembaga pendidikan menengah dan tinggi untuk seorang perempuan pada saat itu dan merupakan salah satu lulusan pertamanya. Oleh karena itu, ia termasuk di antara perempuan berpendidikan modern pertama di Iran yang menggabungkan kesalehan Islamnya dengan kecenderungan intelektual tertentu untuk berpartisipasi dalam kegiatan-kegiatan di wilayah hak-hak perempuan dan lembaga-lembaga

⁸ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 10.

⁹ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 5.

sosial yang melayani tujuan-tujuan perempuan, sebagai sebuah perjuangan intelektual dan kemanusiaan. Namun, di sisi lain, ia juga menekuni sastra Persia dan, seperti ibunya (nenek NasrI, tahu dan bahkan hafal banyak puisi Persia dan Arab. Ibunya jugalah yang membawa Nasr ke pusat-pusat ziarah besar seperti Qom dan Hadrat-i' Abd al-'Azim di dekat Teheran, ketika Nasr masih kecil, yang memberikan Nasr pengalaman sakral yang tak terhapuskan dalam ingatannya sampai hari ini. Ibunya jugalah yang mengajari Nasr mengenai ritual-ritual dalam Islam, terutama tentang salat harian.¹⁰

Ayahnya menikahi ibunya ketika ia (ayahnya) berusia lima puluhan, dan tidak hanya menjadi kepala keluarga besar Nasr, tetapi juga salah satu tokoh masyarakat yang paling terkenal dan dihormati di Persia. Nasr sendiri adalah anak pertama dan pada kenyataannya anak tertua di keluarganya, karenanya ia mewarisi khazanah literatur di perpustakaan milik ayahnya. Tetapi, sebuah terjadi suatu peristiwa yang secara paradoksal mengakibatkan khazanah literatur yang telah dikumpulkan oleh keluarga Nasr selama beberapa generasi hilang selama Revolusi Iran 1979, tepat ketika perpustakaan yang berisi warisan keluarga berupa buku-buku langka tersebut benar-benar dihancurkan.¹¹

Sebagai anak tertua, Nasr mendapat perhatian penuh dalam hal pendidikan, terutama di sebuah rumah yang memang selalu membicarakan masalah budaya dan agama, dan di mana puisi mengalir bebas seperti angin pagi. Nasr dibimbing sejak usia dini oleh kedua orang tuanya dengan menghabiskan waktu berjam-jam dalam seminggu untuk mengajarnya ayat-ayat Al-Qur'an, puisi Persia, dan bahkan sejarah, terutama sejarah suci, bahkan dalam usia ketika ia masih dalam tahap pra-sekolah. Sebagai anak yang dewasa sebelum waktunya, Nasr sudah mulai membaca dan menulis ketika usianya baru menginjak tiga tahun.¹²

Sejak usia tiga tahun, Nasr juga sudah mulai belajar membaca dan menulis serta menghafal puisi-puisi penyair-penyair besar Persia seperti Firdawsi, Nizāmi,

¹⁰ *Ibid*, h. 5–6.

¹¹ *Ibid*, h. 6.

¹² *Ibid*.

Sa'di, Hafiz, dan Rûmi. Hasilnya, pada usia yang sangat muda, ia telah menghafal banyak puisi dari para guru besar puisi Persia tersebut dan dapat berpartisipasi dalam sesi pertukaran (baca: perlombaan) puisi, dengan kualitas hati yang disebut *mushairah*. Selain itu, ayahnya juga sering membawanya ke sesi pertunjukkan sastra di mana para sastrawan terkemuka di Iran membacakan beberapa bait puisi, terutama karya Rûmi atau Hafiz, dan, setelah itu, merenungkan dan mendiskusikan secara panjang lebar makna-makna yang dalam, spiritual, dan filosofis dari puisi-puisi tersebut.¹³

Menurut Nasr, sesi sastra inilah yang kemudian membuatnya terpapar pada awal kehidupannya pada dunia intelektual dan filosofis yang menarik, unik dan penuh makna. Selain itu, karena ayah Nasr adalah seorang tokoh terkemuka, termasuk juga sebagai Menteri Pendidikan, yang membuatnya sering menerima tamu-tamu penting dan terkenal di rumahnya, seperti para menteri, tokoh politik, dan guru besar universitas.¹⁴ Nasr otomatis tidak hanya mendapat kehormatan untuk bertemu dengan para tamu penting tersebut, tetapi juga hak istimewa untuk mendengar mereka berbicara dan berdebat, seringkali perdebatan yang terjadi berada pada tingkat filosofis yang tinggi, tentang berbagai macam topik. Tidak diragukan lagi, pertemuan-pertemuan dan perdebatan intelektual ini meninggalkan dampak yang luar biasa terhadap pikiran muda Nasr.¹⁵

Nasr sendiri memulai pendidikan formalnya pada usia lima tahun di kelas dua di sekolah terdekat di sebelah Shahabad Avenue. Dua tahun kemudian Nasr pindah ke sebuah rumah baru di bagian utara kota yang lebih modern di dekat Shahreza Avenue dan sekolahnya pun ikut berubah, begitu pula dengan lingkungan sekitarnya. Nasr dimasukkan ke sekolah Zoroastrian, *Jamshid-i jam*, yang terkenal dengan kualitas pendidikannya yang tinggi dan kemudian Firuzkûhi di mana Nasr menyelesaikan kelas enam setelah menerima nilai tertinggi dalam ujian nasionalnya. Di waktu ini jugalah Nasr menyaksikan invasi Persia yang dilakukan

¹³ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 10.

¹⁴ Titin Nurhidayati, "Latar Belakang Pemikiran dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Falasifa* Vol. 10, No. 2 (2019), h. 134.

¹⁵ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 10.

oleh Pasukan Sekutu dengan segala trauma yang mengikutinya. Namun demikian, keluarganya cukup terlindungi dari dampak ekstrem pendudukan tersebut, karena dianggap sebagai keluarga yang terpandang. Tetapi rasa malu yang dialami karena harus tunduk pada perintah kekuatan asing sangat dirasakan oleh seorang anak laki-laki seperti yang dialami oleh Nasr pada waktu itu.¹⁶

Rumah Nasr juga amat sering dikunjungi oleh banyak orang yang datang dari sekadar untuk menghormati keberadaan orang tuanya, atau yang ingin melakukan wacana intelektual dengan ayahnya. Tamu-tamu datang biasanya terdiri dari anak-anak muda Iran yang baru saja kembali dari studi mereka di Eropa, khususnya Prancis dan Jerman. Ini juga sejalan dengan program yang disponsori pemerintah di mana ayah Nasr sendiri yang memainkan peran utama untuk perkembangan intelektual para cendekiawan-cendekiawan tersebut. Mereka adalah tokoh-tokoh tradisional dan juga nasionalis, modernis-fanatik, dan bahkan tergolong sebagai tokoh sayap kiri. Mulai dari beberapa tokoh politik terkemuka Persia mulai dari perdana menteri dan menteri-menteri seperti Qawam al-Saltanah, Mansur al-Mulk, dan Seyyed Hasan Taqizadeh hingga Fereidoun Keshavarz, Iraj Eskandari, dan Nūr al-Din Khiārī yang kelak akan menjadi tokoh-tokoh Komunis yang terkenal di kemudian hari.¹⁷

Selain itu, berkunjung pula para ahli filsafat tradisional, tasawuf, dan *gnosis* seperti Sayyid Muhammad Kazim ‘Assar, dan Hadi Ḥa’iri, yang dianggap oleh banyak orang sebagai otoritas terbesar dalam *Mathnawi* Rūmi pada zamannya, dan yang mengajari Nasr banyak hal mengenai tasawuf pada tahun-tahun berikutnya. Juga sejumlah profesor dari Universitas Teheran yang baru didirikan sering pula berkunjung ke rumahnya, termasuk ‘Ali Asghar Hekmat, yang menjadi menteri pendidikan dan urusan luar negeri, ‘Ali Akbar Siāsī, yang juga seorang menteri dan rektor Universitas Teheran, ‘Ali Akbar Dehkhoda, seorang ahli tasawuf yang terkenal, Badi’ al-Zaman Furūzanfar dan Jalal Huma’i, otoritas terkemuka dalam literatur Persia pada zamannya, Mahmud Shahabi dan Shari’at-i Sangilaji, sarjana

¹⁶ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 7–8.

¹⁷ *Ibid*, h. 8.

agama dan hukum terkenal, dan banyak sarjana muda literatur Persia seperti Parviz Khanlari, yang menjadi salah satu cendekiawan terbesar Iran pada generasi berikutnya.¹⁸

Dalam ruang dan singgungan suasana seperti itu pulalah, yang pada akhirnya menghantar dan membawa Nasr masuk ke dalam pemikiran-pemikiran filosofis dan berat. Tetapi, itu jugalah yang membentuk sketsa dalam benak pikirannya, tentang tradisi, filsafat, dan juga tasawuf. Dalam usia inilah Nasr mulai berkenalan dengan filsafat Barat.¹⁹ Sebagaimana yang ditulisnya sendiri, “hidup dalam suasana seperti itu meninggalkan efek yang mendalam pada pikiran saya. Pada usia sepuluh tahun, saya tidak hanya bertemu dengan para cendekiawan Persia terbesar pada masa itu, tetapi juga mendengar perdebatan yang sering kali terjadi pada tingkat yang sangat filosofis, tentang kepastian dan keraguan, tentang tradisi dan modernisme, tentang pandangan dunia ilmiah dan kosmologi agama, serta banyak topik serius lainnya. Di samping nama-nama Ibnu Sina dan Rūmi, nama-nama seperti Descartes, Pascal, dan Voltaire, juga Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dan bahkan Karl Marx, menjadi nama yang mulai saya kenali, meskipun saya tidak memahami gagasan-gagasan mereka.”²⁰

Sebagai seorang anak laki-laki, Nasr bersekolah di salah satu sekolah di dekat rumahnya. Pendidikan formalnya yang meliputi kurikulum Persia biasa di sekolah dengan konsentrasi ekstra pada mata pelajaran Islam dan Persia di rumah, serta kursus dalam bahasa Prancis, mulai membentuk peta pemikiran Nasr.²¹ Namun, bagi Nasr, diskusi berjam-jam dengan ayahnya sendirilah, yang sebagian besar mengenai isu-isu filosofis dan teologis, dilengkapi dengan membaca dan reaksi

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Syairil Fadli, “Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Klaim Kebenaran Modernisme,” *Jurnal NALAR* Vol. 1, No. 1 (2017), h. 74.

²⁰ “Living in such an ambience left a profound effect upon my mind. By the age of ten I not only had met the greatest Persian scholars of the day, but heard debates, often on a highly philosophical level, about certitude and doubt, tradition and modernism, the scientific worldview and religious cosmology and many other serious subjects. Alongside the names of Ibn Sina and Rumi, the names of not only Descartes, Pascal, and Voltaire but also Immanuel Kant and Georg Wilhelm Friedrich Hegel and even Karl Marx became known to me, even if I did not understand their ideas.” Lihat dalam, Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 8.

²¹ Morris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 10–11.

terhadap wacana yang dibawa oleh mereka yang datang ke rumah ayahnya, merupakan aspek penting dalam pendidikan awalnya dan dalam banyak hal telah menentukan pola dan corak perkembangan intelektualnya. “Yang paling penting adalah diskusi berjam-jam dengan ayah saya, sebagian besar tentang masalah filosofis dan teologis, dilengkapi dengan bacaan dan reaksi terhadap wacana yang dibawa oleh mereka yang datang ke rumah kami untuk mencari kebijaksanaan ayah saya atau kadang-kadang menantangnya, yang merupakan aspek penting dalam pendidikan filosofis saya pada usia dini.”²² Ini jugalah situasi yang terjadi selama dua belas tahun pertama kehidupan Nasr sekaligus yang mempengaruhi awal pemikirannya.

Usia sepuluh tahun menandai awal kebangkitan filosofis Nasr dan pikiran Nasr menjadi mulai aktif terlibat dalam memikirkan masalah-masalah seperti kausalitas, keterbatasan atau ketidakterbatasan ruang, keabadian jiwa atau kebinasaannya dengan kematian tubuh, dan seterusnya. Meski demikian, keyakinan Nasr kepada Tuhan tetap teguh, sementara pikirannya terus terlibat dalam isu-isu filosofis, termasuk tentang isu-isu ketegangan budaya antara Timur dan Barat, yang pada usia mudanya ia rasakan sebagai kontras dalam pemikirannya antara mesti mengikuti norma-norma tradisional dalam tindakan dan seni, dan menjadi tertarik pada norma-norma asing yang menghasut pikirannya untuk memberontak, atau sekadar mengkritisi. Nasr mulai mempelajari, selain karya-karya yang berhubungan dengan budaya Persia, juga beberapa karya filosofis Barat populer yang diterjemahkan ke dalam bahasa Persia seperti karya-karya filsuf Belgia Maurice Maeterlinck.

Nasr juga mulai membaca literatur-literatur Eropa dalam bentuk terjemahan, termasuk karya-karya drama Michel Racine dan Molière yang diterjemahkan oleh pamannya, Seyyed ‘Ali Nasr, yang merupakan salah satu pendiri teater modern di

²² “But most importantly it was the long hours of discussion with my father, mostly on philosophical and theological issues, complemented by both reading and reaction to the discourses carried on by those who came to our house to seek my father's wisdom or sometimes to challenge him, that constituted an essential aspect of my philosophical education at an early age.” Lihat dalam, Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 9.

Iran. Juga novel-novel sejarah Prancis karya Alexandre Dumas dan Victor Hugo, yang sebagian diterjemahkan oleh anggota keluarganya sendiri, dan bahkan beberapa drama William Shakespeare dan cerita-cerita karya Leo Tolstoy. Semua itu dibacanya secara paralel dengan karya-karya klasik Persia, yang kemudian membantunya untuk mengembangkan visi globalnya tentang budaya di usia muda Nasr.²³

Elemen lain yang penting pada tahun-tahun awal Nasr adalah bahwa ia menghirup suasana yang tidak hanya dipenuhi oleh aroma tasawuf dan budaya tradisional Persia yang terbuka terhadap Barat, tetapi juga peradaban-peradaban besar di sebelah timur Persia yang kehadirannya mulai disadarinya secara penuh dan utuh pada saat itu. Bahkan, setahun sebelum kelahiran Nasr, ayahnya pernah menjadi tuan rumah bagi kedatangan Rabindranath Tagore, ketika penyair Bengali ini mengunjungi Persia. Puisi-puisi Tagore sangat terkenal di rumah Nasr. Perlu juga disebutkan bahwa beberapa tahun kemudian paman Nasr menjadi duta besar pertama Iran untuk Pakistan, yang mana Nasr akan banyak berhubungan dengan pamannya tersebut di kemudian hari.

Paman yang sama, Seyyed 'Ali Nasr, telah menjadi duta besar kami di Cina pada awal pemerintahan Chiang-Kai Chek dan juga di Jepang, dan selalu berbicara kepada kami tentang kehidupan di Timur Jauh. Selain itu, dia telah membawa pulang harta karun seni Tiongkok dan Jepang yang beberapa di antaranya mendapat tempatnya secara intelektual di rumah Nasr. Ayah Nasr selalu mendorong Nasr untuk menghormati budaya-budaya Timur, baik India maupun Timur Jauh, dan secara khusus ingin agar Nasr membuka dan melihat karya bergambar dua jilid yang ia miliki dalam bahasa Prancis tentang Perang Rusia-Jepang pada tahun 1904, yang menurutnya menandai tahap pertama dalam kebangkitan Asia sebelum gempuran kekuatan Eropa abad ke-18 dan ke-19.²⁴

²³ *Ibid*, h. 8–9.

²⁴ *Ibid*, h. 9.

Semua itulah yang berperan besar dalam pembentukan pemikiran awal Nasr. Namun, beberapa tragedi yang terjadi pada keluarganya mengacaukan sekaligus mengubah pola kehidupan Nasr secara radikal. Peristiwa yang paling mendalam dan yang paling mempengaruhi Nasr adalah kecelakaan lalu lintas yang dialami ayahnya yang harus membuat ayahnya terbaring di tempat tidur dan menyebabkan kematiannya dua tahun kemudian. Karena keterikatannya yang sangat mendalam dengan ayahnya, keluarga Nasr menganggap lebih baik apabila Nasr tidak diberikan kesempatan untuk terus-menerus melihat kondisi fisik ayahnya yang semakin memburuk, dan pada akhirnya melihat kematiannya. Oleh karena itu, mereka (keluarganya) memutuskan untuk mengirim Nasr ke Amerika di mana seorang pamannya, yang merupakan Konsul Perdagangan Iran di New York, dinilai akan dapat mengawasi studi Nasr di sana. Dengan demikian, pada bulan Oktober 1945, Nasr, yang baru berusia dua belas tahun, harus dengan rela hati secara tiba-tiba terpisah dari ayah yang sangat ia cintai dan kagumi, keluarga yang erat, serta budaya tradisional Iran. Nasr harus hidup di Amerika.²⁵

Menurut Nasr sendiri, rasa sakit saat berpisah dengan keluarganya dan Iran hampir tak tertahankan. Dia ingat bagaimana pada saat keberangkatannya, di mana dia harus mengucapkan selamat tinggal kepada ayahnya, ayahnya menatap matanya dan dengan senyum lembut mengatakan bahwa dia tidak akan pernah melihatnya (Seyyed Hossein Nasr) lagi di dunia ini, tetapi jiwanya akan selalu melindungi dan mengawasinya dari dunia lain. Nasihat terakhirnya kepada putranya yang masih kecil adalah untuk selalu disiplin dan menghargai pencariannya terhadap pengetahuan di atas segalanya.²⁶ Nasr berangkat ke Amerika dalam perjalanan yang berlangsung selama hampir dua bulan, melalui perjalanan udara dan laut, dan bukannya tanpa petualangan dan kesulitan. Pada saat ia tiba di New York, bulan Desember 1945, Nasr mengatakan bahwa ia telah berubah dari seorang anak laki-

²⁵ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 11.

²⁶ *Ibid.*

laki yang sangat terikat dengan keluarga dan tanah airnya, menjadi seorang yang mandiri dan terasing, yang sangat menyendiri.²⁷

Kedatangan Nasr di Amerika menandai dimulainya periode baru dalam kehidupannya yang sangat berbeda dan karena ia tidak lagi bisa berkesinambungan dengan kehidupan awalnya di Iran. Ia bersekolah di *The Peddie School*, di Highstown, New Jersey.²⁸ Dan, pada tahun 1950 lulus sebagai wisudawan terbaik di kelasnya dan juga pemenang *Wycliffe Award* yang merupakan penghargaan tertinggi sekolah yang diberikan kepada siswa yang paling menonjol secara akademis. Selama empat tahun di Peddie, Nasr memperoleh pengetahuannya tentang bahasa Inggris, serta mempelajari ilmu pengetahuan, sejarah Amerika. Budaya Barat dan agama Kristen.²⁹

1. Titik Balik Pemikiran Filosofis Seyyed Hossein Nasr

Pendidikan Nasr pada awalnya ditempuh di Teheran dengan peran orang tuanya yang begitu memperhatikan disiplin-disiplin keilmuan sekaligus pengetahuan keagamaan yang ketat sekaligus utuh. Nasr sejak kecil sudah menggeluti bidang-bidang keilmuan Al-Qur'an, syair-syair klasik Persia, dan perihal tasawuf atau sufisme. Meski Teheran dikenal sebagai daerah yang bersifat tradisional, tetapi ia tidak menunjukkan sifatnya yang cenderung konservatif, terutama dalam hal pemikiran dan ihwal intelektual. Justru sebaliknya, kajian-kajian ilmiah, termasuk juga filsafat tetap berkembang dan malah menjadi kebanggaan intelektualisme Iran.³⁰ Sehingga, tak heran apabila Iran menjadi salah satu daerah yang banyak melahirkan nama-nama pemikir Islam terkemuka, seperti Mulla Sadra, Ali Syari'ati, Muthahhari, Tabhataba'i dan lainnya.

Menurut Hossein Nasr sendiri, kajian filsafat di Iran masih tetap tumbuh dan berkembang meskipun tradisi dalam pengkajian keilmuan filsafat sudah berakhir di

²⁷ *Ibid*, h. 11–12.

²⁸ Farkhan Fuady and Nurisman, "Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Seni Islam: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal El-Afkar* Vol. 12, No. 1 (2023), h. 39.

²⁹ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 12.

³⁰ Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 288.

kalangan Islam (Sunni) terhitung sejak Abad Pertengahan. Tercatat, setidaknya pernah terjadi dua kali kebangkitan filsafat di Iran. Pertama, adalah periode dinasti Shafawi (1501-1736 M) dengan munculnya tokoh-tokoh terkemuka seperti Mir Damad (w. 1631 M) dan Mulla Sadra (1571-1640 M). Kedua, adalah pada abad ke-19 yang ditandai munculnya tokoh-tokoh seperti Mulla Hadi Sabzavari (1797-1873 M) dan Mulla Ali Nuri (1817-1892 M). Periode kedua terus berlanjut dan tetap hidup dalam tubuh madrasah-madrasah di Iran sampai pada masa Pahlevi (1944-1979 M).³¹

Dalam alur perjalanan pemikiran Seyyed Hossein Nasr, yang menjadi akhir dari periode paling awal dan paling formatif dalam hidup Nasr adalah ketika Nasr meninggalkan negara kelahirannya untuk perjalanan panjang ke Amerika. Apa yang mengkristal dalam diri Nasr pada masa itu, terutama berkat pengaruh ayahnya, adalah kecintaan terhadap pengetahuan, disiplin diri, dan keinginan untuk mencari tanpa henti akan kebenaran dari berbagai hal, baik yang bersifat religius, filosofis, maupun ilmiah. Ketertarikannya untuk mengetahui dasar hakikat (sifat) dari segala sesuatu membuatnya begitu terdorong guna terus menggeluti berbagai jenis ilmu pengetahuan demi mendapatkan jawaban-jawaban akan kehausan intelektualnya.³²

Nasr sejak dari kecil sudah menanamkan rasa hormat terhadap berbagai budaya dan agama di dunia dan membuatnya sadar akan realitas ketegangan antara Timur dan Barat, serta tradisi dan modernisme. Pikirannya yang sangat aktif, bahkan terus-menerus menantang mereka-mereka yang jauh lebih tua darinya dalam perdebatan yang sering kali bersifat filosofis. Nasr juga sangat tertarik dengan dunia matematika di mana ia memahaminya dengan sangat baik di sekolah, serta tak luput juga keterkaitannya terhadap dunia sastra, puisi, dan musik yang sudah mulai terbangun sensitivitasnya sejak Nasr dalam usia muda. Sifat-sifat ini tetap ada dan terjaga dalam pikiran dan jiwa Nasr, bahkan selama tahun-tahun studinya di Barat dan pada kenyataannya bertahan sebagai elemen utama karakter intelektual Nasr sepanjang hidupnya, bahkan meski ketika ia harus meninggalkan

³¹ Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 288.

³² Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 10.

bidang ilmu-ilmu modern untuk mempelajari metafisika, filsafat, dan sejarah ilmu pengetahuan.³³

Nasr juga mengakui bahwa ketika perspektif filosofisnya menjadi begitu terkristalisasi, Nasr menjadi jauh lebih tidak lagi argumentatif. Tetapi ketertarikannya pada kekakuan logika-ilmiah di satu sisi, kemudian cahaya iluminasi-mistik dan kehangatan Cinta Ilahi di sisi lain, tetap ada dan menyala seperti halnya kesadaran akan keragaman dunia budaya dan ketegangan yang mendalam antara tradisi dan modernisme, dunia Timur dan Barat, sebagai sebuah ketegangan yang telah menjadi faktor konstan di alam semesta intelektualitas semua pemikir peradaban tradisional Timur yang juga sama-sama mengalami keterpaparan dalam satu atau lain cara terhadap tesis-tesis modernisme dan kondisi yang diciptakan oleh kemunculan modernitas.³⁴

Di Eropa, Nasr kemudian melanjutkan studinya di *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), AS, dan ia berhasil meraih gelar B.Sc. dalam bidang fisika dan matematika teoritis pada tahun 1954. Kemudian mendapatkan gelar M.Sc dalam bidang geologi dan geofisika di Harvard. Sebagaimana menurut Georgio de Santilana, pemilihan studi Nasr dalam bidang matematika dan fisika tersebut disebabkan kemungkinan oleh karena kecenderungan dunia keilmuan Amerika yang berkembang pada saat itu lebih banyak memperhatikan perihal ilmu-ilmu kealaman.³⁵ Akan tetapi, dalam pernyataannya, keputusan dari seorang Nasr untuk belajar fisika lebih dimotivasi oleh keinginannya untuk mendapatkan pengetahuan tentang sifat dasar dari segala sesuatu, setidaknya pada tingkat realitas fisik.³⁶

Nasr memulai studinya di MIT di departemen (fakultas) fisika, atau yang disebut *Course Eight*, dengan beberapa mahasiswa paling berbakat di negara

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, h. 10–11.

³⁵ Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 288.

³⁶ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 12. Lihat pula, dalam ‘*An Intellectual Autobiography*’ In *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. “But deep down it was neither desire for worldly success and wealth nor even academic achievement that attracted or excited me. It was the possibility of gaining knowledge about the ‘nature of things,’ at least on the level of physical reality, that was foremost in my mind.” h. 15.

tersebut. Karena itu Nasr merasa bangga dalam pemilihan studinya tersebut. Ia memiliki guru-guru fisika yang luar biasa, seperti Charles Friedman dan Bruno Rossi yang pernah menjadi rekan langsung Robert Oppenheimer dan Enrico Fermi, serta pernah juga terlibat dalam proyek pembuatan bom atom yang kengeriannya masih sangat segar dalam ingatan semua orang pada waktu itu.³⁷

Tetapi, meskipun masuk di MIT dan bertemu dengan para ilmuwan terkemuka, bahkan Nasr juga menduduki posisi teratas di kelasnya dengan nilai tertinggi di akhir tahun pertama studinya, Nasr sudah mulai merasa tertekan dalam suasana yang tampaknya terlalu ilmiah dengan harus mengorbankan dimensi humaniora. Nasr memang sangat menyukai fisika dan matematika yang murni teoretis, tetapi ia tidak menyukai laboratorium dan merasa tidak nyaman dengan suasananya. Hingga pada tahun keduanya, Nasr mulai merasakan krisis spiritual dan intelektual dalam hidupnya. Dimulai dari ceramah Oppenheimer yang sesekali memperlihatkan ketersiksaan dari kegiatan masa perangnya yang ia gambarkan sambil mengutip teks-teks Hindu sangat mengganggu pikiran Nasr.³⁸ Meskipun krisis tersebut tidak menghancurkan keyakinannya kepada Tuhan, namun krisis tersebut mengguncang elemen-elemen fundamental tertentu dalam pandangannya terhadap realitas dunia, seperti pemahamannya tentang makna kehidupan, pentingnya pengetahuan dan sarana untuk menemukan Kebenaran.³⁹

Di lain sisi, terkait masalah-masalah positivisme-implisit dari atmosfernya yang merepotkan, mengganggu pula jalan pikiran Nasr. Ia bahkan bertanya-tanya mengapa banyak pertanyaan metafisik yang telah menjadi perhatiannya selama bertahun-tahun urung diperhatikan, apalagi dijawab. Dari sinilah Nasr mulai meragukan apakah fisika akan dapat menuntunnya pada pemahaman tentang “hakikat realitas fisik”? Nasr sangat ingat dengan jelas dalam sebuah diskusi kelompok kecil dengan Bertrand Russell dalam salah satu pertemuan kuliahnya, yang mengajukan suatu pertanyaan kepada Russell mengenai sifat fisika dan ia

³⁷ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 15.

³⁸ *Ibid*, h. 16.

³⁹ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 13.

menjawab bahwa fisika tidaklah berhubungan sama sekali dengan sifat realitas fisik itu sendiri, tetapi justru dengan struktur matematika yang terkait dengan pembacaan petunjuk.⁴⁰

Jawaban dari salah satu filsuf terkemuka di Barat ini, yang menentang segala kemungkinan “realisme ontologis” dalam ranah fisika, bagaikan sedotan yang mematahkan punggung unta. Hal itu akhirnya membuat Nasr memutuskan untuk meninggalkan bidang fisika. Bahkan, Nasr sebenarnya juga ingin meninggalkan sekolahnya untuk mencari kebenaran dan bahkan meninggalkan Barat, tetapi disiplin yang kuat dan pendidikan masa kecil yang diberikan oleh ayahnya mencegah Nasr untuk melakukannya. Nasr tetap berada di jurusan fisika selama tiga tahun dan lulus dari MIT dengan predikat terbaik, tetapi hatinya tidak lagi berada dan untuk fisika. Beberapa guru Nasr menyatakan penyesalannya karena Nasr ingin meninggalkan fisika, tetapi salah satu dari mereka mengatakan bahwa mungkin ada bidang lain yang lebih membutuhkan bakat seorang Nasr, dan guru itu akhirnya memilih mendukung dan mendoakannya.⁴¹

Setelah menyadari pada tahun kedua bahwa studi tentang ilmu-ilmu fisika tidak akan membawanya pada pemahaman tentang sifat realitas fisik maupun menjawab beberapa pertanyaan metafisik yang menjadi arah perhatiannya, Nasr memutuskan untuk mencari jawaban di bidang studi lain. Dia mulai membaca secara ekstensif dan mengambil banyak mata kuliah di bidang humaniora, terutama yang diajarkan oleh Profesor Giorgio de Santillana, seorang filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Italia yang terkenal. Di bawah arahan Profesor Giorgio de Santillana, Nasr memulai studinya tidak hanya tentang kebijaksanaan Yunani kuno seperti yang terkandung dalam filosofi Pythagoras, Plato, Aristoteles, dan Plotinus, tetapi juga filosofi Eropa-Abad Pertengahan, Komedi Ilahi yang sangat mistik dan simbolis dari Dante, agama Hindu, dan kritik terhadap pemikiran Barat modern.⁴²

⁴⁰ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 16.

⁴¹ *Ibid*, h. 16.

⁴² Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 13.

Giorgio de Santillana sendiri adalah seorang filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Italia yang terkenal, yang menetap di Amerika setelah mengajar selama bertahun-tahun di Eropa. Dia telah menjadi kolaborator Emile Meyerson dalam upaya memerangi positivisme logis dengan filsafat ilmu pengetahuan yang tidak didasarkan pada “penyelamatan fenomena” yang terkait dengan Henri Poincaré yang dengannya Meyerson telah melakukan perdebatan yang ekstensif, tetapi pada “realisme” yang melihat fisika sebagai sarana untuk mencapai pengetahuan yang berhubungan dengan beberapa aspek realitas ontologis hal-hal pada tingkat fisik. Tetapi de Santillana juga merupakan sosok kritis yang mendalam tentang filsafat dan sains Barat serta master yang tak tertandingi dalam beberapa tingkat makna *Divine Comedy* Dante.⁴³

Nasr sendiri akhirnya banyak mengikuti *workshop* dan seminar bersamanya, jauh lebih banyak daripada yang disyaratkan oleh program yang ada dan melihat melalui mata kritisnya mengenai pemikiran Descartes, Kant, dan Hegel serta para pendiri ilmu pengetahuan modern, terutama Galileo Galilei, yang sangat dikenalnya. Tetapi, selain itu, de Santillana juga memperkenalkan kepada Nasr tentang filsafat Pythagoras, dialog-dialog Platonis, metafisika Aristoteles, dan *Enneads*-nya Plotinus serta filsafat Eropa pada Abad Pertengahan, terutama karya-karya Etienne Gilson, yang kemudian dikenal Nasr secara pribadi. Selama satu tahun penuh ia mengajar beberapa dari kami dalam sebuah seminar tentang Dante yang memberikan pintu gerbang yang tak terlupakan ke dalam aspek-aspek terdalam dari filosofi dan simbolisme Kristen.⁴⁴

Dia juga yang memperkenalkan kepada Nasr tentang Jacques Maritain dan Neo-Thomisme yang telah dihidupkan kembali pada saat itu. Namun demikian, de Santillana juga memperingatkan Nasr supaya tidak terjerat dalam gerakan tersebut. Meskipun berlatar belakang Katolik, de Santillana bukanlah seorang intelektual Katolik pada umumnya. Ia juga bukan tipikal intelektual Eropa yang skeptis. Sebaliknya, ia sangat tertarik pada metafisika tradisional dan filsafat mistik dan

⁴³ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 17.

⁴⁴ *Ibid.*

menyesalkan tertutupnya disiplin-disiplin tersebut di dunia Barat modern. Dia juga sangat tertarik dengan agama Hindu dan pemikiran Islam, ayahnya David de Santillana adalah salah satu tokoh Islam terkemuka di Italia.⁴⁵

Pengaruh terbesar Giorgio de Santillana pada perjalanan intelektual Nasr sebenarnya terkait dengan bidang agama Hindu serta kritiknya terhadap pemikiran Barat modern dengan memperdalam kajian metafisika.⁴⁶ Mengenai agama Hindu, ketika Nasr dan beberapa mahasiswa lain bertanya kepadanya: apakah ia akan mengajar kami tentang “filsafat India”, ia mengatakan bahwa ia akan melakukannya asalkan mereka mau “mendengarnya dari mulut kuda”, yang ia maksudkan adalah karya-karya René Guénon. Dialah yang pertama kali memperkenalkan Nasr pada karya Guénon, *An Introduction to the Study of Hindu Doctrines* dan *Man and His Becoming According to the Vedanta*, yang kemudian memiliki peran yang menentukan dalam kristalisasi pandangan dunia Nasr selama sisa hidupnya.⁴⁷

Dari sini diketahui bahwa de Santillana-lah yang pertama kali memperkenalkan Nasr pada tulisan-tulisan salah satu penulis tradisional terpenting abad dewasa ini, René Guénon. Tulisan-tulisan Guénon memainkan peran penting dalam meletakkan dasar intelektual perspektif tradisional Nasr. Nasr juga memiliki keberuntungan besar karena mendapatkan akses ke perpustakaan Ananda K. Coomaraswamy, seorang ahli metafisika dan sejarawan seni asal India yang luar biasa. Perpustakaan ini memiliki koleksi yang luar biasa mengenai karya-karya filosofi dengan simbolismenya dan seni tradisional dari seluruh dunia.⁴⁸ Di perpustakaan inilah, Nasr pertama kali menemukan karya-karya dari banyak penulis tradisional lainnya seperti Frithjof Schuon, Titus Burckhardt,

⁴⁵ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 18.

⁴⁶ Hanna Widayani, “Pemikiran Sayyid Hossein Nasr Tentang Filsafat Perennial,” h. 56.

⁴⁷ Nasr, *An Intellectual Autobiography*, h. 18.

⁴⁸ Wahyuni, dkk, “Filsafat Perennial dan Dialog Agama: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr,” h. 109.

Louis Massignon, Henry Corbin, Marco Pallis dan Martin Lings yang memiliki pengaruh intelektual dan spiritual yang sangat besar dan langgeng bagi Nasr.⁴⁹

Menurut Nasr, penemuan metafisika tradisionalnya dan *philosophia perennis* melalui karya-karya tokoh-tokoh inilah yang menyelesaikan krisis yang dialaminya dan mendapatkan kepastian intelektual yang tidak pernah meninggalkannya sejak saat itu. Ia yakin bahwa “Kebenaran” itu ada dan dapat dicapai melalui pengetahuan akal yang dibimbing dan diterangi oleh wahyu Ilahi. Kecintaan masa kecilnya terhadap pencapaian pengetahuan tradisional kembali kepadanya, namun pada tingkat yang lebih tinggi dan lebih dalam. Tulisan-tulisan tradisional Schuon, dengan penekanannya yang tunggal pada perlunya praktik disiplin spiritual dan juga pengetahuan teoritis, sangat berperan dalam menentukan arah kehidupan intelektual dan spiritual Nasr sejak saat itu dan untuk seterusnya.⁵⁰

Setelah ketertarikannya dengan dunia humaniora, Nasr kemudian memasuki dunia filsafat sampai akhirnya ia berhasil meraih gelar Ph. D di Harvard, tahun 1958, dalam bidang sejarah ilmu pengetahuan dan filsafat, dengan disertasinya yang berjudul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* di bawah promotor Hamilton A.R Gibb.⁵¹ Di Harvard pula Nasr melanjutkan studinya tentang bahasa Arab klasik yang sempat ia tinggalkan sejak datang ke Amerika. Selain para profesor yang mengajarnya, ada sejumlah profesor Harvard lainnya yang berjasa dalam perkembangan intelektual Nasr. Di antara mereka adalah Werner Jaeger, seorang ahli budaya Yunani; Arthur Nock, seorang ahli Hermitisme; Benjamin Rowland, seorang ahli seni Oriental; dan Richard Frye, seorang ahli studi Iran. Selain itu, ada juga para cendekiawan terkemuka yang Nasr temui dan darinya ia juga memperoleh banyak pengetahuan di bidang otoritasnya masing-masing seperti guru Zen Jepang D.T. Suzuki dan Shinishi Hisamatsu, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Louis Massignon, Louis Gardet, Gabriel Marcel, dan Henry Corbin.⁵²

⁴⁹ Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 288.

⁵⁰ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 14.

⁵¹ Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 288.

⁵² Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 15.

Selama masa kuliahnya di Harvard, Nasr juga melakukan perjalanan ke Eropa, terutama ke Prancis, Swiss, Inggris, Italia, dan Spanyol, memperluas cakrawala intelektualnya dan menjalin kontak-kontak penting dan bermanfaat. Dalam perjalanannya ke Eropa inilah, Nasr bertemu dengan para penulis tradisional terkemuka dan eksponen *philosophia perennis*, Frithjof Schuon dan Titus Burckhardt, yang memberikan dampak luar biasa dan kontribusi yang sangat penting untuk kehidupan intelektual dan spiritualnya. Dia juga melakukan perjalanan ke Maroko di Afrika Utara, yang memiliki makna spiritual yang besar bagi Nasr yang memeluk tasawuf dalam bentuk yang diajarkan dan dipraktikkan oleh orang suci sufi besar dari Maghrib, Syaikh Ahmad al-Alawi. Dengan demikian, tahun-tahun di Harvard menjadi saksi kristalisasi elemen-elemen intelektual dan spiritual utama dari pandangan dunia Nasr yang matang, elemen-elemen yang sejak itu mendominasi dan menentukan arah dan pola keilmuan serta karier akademisnya.⁵³

Pada tahun 1958 pula, Nasr kemudian kembali ke Iran. Nasr kemudian mendalami betul filsafat Timur atau filsafat tradisional (*perennialism*) dengan memperbanyak diskusi pula dengan para tokoh terkemuka Iran, utamanya dalam hal keagamaan, seperti M. Husein Thabathabai (1892-1981 M), yang memang dikagumi Nasr karena penguasaannya yang mumpuni dan sangat ahli tentang filsafat Timur dan filsafat tradisional. Di Iran, Nasr kemudian mengajar di Universitas Teheran, bahkan menjadi dekan fakultas sastra selama 1968-1972, kemudian menjadi direktur *Imperial Iranian Academy of Philosophy* (IIAP) selama 1975-1979, sebuah lembaga yang didirikan oleh dinasti Syah Reza Pahlevi (1944-1979 M). IIAP sendiri sebenarnya adalah lanjutan dari Institute Franco-Iranian (IFI) yang sudah didirikan sejak tahun 1946 di Teheran yang direktur pertamanya adalah Henry Corbin.⁵⁴

Nasr juga tercatat pernah memberikan kuliah di Universitas Chicago, tahun 1966 atas sponsor *Rockefeller Foundation*. Dalam sesi kuliah yang bermaksud

⁵³ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 15–16.

⁵⁴ Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 289.

untuk meneliti soal perdamaian dan kehidupan manusia. Dengan menguraikan akar-akar intelektual dan metafisis, di sini Nasr mengulas terkait krisis lingkungan yang pada dasarnya disebabkan oleh ditinggalkannya prinsip-prinsip kearifan tradisional dalam segala aspek kehidupan manusia, terutama dalam sains. Sehingga Nasr menyerukan agar dilakukan upaya untuk berkenan kembali ke pengetahuan akan prinsip-prinsip kearifan tradisional itu sendiri sebagai resolusi perdamaian dan kehidupan manusia. Kumpulan dari materi kuliah tersebut kemudian dibukukan dan diberi judul *The Encounter of Man and Nature*.⁵⁵

Selain itu, Nasr juga tercatat pernah memberikan kuliah di *Gifford Lectures*, sebuah lembaga yang didirikan oleh Universitas Edinburg, tahun 1889. *Gifford Lectures* sendiri merupakan asosiasi ilmiah yang sangat prestisius, dalam arti, karena diikuti atau diisi oleh para teolog, filosof, dan saintis terkenal Eropa dan Amerika, kebanyakan mereka adalah para penulis buku berpengaruh di dunia. Nasr menjadi seorang sarjana Muslim pertama, bahkan satu-satunya sarjana Timur yang mendapatkan penghargaan dengan diberikan waktu dan panggung untuk tampil dalam forum tersebut sejak berdiri satu abad lalu.⁵⁶

Adapun di tahun 1976, Nasr bersama dengan Muthahhari (1920-1979 M) pernah tercatat pula bergabung dengan Husainiyah Al-Irsyad, sebuah lembaga keilmuan yang berdirinya diprakarsai oleh Ali Syari'ati (1933-1977 M) dengan tujuan untuk memberikan panduan intelektual kepada masyarakat, berdasarkan pemikiran, pandangan, dan kebijaksanaan Imam Husein bin Ali (626-680 M) serta berlandaskan ajaran Islam, kondisi masyarakat dan ajaran Syiah pada masa kini. Setidaknya ada 6 (enam) program yang hendak dijalankan oleh lembaga tersebut, yang dibagi dalam 3 (tiga) bidang. *Pertama*, bidang riset meliputi 6 (enam) kajian: Islamologi, filsafat sejarah, dan sejarah Islam, kebudayaan dan ilmu-ilmu Islam, Negara-negara Islam, seni dan sastra; *kedua*, bidang pendidikan, meliputi 5 (lima) kelompok: Islamologi, Qura'nologi, pelatihan dakwah, sastra dan seni, bahasa dan sastra Arab-Inggris; *ketiga*, bidang propaganda mencakup retorika, pidato

⁵⁵ *Ibid*, h. 289–290.

⁵⁶ *Ibid*, h. 290.

keagamaan, konferensi ilmiah, kongres, seminar dan wawancara ilmiah. Dimana tiga program tersebut disokong oleh satu unit logistik berupa buku, dokumen, dan statistik, perpustakaan keliling, perpustakaan, publikasi, terjemahan dan penyelenggaraan ibadah haji.⁵⁷

Tetapi, karena terjadi perbedaan prinsip dan pandangan antara Nasr dan Ali Syariati, Nasr akhirnya memilih mengundurkan diri dari lembaga tersebut, diikuti dengan Muthahhari. Yang menjadi masalah, bagi Nasr, adalah Ali Syari'ati telah membawa, bahkan mendeklarasikan paham *liberation theology* (teologi pembebasan) yang diambil dari gagasan Marxisme dan pemikiran-pemikiran liberal Barat lainnya ke dalam tubuh Islam, berupaya menyajikan Islam sebagai kekuatan “revolusioner” dengan harus mengorbankan dimensi spiritualitas (keruhanian) Islam sebagai nilai yang harus disingkirkan, dan karena seringnya melancarkan kritik terhadap para ulama tradisional, serta bentuk-bentuk penyalahgunaan lembaga tersebut untuk kepentingan politik.⁵⁸

2. Seyyed Hossein Nasr dan Indonesia: Sebuah Persentuhan Intelektual⁵⁹

Nasr adalah tokoh yang boleh dibilang cenderung menjauhi percaturan dalam dunia politik. Ia lebih berfokus dalam ranah akademis-ilmiah, ketimbang harus melakukan gerakan politik praktis. Tak khayal, nama Nasr dengan kredibilitasnya sebagai seorang intelektual dan akademisi tidak hanya dikenal di negaranya sendiri, tetapi juga diakui di negara-negara lain.⁶⁰ Bahkan, Nasr sering diundang untuk mengisi kuliah-kuliah di universitas-universitas ternama dunia, maupun sekadar untuk memberikan ceramah ilmiah (seminar).⁶¹

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, h. 290–291.

⁵⁹ Sub-bab ini penulis sengaja paparkan dalam penelitian ini untuk meng-*highlight* kontribusi atau pengaruh sosok Seyyed Hossein Nasr dalam arus wacana intelektual (Islam) di Indonesia, yang setidaknya dapat memberikan pengetahuan agar terjadi geliat yang baik dalam kultur berpikir para akademisi dan kaum intelektual Muslim Indonesia, khususnya yang hidup di era milenial. Dalam hal ini, penulis sepenuhnya mengambil referensi dari apa yang sudah ditulis oleh Asfa Widiyanto, dalam artikelnya yang berjudul, “Reception of Seyyed Hossein Nasr’s Ideas within the Indonesian Intellectual Landscape,” *Jurnal Studia Islamika* Vol. 23, No. 2 (2016): 193–236.

⁶⁰ Nurhidayati, “Latar Belakang Pemikiran dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr,” h. 137.

⁶¹ Widiyanto, “Reception of Seyyed Hossein Nasr’s Ideas”, h. 289.

Bahkan, Nasr juga pernah datang ke Indonesia tepatnya pada Juni 1993, atas undangan Yayasan Wakaf Paramadina yang bekerja sama dengan penerbit Mizan. Dalam kesempatan tersebut, Nasr memberikan 3 (tiga) topik ceramah yang berbeda, yakni: (1) tentang “Seni Islam” sekaligus dibarengi dengan peluncuran buku *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1993); (2) tentang “Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan”; (3) tentang “Filsafat Perennial”.⁶² Kunjungan Nasr tersebut menjadi suatu pertemuan dan persentuhan yang menarik dan berharga bagi para akademisi dan kaum intelektual Muslim Indonesia.

Nasr, sebagai seorang intelektual dengan corak pemikiran tradisionalisnya membawa satu semesta pemikiran yang meskipun dalam beberapa hal susah untuk dipahami, bahkan diimplementasikan, tetapi warna pemikirannya memberikan nuansa tersendiri dalam soal kejeniusannya memikirkan sesuatu yang Primordial. Secara khusus, “tradisi” menjadi istilah kunci dalam peta pemikiran Nasr—sebagai sebuah kata yang tidak banyak diberikan dimensi makna yang itu diungkapkan secara eksplisit oleh para cendekiawan lain. Dalam beberapa karyanya, seperti dalam *Knowledge and the Sacred* dan *The Need for a Sacred Science*, Nasr memberikan eksplorasi definisi sangat filosofis-metafisis terkait pemahamannya mengenai “tradisi”, sebagai berikut:

*“Truths or principles of a divine origin revealed or unveiled to mankind and, in fact, a whole cosmic sector through various figures envisaged as messengers, prophets, avatāras, the Logos or other transmitting agencies, along with all the ramifications and applications of these principles in different realms including law and social structure, art, symbolism, the sciences, and embracing of course Supreme Knowledge along with the means for its attainment.”*⁶³

⁶² *Ibid*, h. 291.

⁶³ “Kebenaran atau prinsip-prinsip yang berasal dari Ilahi yang diwahyukan atau disingkapkan kepada umat manusia dan, pada kenyataannya, seluruh sektor kosmik melalui berbagai figur yang dibayangkan sebagai pembawa pesan, nabi, avatar, Logos atau agen-agen penyampai pesan lainnya, bersama dengan semua konsekuensi dan penerapan prinsip-prinsip ini di berbagai alam termasuk hukum dan struktur sosial, seni, simbolisme, ilmu-ilmu, dan tentu saja mencakup Pengetahuan Tertinggi bersama dengan sarana-sarana untuk mencapainya”. Lihat lebih lanjut dalam, Widiyanto, “Reception of Seyyed Hossein Nasr’s Ideas within the Indonesian Intellectual Landscape,” h. 198-99.

Apa yang dimaksud konsep tradisi dalam hal ini, dalam pengertiannya yang terbatas sebenarnya tidak jauh berbeda dengan apa yang diistilahkan sebagai *sophia perennis*, *sanatana dharma*, dan *al-hikmah al-khalidah*. Dengan kata lain, “tradisi” yang dimaksud di sini sangat terkait dengan “kearifan abadi yang berada di pusat setiap tradisi”. Meskipun begitu, Nasr, dalam penggunaan istilah “tradisi” di setiap tulisan-tulisannya di satu sisi terkadang menempatkannya pada konteks yang terbatas, yakni “tradisi” sebagai sebuah kebenaran abadi atau sebagai prinsip-prinsip Ilahi yang telah bersemayam selama ribuan tahun. Sedang di sisi lain, Nasr juga kadang kala menggunakan istilah “tradisi” tersebut dalam konteks yang lebih luas, yakni sebagai prinsip-prinsip Ilahi menyangkut penerapannya ke dalam berbagai bidang kehidupan manusia.⁶⁴

Pengaruh atau dampak dari pemikiran Nasr begitu luas. Karya-karyanya menyebar dan sudah banyak diterjemahkan ke dalam lebih dari dua puluh bahasa, termasuk diantaranya Albania, Bengali, Bosnia, Serbia, Kroasia, Belanda, Perancis, Jerman, Flemish, Yunani, Ibrani, Italia, Jepang, Indonesia, Malaysia, Polandia, Portugis, Spanyol, Swedia, Turki, Tamil dan Urdu. Hal ini tidak lain karena, sebagaimana menurut pernyataan Huston Smith (1984), karya-karya Nasr mencirikan tulisan yang inspiratif, yang menggabungkan berbagai informasi dengan kedalaman analisa metafisika yang sangat khas dan asli.⁶⁵ Dan, karenanya, Nasr memiliki banyak murid yang berasal dari berbagai negara. Dalam *Knowledge is Light: Essay in Honor of Seyyed Hossein Nasr* (1999) dan *Beacon of Knowledge: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr* (2003), terlihat bagaimana beberapa murid Nasr sangat menghormatinya sebagai seorang guru yang dianggapnya sebagai salah satu pemikir terkemuka di dunia saat ini, yang tersebar di negara Iran, Mesir, Malaysia, India, Afrika Selatan, Inggris, Spanyol, Amerika dan di berbagai belahan dunia lainnya.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid*, h. 199.

⁶⁵ *Ibid*, h. 196.

⁶⁶ *Ibid*, h. 196-197.

Kedatangan Nasr ke Indonesia pada akhir Juni 1993, menjadi suatu momen penting dalam pergumulan wacana pemikiran keislaman di Indonesia. Nasr selama berada di Indonesia, memberikan tiga ceramah penting dengan tema yang berbeda-beda. Pertama, diselenggarakan di gedung YTKI (Yayasan Tenaga Kerja Indonesia) pada tanggal 27 Juni 1993, tentang “Seni dan Spiritualitas Islam”. Kedua, dilangsungkan di Hotel Wisata Internasional pada 28 Juni 1993, tentang “Spiritualitas, Krisis Dunia Modern, dan Masa Depan Agama”. Ketiga, dilaksanakan di Yayasan Paramadina pada tanggal 29 Juni 1993, mengulas tentang “Filsafat Perennial”. Dimana ketiga topik tersebut menunjukkan pula isu-isu yang dalam hal ini pengaruh pemikiran Nasr dalam wacana intelektual Indonesia terlihat jelas.⁶⁷

Seminar tersebut mendapatkan sambutan yang sangat antusias, terutama bagi para cendekiawan muslim Indonesia. Haidar Baqir, Direktur Penerbit Mizan pada waktu itu, mengatakan bahwa topik seminar yang dibawakan oleh Nasr—termasuk juga para intelektual Indonesia yang turut berpartisipasi (Nurcholish Madjid, M. Dawam Raharjo, Komaruddin Hidayat, Din Syamsudin, dan Quraish Shihab)—memiliki relevansi signifikatif bagi masyarakat Indonesia yang sedang mengalami kegelisahan spiritual. Seturut dengan yang dikatakan Azyumardi Azra, yang mencatat bahwa seminar tersebut membahas isu-isu yang memiliki urgensi dengan Indonesia, yakni perihal perennialisme, spiritualitas, religiusitas, hingga krisis dunia modern, karena pada dasarnya Indonesia juga mengalami masalah yang sama dengan bangsa-bangsa modern lainnya, seperti masalah kehampaan spiritualitas dan krisis lingkungan.⁶⁸

Telaah terhadap pemikiran Nasr lewat publikasi-publikasi artikel yang terjadi di Indonesia menampilkan suatu fakta bahwa kajian dan kutipan tentang Nasr meningkat frekuensinya sesaat sebelum dan sesudah kunjungan Nasr ke Indonesia pada akhir Juni 1993 tersebut. Hal ini tentu menunjukkan keingintahuan yang mendalam tentang tipologi pemikiran tokoh intelektual Islam dunia, Seyyed

⁶⁷ *Ibid*, h. 203.

⁶⁸ *Ibid*.

Hossein Nasr. Selain itu, karya-karya Nasr juga mulai menemukan pembacanya yang meningkat di Indonesia, baik yang membaca karya aslinya atau yang sekadar membaca dalam terjemahan bahasa Indonesia. Mulai dari karya-karya populernya seperti *Ideal and Realities of Islam* dan *Muhammad: Man of Allah*, hingga buku-buku yang mengangkat bahasan yang serius dan berat, misalnya, *Sufi Essays, Islam and the Plight of Modern Man, Three Muslim Sages: Ibn Sina, Suhrawardi, and Ibn 'Arabi*, serta *Science and Civilization in Islam*.⁶⁹

Momen penting kedatangan Nasr pada akhir Juni 1993 tersebut menaikkan *rating* apresiasi terhadap karya-karya dan pemikiran Nasr di Indonesia. Tercatat sejak kunjungannya ke Indonesia, mulai bermunculan terjemahan-terjemahan baru dari karya-karya Nasr, selain yang sudah disebutkan di atas, mulai dari yang membahas mengenai isu-isu populer seperti *A Young Muslim's Guide to the Modern World* dan *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism*, hingga karya-karya yang membahas terkait isu-isu yang lebih berat dan lebih serius misalnya, *Islamic Art and Spirituality, Traditional Islam in the Modern World, Knowledge and the Sacred, Islamic Spirituality: Foundation*, dan *Islamic Spirituality: Manifestations*.⁷⁰

Apresiasi terhadap kunjungan Nasr ke Indonesia, berikut dengan gagasan-gagasannya, berimplikasi pada munculnya beberapa respon ketertarikan para cendekiawan Muslim Indonesia. Dawam Raharjo misalnya, menunjukkan ketertarikannya terhadap Nasr dan gagasan Perennialisme. Hal itu terlihat dari publikasi artikelnya di jurnal "Fitra", ia menggunakan karya Nasr, *Knowledge and the Sacred*, serta *The Transcendent Unity of Religions* karya Fritjof Schuon sebagai pijakan telaaahnya. Dimana dalam artikelnya tentang "Dari Iqbal ke Nasr", Dawam mengakui bahwa Nasr merupakan salah seorang cendekiawan yang telah sukses menghasilkan pemikiran-pemikiran yang substantif mengenai hakikat manusia.⁷¹

⁶⁹ *Ibid*, h. 204-205.

⁷⁰ *Ibid*, h. 205.

⁷¹ *Ibid*, h. 207-208.

Kemudian telaah atas karya-karya Kautsar Azhari Noer, staf pengajar di Universitas Paramadina dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada waktu itu, juga menunjukkan apresiasinya yang tinggi terhadap gagasan-gagasan Nasr. Misalnya dalam artikel-artikelnya, “Manusia Teomorfis atau Penuh Dosa?” (1994), “Studi Perbandingan Agama” (1998), “Perspektif Sufi tentang Dialog Agama” (1999), “Memperkaya Pengalaman Keagamaan melalui Dialog” (1994), dan “Melampaui: Memperkaya Pengalaman Keagamaan” (1998). Dimana tulisan-tulisan tersebut mengulas sejumlah gagasan Nasr seperti konsep manusia, pluralisme agama, dan tasawuf. Ada kemungkinan apresiasi Azhari Noer terhadap gagasan-gagasan Nasr disebabkan, antara lain, oleh karena ketertarikan intelektualnya terhadap ide-ide para filsuf mistik. Sebagaimana terlihat bahwa tesis doctoralnya di IAIN Jakarta yang menulis tentang “Konsep Wahdat al-Wujud dalam Pemikiran Ibnu ‘Arabi” (1993).⁷²

Kemudian, Muhammad Wahyuni Nafis, peneliti di Yayasan Paramadina, menunjukkan pula antusiasmenya terhadap gagasan-gagasan Nasr. Seperti terlihat dalam artikelnya tentang “Referensi Historis untuk Dialog Antar Agama” (1998) yang merujuk pada terjemahan bahasa Indonesia dari buku Nasr yang berjudul *Islam and the Plight of Modern Man*. Selain itu, terlihat pula dalam buku yang ditulisnya dengan Komaruddin Hidayat, yakni buku berjudul *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*.⁷³ Hidayat dan Nafis sendiri merupakan dua sosok dari sedikit orang yang mempopulerkan wacana Perennialisme dalam kancah diskursus intelektual-akademis di Indonesia, terutama lewat buku yang ditulisnya tersebut.⁷⁴

Ada pula, tiga artikel Zainal Abidin Bagir yang dimuat di Koran Tempo, yang juga patut mendapat perhatian khusus. Artikel pertama Bagir memberikan ulasan tentang Filsafat Seyyed Hossein Nasr. Dia menunjukkan bahwa Nasr dipilih menjadi tokoh untuk seri *Library of Living Philosophers*, dan ini merupakan pengakuan atas kedudukan Nasr dalam filsafat. Menariknya, Bagir juga mengkritisi

⁷² *Ibid*, h. 209.

⁷³ *Ibid*.

⁷⁴ *Ibid*, h. 208.

ide-ide Nasr setidaknya dalam dua hal: (1) Nasr menjustifikasi akal sebelum mengasumsikan keberadaannya; dan (2) Nasr menganalogikan klaim para ilmuwan tentang “mekanika kuantum” dengan klaim kaum Perennialis tentang “sains intuitif”. Terlepas dari kritik ini, Bagir menghargai kontribusi Nasr dalam menyajikan filsafat dan Perennialisme secara otentik kepada khalayak modern.

Sedangkan, artikel kedua dari Zainal Abidin Bagir menyajikan biografi Nasr. Nasr digambarkan sebagai seorang tradisional yang hidup di negara yang paling modern, namun pada saat yang sama secara gigih menolak modernisme. Artikel ketiga Bagir menyajikan wawancara dengan Nasr. Bagir secara khusus menggarisbawahi pernyataan Nasr bahwa komunitas Muslim membutuhkan sosok pemikir yang mampu mengangkangi dua posisi. Dimana kaki pertama harus berdiri dalam tradisi filosofis Islam, sementara kaki kedua harus berdiri dalam pemahaman yang memadai tentang dunia modern.⁷⁵

Tak ketinggalan sosok Budhy Munawar-Rachman, salah satu editor *Ulumul Qur'an* dan staff pengajar di Yayasan Paramadina, juga menunjukkan apresiasinya terhadap pandangan Nasr. Dapat dilihat dari artikel-artikelnya yang berjudul “Menyingkap Batas-batas Dialog Antar Agama” (1993), di mana ia menyoroti perspektif Perennialisme tentang *scientia sacra* dan rantai hirarkis wujud. Kemudian, artikel “Dialog Antar Agama dan Hubungan Antar Agama” (1993), di mana ia menggunakan perspektif Perennialisme untuk menyelidiki masalah dialog antar agama. Artikel “Filsafat Perennial sebagai Agenda Etika Global” (1998), serta “Agama, Modernitas, dan Kemajemukan Bangsa” (1993) di mana ia menggunakan perspektif Perennialisme. Artikel “Mengembalikan Kerukunan Umat Beragama”, di mana ia menggunakan perspektif Nasr tentang keragaman bentuk-bentuk suci. Juga artikel Munawar-Rachman, yang ditulis bersama dengan Ihzan Ali-Fauzi, “Tradisi dan Masa Depan Filsafat Islam” (1989), di dalamnya berisi penjelasan tentang posisi filosofis Nasr. Kemudian, tentang pengantarnya yang panjang lebar untuk buku *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* karya Komaruddin

⁷⁵ *Ibid*, h. 210.

Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, menunjukkan bahwa dirinya sangat akrab dengan gagasan-gagasan Nasr dan kaum Perennialis.⁷⁶

Menariknya, apresiasi terhadap ide-ide Nasr, khususnya, dan Perennialisme, secara umum, dalam lanskap intelektual Indonesia dapat diamati melalui buku “Perspektif Perennialis tentang Religiositas” (Sabri, 1999). Hal ini juga dapat disaksikan dalam berbagai tulisan yang mendukung dan menggunakan perspektif Perennialisme, seperti “Spiritualisasi Islam dan Masa Depan Peradaban” (Arifin, 1996) dan “Agama dan Krisis Kemanusiaan” (Nashir, 1999). Ada juga artikel-artikel seperti “Agama Masa Depan dari Perspektif Spiritual” (Athiyah, 1993) (yang menggunakan perspektif Perennialisme), “Kekerasan Spiritual dalam Masyarakat Postmodern” (Latif dan Ibrahim, 1994) (yang menguraikan perspektif Nasr tentang agama), dan “Pendidikan Islam Tradisional di Era Modern: Sebuah Studi tentang Pemikiran Seyyed Hossein Nasr” (Rohman, 1999).⁷⁷

Penting juga untuk mencatat apresiasi yang ditunjukkan kepada Nasr dalam sebuah buku *Pemikiran Modern and Postmodern Islam: Biografi Intelektual 17 Tokoh* (2003), yang dimaksudkan sebagai teks referensi untuk mata kuliah “Tren Modern dalam Islam” di Institut Agama Islam Negeri di Indonesia pada waktu itu, yang menempatkan pemikiran Nasr dalam kurikulum pendidikan tinggi Islam di Indonesia. Buku tersebut menyoroti Nasr sebagai salah satu pemikir yang luar biasa di dunia kontemporer.⁷⁸

Nurcholish Madjid, sebagai cendekiawan terkemuka yang dimiliki Indonesia, juga menunjukkan corak pemikiran yang sejalan dan hampir mirip dengan gagasan-gagasan yang dibawakan Nasr. Terkait gagasan Perennialisme misalnya, Madjid juga menyebutnya sebagai suatu “Primordialisme”, yang meyakini bahwa dalam diri “fitrah” manusia memiliki suatu potensi kebaikan. Dalam pernyataannya, Madjid juga hampir mirip dengan Nasr ketika mendefinisikan soal *sophia perennis*:

⁷⁶ *Ibid*, h. 208.

⁷⁷ *Ibid*, h. 209-210.

⁷⁸ *Ibid*, h. 210.

“Perjanjian primordial dengan Tuhan yang tersimpan di luar kesadaran manusia memunculkan realitas manusia yang abadi. Inilah yang disebut Ibnu Miskawayh sebagai *al-hikmah al-khalidah* dan menjadi judul bukunya, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin sebagai *sophia perennis*. Dan ini tidak lain adalah fitrah Tuhan kepada manusia, yang tidak pernah berubah, dan merupakan akar dari keberagaman yang sejati.”⁷⁹

Madjid juga berusaha menghubungkan gagasannya tentang *din* dan Islam dengan gagasan *sophia perennis*. Bagi Madjid, kebenaran adalah sesuatu yang dapat memerintahkan sikap ketaatan (*din*) dan ketundukan (*Islam*) kepada Tuhan, yang keduanya sama-sama memiliki *fitrah* yang *hanif* (cenderung menuju kepada kebaikan), dan secara bersama-sama akan membentuk kebijaksanaan yang kekal (*hikmah al-khalidah*). Juga tentang gagasannya mengenai “kepekaan fitrah”, apa yang dimaksud Madjid tersebut segaris dengan yang dimaksud Nasr tentang “*intellectus*” (mata hati).⁸⁰

Madjid juga meyakini bahwa semua kebenaran berasal dari Tuhan, Sang Kebenaran. Baginya, dasar dari kebenaran universal tersebut adalah tauhid, yang merupakan misi utama para rasul. Madjid mengusulkan bahwa Islam dalam pengertiannya yang umum dapat dianggap sebagai perwujudan kebenaran universal tersebut. Madjid kemudian menjelaskan bahwa Islam dalam pengertian generiknya berarti penyerahan diri kepada Allah; itulah sebabnya Al-Qur’an menyatakan bahwa semua agama (yang otentik) adalah Islam. Namun demikian, tidak bisa untuk kiranya menemukan istilah Islam dalam nomenklatur agama-agama lain.⁸¹ Dan, dalam telaah filosofisnya mengenai gagasan asal-usul, simbol dan kesatuan transendental agama, sebagai inti gagasan Perennialisme, Madjid mengatakan:

“Agama adalah sebuah sistem simbol. Ketika kita menyerah pada sistem simbol, kita menjadi bodoh. Ketika kita mencoba untuk kembali ke Asal (Simbol), kita akan menemukan kedekatannya. Simbol yang sering digunakan di kalangan Sufi adalah Ka’bah. Ka’bah adalah simbol dari jantung agama, dan agama adalah hati... Ada ungkapan, bagi orang yang

⁷⁹ *Ibid*, h. 214.

⁸⁰ *Ibid*.

⁸¹ *Ibid*, h. 216.

memahami jantung agama dan agama hati, semua agama menjadi sama (meskipun tetap berbeda dalam keunikannya).⁸²

Madjid juga mengapresiasi ide-ide Nasr, dengan mengatakan bahwa akan selalu ada banyak indikasi yang menunjukkan ke arah mana perkembangan masyarakat manusia dalam hubungannya dengan agama, yaitu, yang menurut Nasr, bahwa fasilitas yang tersirat dalam komunikasi budaya universal memudahkan akan seseorang yang memiliki niat baik untuk bisa sampai pada apa yang digambarkan sebagai *al-hikmah al-'atiqah* atau *sophia perennis*, yang tidak lain sesungguhnya itu adalah doktrin *hanifiyah* Ibrahim.⁸³

Dari ihwal demikian, setidaknya menunjukkan bagaimana ide-ide Madjid berinteraksi positif dengan ide-ide kaum Perennialis, secara umum, dan Nasr, secara khusus. Tampaknya apresiasi Madjid terhadap Perennialisme dapat ditemukan dengan lebih jelas dalam karya-karyanya setelah kunjungan Nasr ke Indonesia pada tahun 1993. Madjid, menurut Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, sebenarnya juga menggunakan analisis dan metode Filsafat Perennial, hanya saja dalam beberapa hal ia membatasi penggunaannya.⁸⁴

Satu lagi adalah Komaruddin Hidayat, yang bersama Muhammad Wahyu Nafis dianggap sebagai dua sosok yang mempopulerkan gagasan perennialisme dalam lanskap wacana intelektual di Indonesia. Hidayat pernah menulis sebuah artikel berjudul “Perennialisme: Sebuah Pendekatan Alternatif dalam Mempelajari Agama” (2014). Dalam isi artikelnya, ia membedakan antara “Agama” —sebagai jalan meta-historis dan universal menuju Yang Maha Kuasa—sebagai pengalaman

⁸² “Religion is a system of symbols. When we give up on the system of symbols, we are being foolish. When we try to return to the Origin (Symbol), we will find the affinity. The symbol that is often used in Sufi circles is the Ka‘bah. The Ka‘bah is the symbol of the heart of religion and the religion of the heart... There is an expression; for the person who understands the heart of religion and religion of the heart, all religions become the same (although they remain different in their uniqueness)” (Madjid 1998b, xxxviii-xxxix).” Lihat, *Ibid*, h. 215.

⁸³ “There are many indications pointing out the direction in which the development of human society in relation to religion is heading, namely, according to Nasr, that the facility implicit in universal cultural communication make it easier for one having good intentions to arrive at what is described as *al-hikmah al-'atiqah* or *sophia perennis*, which is none other than the *hanifiyah* doctrine of Ibrahim” (Madjid, 1999b). Lihat, *Ibid*, h. 215.

⁸⁴ *Ibid*, h. 216.

perjumpaan dengan Yang Maha Kuasa di sepanjang sejarah manusia. Hidayat juga menyebut bahwa, “hanya ada Satu Agama yang Benar, tetapi setiap orang yang beriman cenderung hanya memeluk satu agama saja.” Apresiasi Hidayat terhadap Perennialisme juga dapat dilihat dari artikelnya, “Agama untuk Kemanusiaan” (2014), di mana ia menggarisbawahi nilai-nilai metafisis dan perennial dalam agama yang sejalan dengan agenda humanisme.⁸⁵

Artikel Hidayat yang berjudul “Schuon, Nasr dan Cak Nur” (1993) memberikan paparan tentang kedekatan antara ketiga tokoh tersebut, yaitu Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, dan Nurcholish Madjid, yang dalam beberapa hal membentuk perspektif intelektualnya. Bagi Hidayat, ada kedekatan yang mendasari pemikiran dan posisi ketiga tokoh tersebut, karena mereka lebih memperhatikan aspek-aspek esoterik-inklusif dari Islam daripada domain eksoterik dan eksklusifnya. Juga, artikelnya tentang “Agama Masa Depan” (1994) memberikan penjelasan tentang agama dan religiusitas masa depan, dengan menggunakan, antara lain, perspektif Nasr dan para Perennialis lainnya. Dalam artikelnya tentang “Kekuatan Bahasa Agama” (1995), ia menggunakan perspektif Perennialisme, dan secara khusus merujuk pada *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science* milik Guenon.⁸⁶

Dalam artikel lain berjudul “Membangun Teologi yang Dialogis dan Inklusif” (1998), Hidayat menggarisbawahi perlunya sebuah teologi yang pluralistik dan inklusif, antara lain dengan menggunakan pembedaan yang dilakukan oleh kaum Perennialis antara tradisi keagamaan dan religiusitas primordial. Kemudian, dalam artikelnya yang berjudul “Agama-Agama di Dunia: Masalah Perkembangan dan Keterkaitan” (1998), ia mencoba menyelidiki ciri-ciri utama agama Yahudi, Kristen, Islam, Buddha, dan Hindu, dan berargumen bahwa ada prinsip-prinsip universal yang mendasari agama-agama tersebut dengan merujuk pada *Survey of*

⁸⁵ *Ibid*, h. 219.

⁸⁶ *Ibid*, h. 220.

Metaphysics and Esoterism karya Frithjof Schuon, serta terjemahan bahasa Indonesia dari buku *World's Religions* karya Huston Smith.

Adapun dalam artikelnya “Spiritualitas tanpa Agama?” (1992), Hidayat mencoba untuk berargumen bahwa dimensi mistik dan spiritual dalam suatu agama tertentu dapat menjadi alternatif bagi kebutuhan modern akan spiritualitas, sebuah pandangan yang mirip dengan yang dipegang oleh kaum Perennialis. Argumen yang terkandung dalam artikel ini kemudian dikembangkan dalam buku Hidayat yang berjudul Psikologi Kematian (*Psychology of Death*, (2012)), terutama pada bagian “Spiritualitas dan Kecemasan Manusia”.

Sedangkan, dalam artikelnya “Spiritualitas dan Transformasi Sosial” (1991), Hidayat berusaha berbagi gagasan Nasr, dalam konteks bahwa tasawuf dapat menjadi jawaban intelektual-spiritual terhadap masalah keterasingan manusia modern. kemudian, dalam artikelnya tentang “Manusia dan Proses Penyempurnaan Diri” (1995), ia memaparkan manusia dalam perspektif tasawuf dan merujuk pada karya-karya Nasr. Hidayat memberi judul salah satu bab-nya “Inti Agama adalah Agama Hati” (2014), dan dengan jelas mengindikasikan bahwa mistisisme, bagi telaah Hidayat, merupakan esensi agama.

Selain itu, apresiasi Hidayat terhadap gagasan dan posisi intelektual Nasr dapat dilihat melalui pengantarnya dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (1998, xiv-xvi), di mana Hidayat menyoroti kecenderungan orang-orang yang menekankan religiusitas dan spiritualitas yang membuat batas-batas formal agama-agama menjadi relatif. Seseorang dapat dengan mudah berpindah dari satu agama ke agama lain demi mencari esensi dalam inti setiap agama. Nasr adalah salah satunya. Dengan petualangan kreatif seperti itu, seseorang dapat memperoleh cakrawala dan perspektif baru. Hidayat juga menggunakan perspektif Perennialis dalam arti bahwa ia mengakui kejeniusan setiap agama dalam memahami realitas.

Dalam bukunya *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Wahyu di Langit Wahyu di Bumi: Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah* (2002), Hidayat berusaha keras untuk menggarisbawahi pentingnya filsafat Perennial. Ia

menggambarkannya sebagai sebuah aliran yang berusaha mencari kebenaran yang lebih tinggi yang melampaui kebenaran positif-empiris, dalam menyelesaikan konflik klaim kebenaran yang ditawarkan oleh setiap agama, karena aliran ini berusaha memahami pesan-pesan universal Tuhan di luar tradisi, bahasa, dan simbol-simbol yang berbeda.

Juga, tentang tesis utama dari *Agama Punya Seribu Nyawa* karya Hidayat (2012, xvii-xxii, 267- 277) adalah bahwa agama akan selalu bertahan, terlepas dari serangan ateisme dan sekularisme, dan hal ini didasarkan pada dua alasan utama: (1) manusia memiliki kebutuhan primordial akan Dzat tertinggi dan kehidupan yang bermakna; (2) rasionalitas saja tidak cukup dapat menjadi parameter kebenaran, karena mitos-mitos dalam agama juga mengandung kebenaran dan kebaikan yang tidak dapat dicapai oleh akal (*logos*). Tampaknya argumen pertama Hidayat terinspirasi oleh Perennialisme (salah satu pendukung utamanya adalah sosok Nasr). Sedangkan argumen keduanya tampaknya diambil dari buku *The Case of God: What Religion Really Means* karya Karen Armstrong.⁸⁷

Itulah beberapa diantaranya para intelektual (Muslim) Indonesia yang terpengaruh dengan gagasan atau ide-ide Nasr, secara khusus, dan secara umum mengenai gagasan perennialisme yang coba diwacanakan dalam lanskap wacana intelektual di Indonesia. Dua nama yang menjadi utama adalah, Nurcholish Madjid dan Komaruddin Hidayat, yang warna pemikirannya bisa dikatakan hampir mirip, bahkan yang satu terlihat terpengaruh betul dengan gagasan-gagasan perennialisme. Dan, itu justru yang menjadi menarik dan cukup penting untuk hidupnya api wacana intelektual keagamaan (keislaman) di Indonesia.

3. Seyyed Hossein Nasr dan Karya-karyanya

Nasr, pada akhirnya, diakui sebagai satu dari sekian banyak tokoh intelektual Timur kontemporer yang punya pengaruh besar dalam ranah pemikiran, baik dalam sains Islam, isu-isu kontemporer, problem modernitas, keislaman, keagamaan,

⁸⁷ *Ibid*, h. 220-221.

tradisi hingga dalam wilayah sufistik. Nasr, menjadi sangat khas, karena ia membawa perspektif baru ke dalam studi Islam arus utama, meski perspektif yang dibawanya sebenarnya bukan sesuatu yang asing bagi mereka yang sudah sering terlibat dalam pembacaan teks-teks Muslim pra-modern. Dalam banyak hal, pemikiran Nasr dianggap sebagai Neo-Suhrawardian. Keunikan atau kekhasannya disebabkan oleh karena Nasr tampak berhasil membawa kembali gagasan-gagasan konservatif dalam dunia pemikiran Islam dengan pengungkapan yang lebih jelas, dan dalam kemasan bahasa yang jauh lebih universal dan kontemporer.⁸⁸

Sejak datang ke Amerika, Nasr terus menghasilkan karya-karya yang produktif baik dalam studi Islam maupun tradisional, dengan sebagian besar usahanya difokuskan untuk mengungkapkan kekayaan dari Filsafat Islam.⁸⁹ Nasr dan keluarganya sempat harus terdampar di London untuk beberapa waktu. Bahkan, dia dan keluarganya harus mengalami pengasingan dengan mengorbankan perpustakaanya setelah terjadinya Revolusi Iran. Hal ini dikarenakan posisinya sebagai kepala biro khusus dan juga hubungannya yang dekat dengan rezim kerajaan, hingga membuat rumah Nasr dan perpustakaanya, termasuk perpustakaan keluarga Nasr yang luas, dijajah, catatan-catatan ilmiahnya disita dan dimusnahkan bersama dengan banyak barang pribadi lainnya.

Pada usia empat puluh lima tahun dengan karir akademis yang termasyhur selama dua dekade di Iran, Nasr harus ditinggalkan (diasingkan) di London sebagai orang buangan dari negara yang dicintainya, dengan seorang istri dan seorang anak laki-laki dan perempuan yang masih remaja tanpa sarana pendukung. “Saat itu adalah waktu terbaik untuk mengingat definisi Plato tentang filsafat sebagai praktik kematian,” kata Nasr tentang momen menyakitkan yang merupakan titik balik utama dan yang mengantarkan fase baru dalam hidupnya, sebuah fase yang Nasr gambarkan dengan ungkapan salah satu filsuf favoritnya, Shihab al-Din Suhrawardi, sebagai “pengasingan di Barat”.⁹⁰

⁸⁸ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein*, h. xiii.

⁸⁹ *Ibid*, h. xiv.

⁹⁰ Moris, *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, h. 25.

Memilih tulisan-tulisan Nasr yang “esensial” dari kumpulan tulisannya yang sangat banyak bukanlah tugas yang mudah. William C. Chittick bahkan harus dipandu oleh asumsi bahwa para pembaca mungkin tidak terbiasa dengan tulisan-tulisannya dan/atau ingin mendapatkan gambaran umum tentang poin-poin utamanya dalam memetakan potret pemikiran Nasr dalam *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Dalam pemetaannya, bagian (1) dari tiga bagian buku tersebut memperkenalkan evaluasi Nasr tentang pentingnya perspektif tradisional untuk memahami agama dalam situasi kontemporer. Bagian (2) mengilustrasikan penerapan perspektif tradisional dalam Islam dan bagaimana pendekatan ini cocok dengan pendekatan Islam terhadap kehidupan spiritual dan intelektual. Bagian (3) membahas tema-tema utama aliran tradisional: metafisika, kosmologi, psikologi spiritual, seni, ilmu pengetahuan pra-modern, dan kekurangan-kekurangan dalam pemikiran modern.⁹¹ Maka demikian, paling tidak, dengan *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, yang digarap oleh William C. Chittick, dapat memudahkan pembaca umum untuk memahami garis besar pemikiran tokoh intelektual Muslim kenamaan dunia, Seyyed Hossein Nasr.

Adapun karya-karya Nasr, yang secara garis besar terkategori dalam berbagai disiplin kajian, adalah sebagai berikut: (1) bidang Filsafat dan Metafisika, *Three Muslim Sages* dan *Islamic Philosophy From Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*; (2) bidang Lingkungan Hidup, *The Encounter of Man and Nature*, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* dan *Religion and the Order of Nature*; (3) tentang Barat dan Islam, *The Heart of Islam: Enduring Value of Humanity* dan buku editannya mengenai pemikiran Frithjof Schuon, *The Essential of Frithjof Schuon*. (4) tentang Islam Tradisional dan Tradisi Intelektual, *Traditional Islam in the Modern World* dan *A Young Muslim's Guide to Modern World, Science and Civilization in Islam, Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* dan *The Need for a Sacred Science*; (6) tentang Agama dan Sains, *Science and Civilization in Islam* dan *Islamic Science: An Illustrated*

⁹¹ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. xiv.

Study; (7) tentang Seni Islam, *Islamic Art and Spirituality*; (8) Sufisme, *Knowledge and the Sacred* dan *Sufi Essays*. Dan masih banyak lagi karya-karya Nasr lainnya.⁹²

B. Gagasan-gagasan Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr

Sufisme, Syi'ah, dan Persia merupakan tiga lingkungan yang membentuk pemikiran Nasr. Dengan latar belakang seperti itu, tidak mengherankan jika Nasr mampu mengapresiasi khazanah tradisional Islam seperti yang tertuang dalam tulisan-tulisan Ibnu Sina, Ibnu 'Arābi, Suhrawardi, dan Mulla Sadra. Tokoh-tokoh ini telah menjadi panutan dan banyak mempengaruhi pemikirannya. Selain itu, latar belakang pendidikan Baratnya yang tangguh memungkinkannya untuk mengapresiasi khazanah intelektual Barat. Kombinasi yang langka ini memberinya posisi khusus untuk menulis dan berbicara dengan otoritas tentang hubungan dan pertemuan yang rumit antara Timur dan Barat, tradisi dan modernisasi.

Dalam kancahnya di Barat, Nasr juga akhirnya berkenalan dengan tulisan-tulisan tokoh-tokoh tradisional seperti René Guénon, Frithjof Schuon, dan Titus Burckhardt.⁹³ Sedangkan, dalam tradisi Timur, Nasr mengapresiasi tulisan-tulisan para tradisional seperti Suhrawardi, Mulla Sadra, dan Ibnu 'Arābi. Pada akhirnya, kedua kecenderungan khazanah pemikiran tradisional tersebut sangat mempengaruhi rancang bangun pemikiran Nasr dan membentuknya menjadi sosok tradisional yang luar biasa.⁹⁴

Mengkaji pemikiran atau gagasan-gagasan Nasr, pada akhirnya, akan terlihat jelas bagaimana sosok Nasr dalam arah pemikirannya sangat dipengaruhi oleh tradisi berpikir atau khazanah pemikiran filsafat perennial. Hal ini karena memang fokus Nasr, setelah mengalami titik balik pemikiran yang kecewa dengan matematika dan disiplin fisika, ia kemudian melimpahkan tenaga pikirannya untuk

⁹² Mohammad Subhi, dalam disertasi program doktoralnya, "Manusia Teomorfis dalam Antropologi Metafisik Seyyed Hossein Nasr" (Sekolah Tinggi Filsafat Driyakara, 2020), h. 6-9.

⁹³ Dwi Wahyuni, Syukri Al Fauzi Harlis Yurnalis, and Mhd Idris, "Filsafat Perennial dan Dialog Agama: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Al-Aqidah* Vol. 13, No. 1 (2021), h. 107.

⁹⁴ Widiyanto, "Reception of Seyyed Hossein Nasr's", h. 198.

mendalami hal-hal yang bersifat metafisis-primordial, atau yang dalam istilah khususnya adalah pemikiran yang bersifat “tradisionalis”. Persentuhannya dengan nama-nama seperti Giorgio de Santillana, Frithjof Schuon, Rene Guenon, A.K Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Martin Lings, Huston Smith, Louis Massignon, dan Henry Corbin adalah awal titik balik pemikiran Nasr, setelah mengalami ketidakpuasan jawaban yang diberikan oleh Bertrand Russell terkait “sifat dasar dari segala sesuatu” yang ternyata tidak ada di dalam disiplin matematika dan fisika.⁹⁵

Garis pemikiran yang dapat dilihat dalam sosok Nasr adalah bahwa ia selalu berbicara dan menulis secara khas dan memihak, yakni bersekutu dengan kebenaran nilai-nilai tradisional. Dengan kata lain, karya-karya Nasr tidak pernah bisa dikatakan netral, tetapi secara tak terelakkan didasarkan pada nilai-nilai tertentu. Oleh karenanya, ketika seseorang membaca tulisan-tulisannya, keyakinan akan tumbuh bahwa ia membela pandangan dunia tertentu, yang terkungkung dalam nilai-nilai dan kebenarannya.

Karya-karya Nasr terlihat secara tegas berupaya mengungkap fakta bahwa di antara target kritiknya adalah sekularisme, modernisme, rasionalisme, evolusionisme, materialisme, dan imperialisme. Dan ironisnya, menurut Nasr, sebagian umat Islam justru banyak mengadopsi ideologi tersebut dan malah membubuhinya dengan kata sifat “Islam”. Hal demikian akan dapat dipahami dengan lebih mudah jika kita mencoba menempatkannya dalam sistem pemikiran Nasr. Dia adalah pendukung Islam tradisional, dan baginya, “isme-isme” tawaran Barat semacam itu adalah asing dan bertentangan dengan tradisi Islam. Pada akhirnya, mungkin cara terbaik untuk memahami hal ini adalah dengan melihat bagaimana Nasr mencirikan posisi intelektualnya sendiri, sebagai seorang pengikut perennialis, dengan mengatakan:

“Jika saya harus meringkas apa yang saya sebut sebagai ‘posisi filosofis’ saya, saya akan mengatakan bahwa saya adalah seorang pengikut *philosophia perennis* dan juga universalis, *Sophia* yang abadi, yang selalu ada dan akan selalu ada dan dalam perspektifnya hanya ada satu Realitas yang dapat mengatakan ‘Aku’. *Sophia* ini didasarkan pada metafisika

⁹⁵ *Ibid*, h. 195.

universal dengan aplikasinya pada ranah kosmologi, psikologi, seni, dan lain-lain.”⁹⁶

1. Tentang Tuhan

Nasr dalam pemikiran filosofisnya mengenai Tuhan—sebagaimana dipahami Tuhan dalam jantung Islam—realitas Tuhan oleh Nasr digambarkan sebagai Yang Esa, Yang Mutlak, dan Tak Terbatas, Yang Baik dan Maha Penyayang, Yang Maha Esa sekaligus transenden dan imanen, lebih besar daripada yang dapat dibayangkan oleh pikiran manusia, namun demikian Ia berada dalam posisi sangat dekat, lebih dekat dari urat nadi manusia. Bagi Nasr, Tuhan itu berada di luar semua dualitas dan relasionalitas, juga berada di luar nomenklatur jenis kelamin dan semua kualitas yang membedakan makhluk satu sama lain dalam tatanan kehidupan dunia.⁹⁷

Selain itu, Dia sekaligus merupakan sumber dari segala keberadaan dan jenis kualitas kosmik dan manusia itu sendiri, serta Dia adalah Akhir yang kepada-Nyalah segala sesuatu kelak akan kembali. Nasr mengatakan secara filosofis,

*“God as Reality is at once absolute, infinite, and good or perfect. In Himself He is the Absolute which partakes of no relativity in Itself or in Its Essence. The Divine Essence cannot but be absolute and one. All other considerations must belong to the order of relativity, to a level below that of the Essence. To assert that God is one is to assert His absoluteness and to envisage Him in Himself, as such. The Divine Order partakes of relativity in the sense that there is a Divine Relativity or Multiplicity which is included in the Divine Order, but this relativity does not reach the abode of the Divine Essence. God in His Essence cannot but be one, cannot but be the Absolute. To speak of God as Reality is to speak of God as the Absolute.”*⁹⁸

⁹⁶ “If I were to summarize my so-called “philosophical position”, I would say that I am a follower of that philosophia perennis and also universalis, that eternal Sophia, which has always been and will always be and in whose perspective there is but one Reality which can say “I”. This Sophia is based on a universal metaphysics with its applications to the domain of cosmology, psychology, art, etc. (Nasr 1980, 119).” Lihat teks asli, *Ibid*, h. 200.

⁹⁷ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 43.

⁹⁸ “Tuhan sebagai Realitas sekaligus mutlak, tak terbatas, dan baik atau sempurna. Di dalam diri-Nya sendiri, Dia adalah Yang Mutlak yang tidak memiliki relativitas di dalam diri-Nya atau di dalam Esensi-Nya. Esensi Ilahi tidak bisa tidak mutlak dan satu. Semua pertimbangan lain harus berada dalam tatanan relativitas, pada tingkat di bawah Esensi. Menyatakan bahwa Tuhan itu satu berarti menyatakan kemutlakan-Nya dan membayangkan-Nya dalam diri-Nya sendiri. Tatanan Ilahi mengambil bagian dalam relativitas dalam arti bahwa ada Relativitas Ilahi atau Multiplisitas Ilahi

Tuhan sebagai Realitas adalah Yang Tak Terbatas, karenanya Ia harus dipahami secara metafisis, bukan matematis. Sebagai Realitas Tertinggi yang mengandung sumber dari semua kemungkinan kosmik dan pada kenyataannya semua kemungkinan seperti itu, bahkan terhadap sesuatu yang metakosmik, Tuhan tidak terbatas dalam arti bahwa tidak ada batasan yang dapat ditetapkan pada-Nya, tetapi juga dalam arti bahwa, sebagai Realitas Tertinggi, Dia mengandung semua kemungkinan. Artinya, secara metafisik, Dia adalah Segala Kemungkinan itu sendiri.

Tuhan adalah Supra Wujud, dan karena Tuhan itu adalah Yang Esa, Tak Terbatas dan Mutlak serta Maha Baik, maka Dia tidak mungkin tidak mencipta. Sebab, ketidakterbatasan-Nya justru menyiratkan bahwa Ia mengandung di dalam diri-Nya segala bentuk kemungkinan, bahkan termasuk kemungkinan untuk meniadakan diri-Nya sendiri, dimana kemungkinan tersebut justru haruslah direalisasikan dalam bentuk penciptaan. Sebagaimana yang dinyatakan St. Augustine, sudah menjadi sifat dasar yang baik untuk memberikan sesuatu kepada dirinya sendiri, dan Yang Mahabaik tidak dapat tidak memancarkan realitas yang itu akan membentuk dunia dan, pada kenyataannya, adalah wujud dunia itu sendiri.⁹⁹

Oleh karena realitas Tuhan adalah mewujudkan dalam penciptaan-Nya, lewat simbolisasi nama-nama Ilahi (*asmaul husna*), maka bagi Muslim, seluruh alam semesta ini dipahami sebagai sesuatu yang terdiri dari refleksi dalam berbagai kombinasi nama-nama Ilahi, dan kehidupan manusia pada dasarnya berjalan dan dijalani dalam tengah-tengah kutub dan ketegangan-ketegangan serta keharmonisan kualitas-kualitas kosmik dan dimensi-dimensi manusiawi yang itu tidak lain berasal dari nama-nama Ilahi tersebut.¹⁰⁰ Oleh karenanya, segala sesuatu di alam semesta ini, baik yang terlihat maupun yang tidak terlihat merupakan *theophany*

yang tercakup dalam Tatanan Ilahi, tetapi relativitas ini tidak mencapai tempat tinggal Dzat Ilahi. Tuhan dalam Esensi-Nya tidak bisa tidak menjadi satu, tidak bisa tidak menjadi Yang Absolut. Berbicara tentang Tuhan sebagai Realitas berarti berbicara tentang Tuhan sebagai Yang Absolut.” Lihat, *Ibid*, h. 157.

⁹⁹ *Ibid*, h. 47.

¹⁰⁰ *Ibid*, h. 44.

(manifestasi) dari Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi yang itu berasal atau diambil dari “perbendaharaan” Tuhan. Dengan demikian, Kebijakan Tuhan akan senantiasa meresap ke dalam alam semesta, dan umat Islam memahami kosmos adalah sebagai wahyu Primordial Tuhan. Oleh karenanya, sebagaimana Arkoun katakan, antara Tuhan dan alam semesta pada akhirnya membawa suatu konsep tentang kebijaksanaan hidup yang menjunjung tinggi hak asasi manusia.¹⁰¹

Segala sesuatu di alam semesta—dalam rangka merefleksikan Kebijakan Allah—adalah juga bermaksud memuliakan Dia, karena, seperti yang dikatakan Al-Qur’an, “Tidak ada sesuatu pun yang tidak hidup, kecuali bertasbih kepada-Nya” (Q.S 17:44). Kenyataannya, keberadaan makhluk-makhluk tidak lain adalah seruan mereka sendiri terhadap Nama-nama Allah, dan alam semesta itu sendiri tidak lain adalah konsekuensi dari penghembusan realitas-realitas dasar semua makhluk yang bersemayam di dalam Akal Ilahiah, atau *Nafas Yang Maha Pengasih (nafas al-Rahman)*. Melalui Nama-Nya *al-Rahman*, yang berarti Yang Maha Baik dan Maha Penyayang, makhluk-makhluk itu menjadi ada. Maka, sangat penting untuk dicatat dan dipahami bahwa sebagian besar isi Al-Qur’an sesungguhnya dikhususkan untuk kehidupan alam semesta, utamanya adalah manusia—yang pada tujuan utamanya memainkan peran integral dalam kehidupan tradisional Muslim.

Selain itu, tujuan terdalam dari sebuah penciptaan juga dijelaskan dalam Hadist Qudsi, “Aku adalah harta karun yang tersembunyi. Aku senang untuk dikenal. Oleh karena itu, Aku menciptakan makhluk supaya Aku dikenal.” Karena itu, tujuan penciptaan itu sendiri tidak lain merupakan bentuk kasih sayang Allah agar manusia mengenal diri-Nya yang diwujudkan melalui agen utama-Nya di bumi. Dengan kata lain, bagi manusia, dalam usahanya mengenal Allah adalah bermakna sebagai bentuk kesempurnaan tujuan dari penciptaan itu sendiri. Cinta dan kasih sayang Allah, dalam hal ini, menembus seluruh tatanan alam semesta. Jelasnya, Tuhan “sebagai harta karun yang tersembunyi”, merupakan simbol kebenaran bahwa segala sesuatu di alam semesta sejatinya berasal dari Realitas

¹⁰¹ Ashif Az Zafi, “Pendidikan Spiritual (Analisis Pemikiran Mohammed Arkoun)” *Jurnal Dinamika* Vol. 2, No. 2 (2020), h. 122.

Ilahi dan merupakan manifestasi dari Realitas Ilahi tersebut.¹⁰² Dalam al-Qur'an, dalam hal penciptaan, juga dikatakan, bahwa "Tuhan menambahkan pada ciptaan-Nya apa-apa yang Ia ingini" (QS. 35: 1).¹⁰³

Pada akhirnya, jika dikatakan alam semesta berasal dari Realitas Ilahi, dan merupakan manifestasi penciptaan Ilahi, maka semua hal yang ada di dalam semesta adalah perwujudan dari Wajah Tuhan (*wajh Allah*). Dalam berbagai dimensi, Al-Qur'an juga berbicara mengenai Wajah Tuhan. Disebutkan bahwa segala sesuatu akan musnah kecuali wajah-Nya yang hakiki, tetapi kemanapun manusia menghadapkan diri, di situlah juga wajah Tuhan akan nampak. Dalam pemikiran Iqbal, ini adalah tahap dimana Tuhan tidak lagi dianggap sebagai Keindahan Luar, tetapi sebagai Kemauan Abadi, yang karenanya Ia harus dicari dan dipahami, karena "keindahan" pada akhirnya hanyalah salah satu bagian dari sifat Tuhan di samping ke-Esa-an Tuhan itu sendiri. Maka, Tuhan harus dipahami sebagai asas ruhaniah tertinggi dari segala kehidupan (*The Ultimate Spiritual Basis of All Life*).¹⁰⁴

Namun, kebanyakan cendekiawan Muslim menafsirkan Wajah Tuhan dengan tidak mengacu pada aspek metakosmis dari Realitas Ilahi, yang itu dianggapnya tidak berpartisipasi dalam tindakan penciptaan, tetapi lebih pada aspek Nama dan Sifat-sifat Tuhan, atau kumpulan dari nama dan sifat Ilahi, yang bentuk teofaninya adalah kosmos, baik dalam bentuk mikrokosmos maupun makrokosmos. Tetapi tetap, pada dasarnya, segala sesuatu tatanan penciptaan adalah cerminan dari Wajah Ilahi itu sendiri. Lebih dari itu, Wajah yang Allah tujukan kepada makhluk-Nya, pada akhirnya adalah wajah yang makhluk tujukan kepada-Nya. Dan, wajah itu adalah realitas batin dari makhluk itu sendiri. Sehingga, tatkala Al-Qur'an menegaskan bahwa segala sesuatu akan binasa kecuali wajah-Nya, itu tidak hanya merujuk pada realitas eskatologis belaka, tetapi juga pada kebenaran metafisik

¹⁰² Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 44.

¹⁰³ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2013), h. 190.

¹⁰⁴ *Ibid*, h. 188.

bahwa segala sesuatu yang tampak sebagai sesuatu itu sendiri tidak ada. Karena, semuanya hanyalah pantulan dari Wajah-Nya.

Oleh karenanya, dalam kultur modernisme, dengan menghancurkan alam, manusia modern sesungguhnya telah “menodai” Wajah Tuhan, yang itu sengaja diarahkan kepada ciptaan-Nya. Dalam arti, bahwa manusia modern tidak secara kuasa mampu menghancurkan Wajah itu sendiri, karena manusia tidaklah mungkin punya kekuatan untuk benar-benar menghancurkannya. Manusia modern telah menghancurkan pantulan sakral-Nya pada tampakkan alam, dan bahkan di dalam dirinya sendiri. Jelasnya, wajah manusia yang dengan beraninya berpaling dari Tuhan menggambarkan kondisi hidup manusia dalam arti yang paling nestapa, dan penghancuran yang dilakukan terhadap pantulan Wajah Ilahi yang mewujud pada alam tidak hanya berarti sebagai bentuk penghancuran terhadap tatanan alam itu sendiri, tetapi juga penghancuran terhadap martabat diri manusia dalam arti yang paling esensial.¹⁰⁵

Tuhan adalah realitas dari segala jenis penciptaan itu sendiri. Dia adalah yang meliputi dimensi ruhaniah sekaligus lahiriah dalam tubuh alam semesta dan dalam diri para makhluk-Nya—terutama sekali manusia. Oleh karena itu, ketika manusia merusak segala wujud penciptaan, maka sesungguhnya ia sedang merusak realitas Ilahi (Tuhan) dalam artian yang sangat tidak manusiawi. Sebab, segala wujud penciptaan tidak lain adalah Wajah Tuhan itu sendiri. Sebagaimana yang dikatakan Nasr, bahwa,

*“The Countenance of God embraces a total reality, one aspect of which is man’s spiritual countenance and the other God’s countenance toward his creation and especially his vicegerent on earth, man.”*¹⁰⁶

¹⁰⁵ Seyyed Hossein Nasr, “God Is Absolute Reality and All Creation His Tajalli (Theophany),” in *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, 2017, h. 8.

¹⁰⁶ “Wajah Tuhan mencakup realitas total, satu aspek di antaranya adalah wajah rohani manusia dan aspek lainnya adalah wajah Tuhan terhadap ciptaan-Nya dan terutama khalifah-Nya di bumi, yaitu manusia.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 70.

2. Hakikat Manusia

Pernyataan atau renungan filosofis tentang siapa diri manusia, siapa sesungguhnya manusia itu, dan untuk apa serta demi tujuan apa manusia hidup (baca: dihidupkan) adalah jenis kontemplasi yang tak akan pernah usai untuk terus-menerus dilakukan. Meskipun di abad awal Yunani Kuno, termasuk juga dalam tradisi filosofis Timur, renungan semacam itu sudah banyak dilakukan, tetapi pada akhirnya, renungan-renungan tentang hakikat diri tetap senantiasa mesti terus dilakukan dengan momentum-momentum yang berbeda. Misalnya, di abad dewasa ini, pertanyaan ontologis-filosofis yang muncul pada akhirnya tidak lain adalah, siapa diri manusia, dan siapa manusia dalam ruang teknologi?

Oleh karena itulah, Nasr juga mengatakan, bahwa di mana pun kita (baca: manusia) berada dan kapan pun kita hidup, kita tidak dapat menghindari pertanyaan-pertanyaan dasar seperti siapa kita, dari mana kita berasal, apa yang kita lakukan di sini, dan ke mana kita akan pergi. Karena dalam kehidupan setiap orang, terutama saat masih muda, pertanyaan-pertanyaan dasar ini akan selalu muncul dalam pikiran, baik secara sengaja maupun dengan paksaan, dan itu menuntut jawaban dari kita.¹⁰⁷ Hal ini terjadi karena manusia pada dasarnya merupakan sosok yang sering mengalami kelupaan, atau dalam istilah Muthahhari, “derita kerinduan” akan bentuk sejati dari jati dirinya.¹⁰⁸ Sehingga ia senantiasa ingin melakukan pencarian akan jati dirinya.

Renungan semacam itu sesungguhnya adalah bentuk pencarian diri manusia secara eksistensial, sekaligus juga dalam artian substansial. Ini adalah kecenderungan manusia demi sebuah tujuan keselamatan, yang hanya bisa didupatkannya tatkala ia berhasil mengenali dirinya itu siapa.¹⁰⁹ Tentu, mendapatkan jawaban memuaskan dari pernyataan semacam itu bukanlah sesuatu

¹⁰⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision of Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperCollins, 2007), h. 4.

¹⁰⁸ Murtadha Muthahhari, *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis Atas Berbagai Pandangan Filosofis*, terj. Abdullah Hamid Ba'abud (Jakarta: Sadra Press, 2012), h. 67.

¹⁰⁹ Zubaidillah, “Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 2 (2020), h. 2.

yang gampang. Banyak pada akhirnya dari mereka yang mengalami kekecewaan akan jawaban tersebut—yang itu diberikan oleh orang lain. Hal semacam itulah yang kemudian mendorong mereka untuk berusaha menemukan jawabannya sendiri, melalui renungan-renungan *gnosis*-nya, mencobanya dengan seluruh keberadaan mereka untuk menyelidiki makna batin dari kehadiran agama dan arti sejati sebuah kebijaksanaan. Dalam konteks demikian, mereka akan terus berusaha hingga mencapai tujuannya dan menerima jawaban yang memberikan kepastian serta dapat menghilangkan keraguan yang mengganggu aktivitas pikiran dan ruhaninya.¹¹⁰

Sebenarnya, memahami hakikat keberadaan manusia, termasuk diri manusia itu sendiri, adalah juga dalam rangka memahami hakikat keberadaan Tuhan. Sebab, manusia adalah makhluk teomorfis. Makhluk yang di dalam dirinya terdapat “diri” Tuhan, atau “ruh” Tuhan. Dalam sebuah hadis dikatakan, bahwa “Tuhan menciptakan manusia menurut bentuk-Nya”. Tetapi, bukan dalam arti sebuah gambar fisik, melainkan lebih sebagai sebuah refleksi dari Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan.¹¹¹ Itu juga satu makna dengan yang dikatakan dalam Al-Qur’an, ketika sudah sempurna penciptaan (diri dan bentuk manusia), maka Allah kemudian meniupkan (mengalirkan) ruh-Nya (ruh Allah), sehingga manusia menjadi hidup (QS. 35 72).

Nasr mengatakan, untuk menjawab pertanyaan tentang hakikat dirinya, manusia, pada dasarnya, dapat menjawab bahwa entitas manusia sesungguhnya adalah pola dasar laten yang tertanam dalam Realitas Ilahi, yang merupakan akar utama dari setiap “aku”. Dan, melalui pola dasar yang telah dieksistensikan oleh Tuhan. Artinya, manusia memiliki eksistensi di semua alam keberadaan, mulai dari segi spiritual hingga fisik, secara mikrokosmos dan makrokosmos. Manusia memang sengaja dilemparkan ke kehidupan dunia untuk menyadari siapa dirinya.

¹¹⁰ Nasr, *The Garden of Truth*, h. 4.

¹¹¹ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 51.

Dimana setelah menemukan jawaban akan hakiki dari realitas tersebut, ia akan hidup sesuai dengan realitasnya tersebut selama berada di bumi.¹¹²

Oleh karena itu, Nasr mengatakan bahwa manusia adalah makhluk yang mencerminkan Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan serta seluruh alam semesta dalam bentuknya yang lebih kecil (mikrokosmos). Bagi Nasr, ini adalah gambaran manusia yang ditugasi untuk mengemban amanah Tuhan sebagai wakil-Nya (*khalifah*) di muka bumi, dan menjadi jembatan penghubung antara Langit dan Bumi. Gambaran inilah yang disebut dengan manusia sempurna (*Insan Kamil*).¹¹³ Tak heran apabila manusia memiliki derajat lebih tinggi dan sempurna dibandingkan makhluk-makhluk Tuhan lainnya. Karena terjadi perpaduan yang istimewa dalam diri manusia antara akal, hati, jasad, nafsu dan wahyu, yang di sisi lain, memang Allah ciptakan menurut Nama dan Sifat-Nya.¹¹⁴

Seperti juga yang dikatakan Iqbal, *Insan Kamil* sendiri adalah insan yang menjadi cermin atau refleksi dari sifat-sifat Tuhan, yang oleh karenanya ia merupakan makhluk istimewa yang secara istimewa diberikan mandat sebagai khalifah atau wakil Tuhan di muka bumi. Betapapun manusia dengan segala kelemahannya—demikian menurut Iqbal—ia masih tetap memiliki derajat yang lebih tinggi daripada alam, bahkan dari para malaikat, karena ia membawa amanat besar dalam dirinya, yang menurut Al-Qur'an, langit, bumi, dan gunung-gunung keberatan bahkan tidak mau untuk menerima amanat tersebut.¹¹⁵ Demikianlah, dalam entitasnya yang paling dalam, manusia adalah tenaga kreatif yang senantiasa dapat bergerak maju, dan bisa bangkit dari suatu keadaan ke keadaan yang lain.¹¹⁶

Menurut Nasr sendiri, konsepsi Islam tentang manusia memang telah dirangkum dalam doktrin *Insan Kamil*, Manusia Universal atau Manusia

¹¹² Nasr, *The Garden of Truth*, h. 11-12.

¹¹³ Zubaidillah, "Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr", h. 4-5.

¹¹⁴ M. Mahdi Alatas, "Spiritualitas dan Modernitas menurut Pemikiran Seyyed Hossein Nasr (Studi atas Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern)," *Jurnal Akrab Juara* Vol. 5, No. 2 (2020), h. 153.

¹¹⁵ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, dkk. (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), h. 112.

¹¹⁶ Nasution, *Filsafat Islam*, h. 205.

Sempurna—sebagai sebuah doktrin yang esensi dan manifestasinya dapat ditemukan dalam diri Nabi Islam (Muhammad bin Abdullah) dan yang eksposisi serta formulasi doktrinnya diserahkan kepada para arif dan orang-orang suci di kemudian hari, misalnya seperti di dalam sosok Ibn ‘Arabi dan Jalaluddin Rumi. Pada kenyataannya, *gnosis* Islam (*al-irfan*) hampir selalu berkisar pada dua sumbu kesatuan (*al-tauhid*), yang berhubungan dengan Tuhan dan Nama-nama serta Sifat-sifat-Nya, juga yang berhubungan dengan manusia dan alam semesta. Dalam arti, bahwa yang pertama berkaitan dengan Asal dan Sumber penciptaan, dan yang kedua berkaitan dengan manifestasi dan kembalinya segala sesuatu kepada Sumbernya.¹¹⁷

Bagi Nasr, manusia merupakan makhluk yang berada dalam antara ciptaan spiritual dan material. Oleh karenanya, ia memiliki sifat dari keduanya. Inilah hakikat manusia. Dalam diri manusia—mengandung seluruh unsur ciptaan dalam arti yang sifatnya esensial—bukan sekadar yang bersifat material dan substansial. Manusia merupakan makhluk yang berada di tengah-tengah antara ekstrem spiritual dan ekstrem korporeal. Sebuah persatuan unik antara jiwa dan badan. Manusia, pada hakikatnya, diciptakan menurut gambar Tuhan—tetapi juga diberikan kehendak menurut hasratnya sendiri. Oleh karenanya, di satu sisi, manusia merupakan pancaran dunia spiritual, sedang di sisi lain, manusia adalah juga pancaran dunia binatang. Sehingga, perihal nasib manusia tak bisa dipisahkan dari dunia alam dan dunia spiritual.¹¹⁸

Manusia sebagai makhluk spiritual, meskipun secara lahiriah didominasi oleh alam, tetapi secara batiniah entitasnya mampu menguasai segala sesuatu, terutama ketika ia telah menaklukkan sifat batinnya sendiri.¹¹⁹ Yakni, sifat-sifat yang tidak mencerminkan sifat-sifat Tuhan. Manusia, dalam konteks demikian, adalah manusia yang menganggap bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta, termasuk ilmu pengetahuan dan diri manusia sendiri adalah bersumber dari Yang

¹¹⁷ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 65.

¹¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: IRCiSoD, 2021), h. 167-168.

¹¹⁹ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 65-66.

Satu. Khazanah demikian merupakan gagasan sufistik mengenai konsep tauhid, bahwa segala yang ada di alam semesta ini adalah bentuk penampakan Tuhan (*sees God everywhere*).¹²⁰ Oleh karenanya, sebagai manusia spiritual yang telah mengalahkan sifat nafsunya, yang merupakan cerminan dari Manusia Universal dan menjadi realisasi serta perwujudan dari Realitas Absolut adalah sebuah kutub ke arah mana alam semesta itu sendiri tertarik dan bermuara.¹²¹

Sebagai makhluk spiritual, konsepsi tentang diri Manusia Universal, Manusia Sempurna atau *Insan Kamil*, tentu tak bisa dilepaskan dari kenyataan bahwa manusia adalah *Abdullah* (hamba Allah). Karena hanya dengan memahami itu, manusia akan mampu memahami diri dan posisinya. Sebagaimana yang dikatakan oleh Nasr, berikut:

*“To understand fully the reality of being human, we must also understand fully this aspect of our nature as God's servants, to use the language of the Islamic tradition. Our ego must realize its full servanthood, which the Sufis call ubudiyah, before the Lord, and we must realize that as servants we can never become the Lord.”*¹²²

Ini menjelaskan sekaligus bahwa akar pemahaman tentang “aku manusia”, pada kenyataannya tidak hanya terbenam dalam Esensi Ilahi atau “Aku” sebagai Yang Sejati, yang pada akhirnya itu merupakan satu-satunya Esensi, sedangkan yang lainnya adalah Pengungkapan Diri dan manifestasi-Nya. Akan tetapi, manusia juga memiliki ciri sebagai bentuk otentik dari diri kemahlukannya dan sebagai sebuah pribadi yang diciptakan oleh Tuhan—pada tingkat dan levelnya sendiri. Dengan kata lain, manusia pada dasarnya juga diberikan suatu *privilege* sebuah kehendak yang dengannya ia dapat berbuat sesuatu, misalnya dengan telah diberikannya potensi akal dan kreasi (baca: nafsu) yang menjadi unsur diri atau jiwa manusia. Ini sejalan sebagaimana jawaban yang diberikan oleh para Sufi untuk

¹²⁰ Zubaidillah, “Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr”, h. 9.

¹²¹ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 166.

¹²² “Untuk memahami sepenuhnya realitas menjadi manusia, kita juga harus memahami sepenuhnya aspek sifat kita sebagai hamba Tuhan, menggunakan bahasa tradisi Islam. Ego kita harus menyadari kehambaan penuhnya, yang oleh para Sufi disebut ‘ubudiyah, di hadapan Tuhan, dan kita harus menyadari bahwa sebagai hamba, kita tidak akan pernah menjadi Tuhan.” Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, h. 12.

pertanyaan tentang sifat manusia, sebagai makhluk *anthropos* (laki-laki dan perempuan), merupakan makhluk yang sengaja diciptakan untuk dapat disapa oleh Tuhan itu sendiri dan untuk mendekatkan diri kepada-Nya, baik secara sadar dan dengan kehendak bebasnya.¹²³

Nasr juga mengatakan, bahwa menjadi manusia seutuhnya (baca: Manusia Universal, *Insan Kamil*) berarti menyadari penghambaan kepada Tuhan dan selalu menyadari determinasi makna ketuhanan dalam waktu apapun, juga di dunia mana pun dirinya berada.¹²⁴ Artinya, kesadaran sebagai hamba, dan menjadikannya sebagai penggerak utama segala tindakan dan pilihan keputusan merupakan ciri dari utuhnya kesempurnaan hidup manusia itu sendiri. Dalam kesadaran ini, melakukan peribadatan, dalam artian tertentu, menjadi syarat wajib dari keberadaan manusia. Ibadah adalah alasan utama diciptakannya manusia oleh Tuhan. Bagi para sufi, tentu, ibadah tidak dimaknai semata-mata sebatas hanya menjadi salah satu aktivitas ritualistik manusia sebagai makhluk Tuhan, melainkan sebuah aktivitas yang justru berupaya untuk mendefinisikan kondisi penghambaan (*'ubudiyyah*) dalam artian yang paling substansial-sejati. Dengan, misalnya, menjadikan kesadaran kehambaan sebagai motor penggerak tindakan hidup, dan oleh karenanya ia akan menjadi “manusia” dalam arti yang sebenarnya.¹²⁵

Mengenal dan memahami Tuhan sesungguhnya adalah tujuan dari penciptaan itu sendiri. Oleh karena itu, Nasr mengatakan bahwa alasan utama dari ciptakannya manusia sekaligus tujuan keberadaannya—seperti yang telah disebutkan—adalah untuk menyembah (baca: mengenal) Tuhan dan mencari pertolongan-Nya dalam arti sebagai sebuah upaya mewujudkan ketergantungan (kerinduan) diri manusia sepenuhnya pada Realitas Ilahi.¹²⁶ Dan, inilah yang menjadi ciri khusus kesempurnaan diri manusia, yakni ketika dirinya menyadari sepenuhnya maksud sebuah penciptaan dan Tuhan itu sendiri. Nasr mengatakan demikian,

¹²³ *Ibid*, h. 17.

¹²⁴ *Ibid*.

¹²⁵ *Ibid*, h. 18.

¹²⁶ *Ibid*, h. 18.

“The Universal Man ... is then the sum of all degrees of existence, a total mirror before the Divine Presence and at the same time the supreme archetype of creation. It is the prototype of man, the reality that man carries potentially within himself and can always realize if there is aspiration, persistence, and of course divine succor. It is enough for man to realize the total possibility of his own existence, to become fully conscious of himself, to gain that treasure of true felicity and peace which he seeks outwardly here and there but never seems to find.”¹²⁷

3. *Scientia Sacra*

Apa yang kita sebut sebagai *scientia sacra*, dalam pemikiran Nasr, tidak lain sesungguhnya adalah metafisika itu sendiri. Istilah metafisika dalam konteks ini, haruslah dipahami dengan benar sebagai ilmu pengetahuan tertinggi tentang Yang Nyata. Meski demikian, istilah tersebut memiliki konotasi yang tidak menguntungkan karena, *pertama*, awalan ‘meta’ memang menyiratkan transendensi, bukan imanensi, dan juga berkonotasi sebagai bentuk pengetahuan atau ilmu setelah fisika. Sedangkan metafisika sendiri, dipahami lebih sebagai merupakan ilmu atau khazanah kebijaksanaan utama dan mendasar yang sudah ada sebelumnya dan mengandung prinsip-prinsip dari semua ilmu. *Kedua*, kebiasaan menganggap metafisika di Barat sebagai cabang filsafat, bahkan dalam aliran-aliran filsafat yang memiliki dimensi metafisika, telah berperan penting dalam mereduksi signifikansi metafisika menjadi sekadar aktivitas mental dan bukannya melihatnya sebagai ilmu suci yang berkaitan dengan sifat Realitas dan dihubungkan dengan metode-metode untuk merealisasikan pengetahuan ini sebagai sebuah ilmu yang merangkul seluruh keberadaan manusia.¹²⁸

Dalam bahasa-bahasa Timur, istilah-istilah seperti *prajna*, *jnana*, *ma’rifah*, atau *hikmah* berkonotasi dengan ilmu pengetahuan tertinggi tentang Yang Nyata,

¹²⁷ “Manusia Universal ... adalah jumlah dari semua derajat keberadaan, cermin total di hadapan Hadirat Ilahi dan pada saat yang sama merupakan pola dasar tertinggi dari penciptaan. Ini adalah prototipe manusia, realitas yang secara potensial dibawa manusia dalam dirinya sendiri dan selalu dapat disadari jika ada aspirasi, ketekunan, dan tentu saja pertolongan Ilahi. Cukuplah bagi manusia untuk menyadari kemungkinan total keberadaannya sendiri, untuk menjadi sepenuhnya sadar akan dirinya sendiri, untuk mendapatkan harta karun berupa kebahagiaan dan kedamaian sejati yang ia cari di sana-sini, tetapi tampaknya tidak pernah ditemukan.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 66.

¹²⁸ *Ibid*, h. 132.

tanpa harus direduksi menjadi sebuah cabang dari bentuk pengetahuan lain yang dikenal sebagai filosofi atau padanannya. Dalam pengertian tradisional, *jnana* atau *ma'rifah* inilah yang dimaksud sebagai metafisika, atau “ilmu pengetahuan tentang Yang Nyata”, yang dalam tema besar pemikiran Nasr diistilahkan sebagai *scientia sacra*. Adapun pengertian dari *scientia sacra* sendiri adalah pengetahuan suci yang berada di jantung setiap wahyu dan merupakan pusat dari lingkaran yang meliputi dan mendefinisikan tradisi, dalam artian khususnya.¹²⁹

Tentu, tatkala memahaminya, pertanyaan pertama yang muncul adalah “bagaimana sebuah pencapaian pengetahuan semacam itu mungkin untuk terjadi?” Jawaban dari tradisi adalah bahwa sumber dari pengetahuan ini adalah wahyu dan intelek—atau intuisi intelektual—yang melibatkan terjadinya iluminasi (baca: pencerahan) hati dan pikiran manusia atau sebuah kehadiran dalam dirinya akan pengetahuan yang bersifat langsung. Ini adalah sejenis *sapience* yang dalam tradisi Islam disebut sebagai “pengetahuan kehadiran” (*al-ilm al-hudluri*). Artinya, ini menunjukkan bahwa manusia dimungkinkan untuk mampu mengetahui sesuatu hal, dan pengetahuan ini berhubungan dengan beberapa aspek dari realitas yang ada.¹³⁰

Pada kenyataannya, yang dimaksud sebagai suatu pengetahuan adalah pengetahuan tentang Realitas Absolut, sebuah jenis pengetahuan yang mengandung karunia ajaib dalam rangka mengetahui apa yang ada dan semua yang menjadi bagian dari keberadaan. Dalam pengertian ini, *scientia sacra* bukanlah buah dari kecerdasan manusia yang berspekulasi atau bernalar tentang isi sebuah ilham atau pengalaman spiritual yang tidak bersifat intelektual. Sebab, apa yang diterima melalui ilham itu sendiri sudah bersifat intelektual. Dan, itulah yang disebut dengan pengetahuan suci (*scientia sacra*).

Pengetahuan yang terkandung dalam pengalaman semacam itu muncul dari sumber pengalaman ini, yaitu Akal, sumber dari semua *sapiense* dan pemberi semua pengetahuan utama. Akal, yang juga memodifikasi penerimanya (baca:

¹²⁹ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 130.

¹³⁰ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 131.

manusia) yang oleh para Skolastik disebut sebagai intelek potensial. Di sinilah, perbedaan khazanah Abad Pertengahan terhadap pengertian mengenai ‘inteleg aktif’ dan ‘pasif’ atau ‘inteleg potensial’ berfungsi dan memiliki posisi untuk menjelaskan sifat dari proses iluminasi pikiran sekaligus sebagai tindakan guna menghilangkan kesalahan dalam melihat konten *sapiensial* dan intelektual dari pengalaman spiritual sebagai hasil dari pikiran manusia yang bermeditasi atau bernalar tentang isi dari pengalaman-pengalaman semacam itu. Sedangkan, pengalaman spiritual pada tingkat tertinggi itu sendiri merupakan sesuatu yang sudah bersifat intelektual dan *sapiensial*.¹³¹

Sumber untuk *scientia sacra* sendiri diturunkan pada diri manusia dari dan untuk pusat akar kecerdasan manusia, yang memberikan pemahaman bahwa “pengetahuan tentang Substansi adalah substansi pengetahuan itu sendiri”. Artinya, pengetahuan tentang Awal dan Sumber adalah Awal sekaligus Sumber dari pengetahuan itu sendiri.¹³² Maka, ia yang dapat mengetahui Awal atau sumber dari pengetahuan, adalah ia yang telah mencapai substansi dari pengetahuan. Kembali ke awal, bahwa *scientia sacra* yang dimaksud Nasr sesungguhnya adalah metafisika dalam artian yang sesungguhnya. Nasr mengatakan terkait metafisika, sebagaimana demikian,

*“If one were to ask what is metaphysics, the primary answer would be the science of the Real or, more specifically, the knowledge by means of which man is able to distinguish between the Real and the illusory and to know things in their essence or as they are, which means ultimately to know them in divinis.”*¹³³

Artinya, pengetahuan tentang Prinsip yang sekaligus merupakan Realitas Absolut dan Tak Terbatas, sesungguhnya adalah jantung dari metafisika itu sendiri. Sementara perbedaan antara tingkat keberadaan universal dan kosmik, termasuk

¹³¹ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 130-131.

¹³² *Ibid*, h. 131.

¹³³ “Jika seseorang bertanya apa itu metafisika, jawaban utamanya adalah ilmu pengetahuan tentang Yang Nyata atau, lebih khusus lagi, pengetahuan yang dengannya manusia dapat membedakan antara Yang Nyata dan ilusi dan untuk mengetahui hal-hal dalam esensi mereka atau apa adanya, yang pada akhirnya berarti untuk mengetahuinya secara divinis (bersifat ketuhanan).” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 133.

makrokosmos dan mikrokosmos, adalah bagaikan anggota tubuhnya. Dalam arti ini, metafisika tidak hanya menyangkut Prinsip dalam dirinya sendiri dan dalam manifestasinya, tetapi juga terkait prinsip-prinsip dari berbagai ilmu pengetahuan tentang tatanan kosmologis. Di jantung ilmu-ilmu tradisional tentang kosmos, serta antropologi tradisional, psikologi, dan estetika, juga berdiri *scientia sacra* yang berisi prinsip-prinsip ilmu-ilmu ini, yang berkaitan dengan pengetahuan tentang Prinsip. Oleh karenanya, ia disebut sebagai pengetahuan suci dan pengetahuan tentang yang sakral *par excellence*, karena yang Sakral tidak lain adalah Prinsip itu sendiri.¹³⁴

Di sinilah, titik temu antara *scientia sacra*, pengetahuan metafisika, dan sesuatu yang disebut sebagai Prinsip atau Realitas Absolut atau Realitas Yang Tak Terbatas. Nasr sendiri menjelaskan terkait apa itu yang disebut Prinsip, demikian,

*“The Principle is Reality in contrast to all that appears as real but which is not reality in the ultimate sense. The Principle is the Absolute compared to which all is relative. It is Infinite while all else is finite. The Principle is One and Unique while manifestation is multiplicity. It is the Supreme Substance compared to which all else is accident. It is the Essence to which all things are juxtaposed as form. It is at once Beyond-Being and Being while the order of multiplicity is comprised of existents. It alone is while all else becomes, for It alone is eternal in the ultimate sense, while all that is externalized partakes of change. It is the Origin but also the End, the alpha and the omega. It is Emptiness if the world is envisaged as fullness and Fullness if the relative is perceived in the light of its ontological poverty and essential nothingness.”*¹³⁵

Dimana itu semua sesungguhnya adalah cara-cara untuk berbicara mengenai Realitas Tertinggi yang dapat diketahui, tetapi tidak oleh pikiran kaku manusia. Ia

¹³⁴ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 133.

¹³⁵ “Prinsip adalah Realitas yang berbeda dengan semua yang tampak nyata tetapi bukan realitas dalam arti sebenarnya. Prinsip adalah Mutlak dibandingkan dengan semua yang relatif. Prinsip itu Tak Terbatas sementara yang lainnya terbatas. Prinsipnya adalah Satu dan Unik sementara manifestasi adalah keragaman. Prinsip adalah Zat Tertinggi yang dibandingkan dengan segala sesuatu yang lain adalah kebetulan. Ia adalah Esensi yang disandingkan dengan segala sesuatu sebagai bentuk. Ia sekaligus Melampaui Wujud dan Wujud sementara tatanan multiplisitas terdiri dari wujud-wujud. Ia sendiri adalah sementara semua yang lain menjadi, karena Ia sendiri kekal dalam arti yang paling utama, sementara semua yang tereksternalisasi mengambil bagian dari perubahan. Ia adalah Asal mula sekaligus Akhir, alfa dan omega. Ia adalah Kekosongan jika dunia dibayangkan sebagai kepenuhan dan Kepenuhan jika yang relatif dipahami dalam terang kemiskinan ontologis dan ketiadaan esensial.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 134.

(Realitas Tertinggi) hanya dapat diketahui melalui matahari Diri Ilahi yang berada di pusat jiwa manusia. Akan tetapi, semua cara yang menggambarkan atau merujuk kepada Prinsip ini memiliki makna dan berposisi sebagai titik-titik rujukan dan dukungan bagi pengetahuan tentang Yang Nyata, yang dalam aspek tertentu, memungkinkan untuk terealisasi dan selalu berakhir pada Yang Tak Terungkap dan berakhir dalam keheningan yang merupakan “pantulan” atau “bayangan” dari aspek yang tak termanifestasikan dari Prinsip tersebut di atas alam perwujudan.

Dari sudut pandang kesatuan tersebut, Prinsip atau Sumber dipandang tidak hanya sebagai yang Batin, tetapi juga yang Lahir. Tidak hanya yang Esa, tetapi juga wujud dari realitas yang merupakan refleksi dari yang Esa. Di menara gunung pengetahuan unitif tidaklah ada yang tinggal, kecuali Yang Satu. Artinya, diskriminasi atau pembedaan antara Yang Nyata dan yang tidak nyata akan berakhir pada kesadaran akan sifat nondual dari Yang Nyata. Sebuah kesadaran yang merupakan inti dari *gnosis* (baca: pencerahan) dan yang mewakili pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya sendiri, bukan pengetahuan tentang manusianya. Ini adalah sebuah kesadaran yang merupakan tujuan dari jalan pengetahuan suci dan esensi dari yang diistilahkan sebagai *scientia sacra*.¹³⁶

Scientia sacra memiliki kecenderungan atau fokus melihat aspek-aspek keberadaan kosmik atau alam semesta kehidupan sebagai refleksi pada bidang atau beberapa bidang manifestasi dari Hipostasis¹³⁷ Tertinggi Kemutlakan, Ketakterbatasan, dan Kebaikan yang menjadi ciri dari Yang Nyata.¹³⁸ Oleh karena itu, *scientia sacra* adalah pengetahuan yang mengarah pada Yang Prinsip, sebagai sesuatu Yang Suci dan Tinggi. Dimana pengetahuan ini tidak mungkin bisa tercapai tanpa adanya inteleksi dan pemanfaatan yang tepat dari intelegensi dalam diri manusia itu sendiri. Dalam arti ini, akal yang dipisahkan dari keterhubungannya

¹³⁶ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 134.

¹³⁷ Hipostasis (bahasa Yunani: ὑπόστασις, *hypostasis*) berarti keadaan yang mendasari atau substansi yang mendasari, dan merupakan realitas fundamental yang menunjang segala sesuatu. Dalam Neoplatonisme, hipostasis jiwa, intelek (*nous*), dan Yang Esa dikemukakan oleh Plotinus. Penjelasan diambil dari, Wikipedia.org, *hypostasis* (filsafat dan agama).

¹³⁸ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 136.

dengan wahyu yang bersifat *divinis*¹³⁹ tidaklah mampu untuk mencapai pengetahuan ini.

Hal ini karena meskipun intelek itu memancar dalam diri manusia, tetapi Ia (Prinsip, Realitas Absolut) terlampau jauh dalam gerak sifat primordialnya, sehingga dalam rangka untuk mencapainya dibutuhkan wahyu yang dapat mengaktualisasikan intelek dalam diri manusia dan menyediakan fungsinya secara tepat.¹⁴⁰ Pada titik inilah, wahyu dengan “hati” sebagai instrumennya—dalam artian khususnya—memiliki peran penting untuk membimbing manusia supaya berhasil mencapai pengetahuan suci, sebagaimana yang dikatakan Nasr,

*“Scientia sacra envisages intelligence in its rapport not only with revelation in an external sense but also with the source of inner revelation which is the center of man, namely the heart.”*¹⁴¹

C. Urgensi Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr dalam Wacana Post-Spiritualitas: Sebuah Upaya Kontemplatif-Sufistik

Sebagaimana yang sudah disinggung di awal terkait apa yang dimaksud Filsafat Perennial dan tujuan yang dikehendaki dalam disiplin pemahaman Filsafat Perennial tidak lain adalah demi memahami bahkan mencapai sebuah pengetahuan Yang Suci, meraih hal-hal Primordial, Yang Sejati, Yang Absolut, dan Tak Terbatas. Filsafat Perennial menggiring pemahaman pada manusia akan hal-hal yang bersifat hakiki, esensial, spiritual, dan Ilahiah. Suatu dimensi dalam konteks transendental dan sakral. Tentu, dalam mekanismenya, Filsafat Perennial tidaklah hendak meremehkan bahkan menghilangkan wujud-wujud profan-material dan imanen, tetapi sebaliknya, yang profan, yang imanen dan yang material dalam kehidupan dunia mesti dicari titik sambungannya dengan yang sakral dan yang transendental-Ilahiah, bukan malah sebaliknya.

¹³⁹ Sesuatu yang bersifat ketuhanan (Ilahiah).

¹⁴⁰ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 148.

¹⁴¹ “Scientia sacra membayangkan (menempatkan) kecerdasan dalam hubungannya tidak hanya dengan wahyu dalam arti eksternal, tetapi juga dengan sumber wahyu batin yang merupakan pusat diri manusia, yaitu hati.” Lihat, *Ibid*, h. 150.

Sebab, dalam Filsafat Perennial, meyakini bahwa segala hal, segala wujud, segala bentuk dan sejenisnya, pada dasarnya adalah cerminan atau refleksi dari sesuatu yang disebut sebagai, Prinsip (baca kembali sub-bab tentang *Scientia Sacra*). Oleh karenanya, segala hal, segala wujud realitas yang nampak dan ada di dunia ini sejatinya memiliki keterhubungan dengan sesuatu yang disebut Prinsip tersebut. Melepaskan tali keterhubungan segala wujud dengan Prinsip itu sendiri, atau hanya sekadar membuat pola keterhubungan tersebut menjadi kontradiktif adalah suatu kebodohan spiritual. Mengapa demikian? Sebagaimana yang dikatakan oleh Nasr tentang manusia modern, yang dalam tendensi pemikiran dan tindakannya menunjukkan pemberontakan terhadap Prinsip itu sendiri—dalam arti ini menolak entitas Tuhan dan peran-Nya—maka sesungguhnya ia sedang melemparkan dirinya sendiri ke pinggiran pusat eksistensi dari hakikat dirinya sendiri sebagai makhluk Ilahiah. Akhirnya, yang terjadi selanjutnya, ia mengalami derita kelupaan akan siapa dirinya. Dengan kata lain, ia mengalami suatu kehampaan spiritual yang akhirnya membuat dirinya sangat rapuh secara kejiwaan.¹⁴²

Kehampaan spiritual inilah yang sebenarnya sangat mengkhawatirkan dalam konteks kehidupan modern, juga kehidupan pasca-modern (baca: posmodern, kontemporer) dimana tantangan yang muncul di kehidupan milenium saat ini, adalah tentang nihilisme¹⁴³, relativisme¹⁴⁴, sofistri¹⁴⁵ termasuk dalam hal ini *Post-Truth*¹⁴⁶, telah membawa pikiran hidup manusia mengalami derita kebingungan, bahkan kehilangan sebuah nilai pegangan hidup yang spirit. Inilah yang sesungguhnya terjadi, di abad milenium ketiga dengan temuan teknologi canggihnya justru membuat manusia semakin tidak terpuaskan secara spiritual.

¹⁴² Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, h. 4.

¹⁴³ Nihilisme: suatu pandangan (filosofi), paham filsafat atau aliran berpikir yang menolak aspek fundamental (sekaligus aspek-aspek umum) dari eksistensi manusia, misalnya terkait pengetahuan, kebenaran objektif, nilai, moralitas, bahkan tentang makna hidup.

¹⁴⁴ Relativisme: pandangan filsafat (cara pandang berpikir) yang tidak mengakui adanya nilai atau narasi absolut dalam sebuah wacana ilmu pengetahuan maupun kebenaran.

¹⁴⁵ Sofistri: sebuah penalaran yang dibuat seolah-olah logis (masuk akal), padahal sesungguhnya keliru (salah).

¹⁴⁶ Post-Truth: suatu era dimana segala jenis kebohongan dikemas dalam kotak-kotak kebenaran, dan kebanyakan manusia menyangka itu adalah kebenaran, padahal sesungguhnya tidak.

Malahan, fenomena Post-Spiritualitas muncul sebagai akibat dari adanya kultur kehidupan warisan modernitas yang melahirkan sebuah cara hidup yang sangat konsumtif secara materiil.

Sebagaimana yang sudah dipaparkan sebelumnya mengenai Post-Spiritualitas, dalam problemnya yang sungguh dramatis, adalah ketika budaya citra atau budaya simulasi menjadi dominan, bahkan menjadi ciri khas kehidupan kontemporer. Ihwal spiritualitas sebagai sesuatu yang sakral dan transenden dipaksa untuk digiring ke dalam ruang-ruang imanen, dimana ia dipaksa pula untuk tampil (baca: ditampilkan) dalam wujud tanda-tanda (*signs of spirituality*) dan citraan (*image of spirituality*) yang sesungguhnya sama sekali tidak merefleksikan esensi spiritualitas, tetapi sebaliknya, spiritualitas justru terdistorsi dan terdeviasi ke dalam realitas tanda dan citra itu sendiri. Dalam arti ini, spiritualitas tidak lagi memiliki nilai dan makna yang sakral.¹⁴⁷

Tentulah hal demikian bertentangan dengan apa yang diinginkan dan menjadi tujuan dari diskursus khazanah Filsafat Perennial, dan melihat fenomena Post-Spiritualitas dengan definisinya yang demikian itu, adalah sesuatu yang oleh Filsafat Perennial mesti diberikan resolusi spiritualnya. Memakai bahasa Nasr, bahwa dalam konteks demikian, manusia haruslah kembali kepada khazanah filosofis (baca: “tradisi”), yang itu merupakan entitas primordial dari kehidupan manusia yang mesti dilakukan reaktualisasi dan reinterpretasi barunya. Misalnya memakai istilah tasawuf atau tradisi sufistik dalam Islam, manusia harus kembali menyadari dan memahami hakikat dirinya sebagai makhluk teomorfis, yang dengan demikian ia akan mengenali hakikat alam dan Tuhannya. Sehingga, cahaya spiritualitas dalam dirinya akan tetap menyala sepanjang hayat. Sebagaimana menurut Azyumardi Azra, manusia abad dewasa ini pada akhirnya merindukan sesuatu yang sifatnya spiritual-rohaniah, sehingga ia menginginkan terjadinya kebangkitan spiritualitas, terkhusus di dalam dirinya.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan di Era Post-metafisika*, h. 226-227.

¹⁴⁸ Andi Eka Putra, “Tasawuf sebagai Terapi atas Problem Spiritual Masyarakat Modern,” *Jurnal Al-AdYaN* Vol. 8, No. 1 (2013), h. 48.

Artinya, dalam dunia Post-Spiritualitas, ketika terjadi desakan kuat akan libido konsumerisme, onani citra diri, keinginan untuk melakukan pemenuhan terhadap hasrat-hasrat semu, serta pendistorsian yang sakral, yang transenden dan yang Ilahiah, maka dibutuhkan sebuah upaya penekanan dan penguatan pada sektor Spirit Ketuhanan (*Spirit of Divinis*) itu sendiri. Apa itu Spirit Ketuhanan? Adalah spirit pengendalian hasrat, spirit pengekangan terhadap hasrat, pembentengan libido, pengutamaan perenungan, pencarian jalan kesucian, pengutamaan kedalaman, pengutamaan kesederhanaan (ugahari), dan penjauhan diri dari dunia materi. Ini sejalan dengan gagasan atau ide-ide Nasr mengenai wacana-wacana dalam filsafat perennial yang mengutamakan sesuatu yang Esensial dan Hakiki, bukan yang artifisial.

Menurut Nasr, manusia mulai mengalami kehampaan secara spiritual, itu terjadi tatkala semangat Renaissance lahir dan Revolusi Ilmiah terjadi pada sekitar abad ke-16, dengan munculnya para filsuf rasionalis dan empiris, kemudian lahir aliran positivisme dalam ilmu pengetahuan sampai akhirnya memuncak pada munculnya wacana positivisme logis pada abad kontemporer, hingga itu menjadi menjadi ciri khas kultur berpikir kebanyakan masyarakat kontemporer, adalah karena pengetahuan yang dijalankan semenjak saat itu tidak lagi bertujuan untuk melakukan pencarian terhadap yang riil (*The Real*), yakni Tuhan, atau Allah, yang menjadi corak dari pengetahuan Abad Pertengahan. Artinya, pengetahuan substansial terkait metafisika sebagai sesuatu yang memiliki nilai transenden telah disingkirkan pengetahuan-pengetahuan yang bersifat fisik dan artifisial.¹⁴⁹ Bahkan, dalam wacana positivisme logis, yang saat ini menjadi dasar berpikir para saintis, secara terang-terangan memang menghilangkan bahasan mengenai yang riil (*The Real*) tersebut sebagai tujuan pencarian.¹⁵⁰

Tak khayal, apabila kultur kehidupan mainstream abad dewasa ini mengalami krisis dalam dimensinya yang paling esensial. Krisis-krisis yang terjadi dalam dunia kontemporer, misalnya krisis lingkungan, krisis kemanusiaan, sampai krisis

¹⁴⁹ Moh. Anas, "Kritik Hossein Nasr atas Problem Sains dan Modernitas," h. 23.

¹⁵⁰ Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, h. 46.

identitas atau jati diri, bahkan banyaknya muncul kasus bunuh diri, problem *mental health*, *anxiety disorder*, *overthinking* dan problem-problem lain dalam disiplin psikologi (FoMO, misalnya) sesungguhnya adalah akibat dari cahaya spiritualitas dalam nurani manusia tersebut mulai meredup nyalanya. Ini sejalan dengan apa yang Nasr narasikan cukup panjang mengenai kesalahan yang telah dilakukan manusia modern—yang pandangan filosofisnya masih menjadi kultur cara berpikir manusia kontemporer, bahkan telah menemui bentuknya yang lebih canggih.

“The sensualist and empirical epistemology, which has dominated the horizon of Western man in the modern period, has succeeded in reducing reality to the world experienced by the external senses, hence limiting the meaning of reality and removing the concept of ‘reality’ as a category pertaining to God. The consequence of this change in the very meaning of reality has been nothing less than catastrophic, reducing God and in fact all spiritual realms of being to the category of the abstract and finally to the unreal. At the base of the loss of the sense of the reality of God by modern man in his daily life lies the philosophic error of reducing the meaning of reality to the externally experienced world, of altering the meaning of ‘realist’ in its early medieval sense to the connotation it has gained in various schools of philosophy since the rise of nominalism at the end of the Middle Ages. Cut off from the twin sources of metaphysical knowledge, namely revelation and intellection, and also deprived of that inner spiritual experience which makes possible the concrete realization of higher levels of being, modern man has been confined to such a truncated and limited aspect of reality that of necessity he has lost sight of God as Reality. Also, even if he continues to have faith in the Divinity, the conception of the Divinity as Reality does not at all accord with that empirically determined world view within which he lives and whose premises he accepts unwittingly or often unconsciously.”¹⁵¹

¹⁵¹ “Epistemologi sensualis dan empiris, yang telah mendominasi cakrawala manusia Barat pada periode modern, telah berhasil mereduksi realitas menjadi dunia yang dialami oleh indera eksternal, sehingga membatasi makna realitas dan menghapus konsep ‘realitas’ sebagai sebuah kategori yang berkaitan dengan Tuhan. Konsekuensi dari perubahan makna realitas ini tidak lain adalah bencana besar, mereduksi Tuhan dan pada kenyataannya semua alam spiritual ke dalam kategori abstrak dan akhirnya menjadi tidak nyata. Pada dasar hilangnya rasa realitas Tuhan oleh manusia modern dalam kehidupan sehari-harinya terletak pada kesalahan filosofis yang mereduksi makna realitas menjadi dunia yang dialami secara eksternal, mengubah makna ‘realis’ dalam pengertiannya pada awal Abad Pertengahan menjadi konotasi yang diperolehnya dalam berbagai aliran filsafat sejak kebangkitan nominalisme pada akhir Abad Pertengahan. Terputus dari sumber-sumber pengetahuan metafisik, yaitu wahyu dan intelek, dan juga kehilangan pengalaman spiritual-batiniah yang memungkinkan realisasi konkret dari tingkat-tingkat keberadaan yang lebih tinggi, manusia modern telah terkungkung dalam aspek realitas yang terpotong dan terbatas sehingga ia kehilangan pandangan tentang Tuhan sebagai Realitas. Juga, bahkan jika ia memiliki iman kepada Ketuhanan, konsepsi Ketuhanan sebagai Realitas sama sekali tidak sesuai dengan pandangan dunia

Pada akhirnya, tantangan yang muncul dalam dunia Post-Spiritualitas sebagaimana yang dituliskan oleh Yasraf, adalah, bahwa berupaya “memalingkan masyarakat dari penjara materi di tengah dunia yang sedang merayakan materi, mengajak orang ke arah tamasya spiritualitas di tengah masyarakat yang hanyut dalam arus tamasya hasrat, mengajarkan jalan spiritualisme di tengah masyarakat yang senang memuja kedangkalan, adalah sebuah tantangan besar besar dalam wacana spiritualitas masyarakat kontemporer.”¹⁵² Dan, Nasr, setidaknya sudah menarasikan tawaran solusi melalui ide-ide lewat karya-karyanya yang sudah dituliskannya, yang hampir semuanya menggunakan pendekatan perennialisme, tradisi (filsafat) Islam, dan metafisika.

Memang, dunia materi, hasrat, konsumsi, citra merupakan elemen-elemen kehidupan manusia yang tidak dapat dihilangkan atau dilenyapkan karena itu semua adalah *nature* dari manusia itu sendiri. Dengan kata lain, hasrat tidaklah mungkin untuk dibunuh, materi juga tidak bisa untuk dihilangkan secara merta karena ia adalah bagian dari anugerah Tuhan. Oleh karenanya, jalan spiritualitas bukanlah jalan untuk membunuh hasrat, menentang materi, menghentikan konsumsi, atau melenyapkan gemerlap citra, melainkan adalah upaya untuk mengendalikan atau meminimalisasi efek atau ekses-ekses yang berpotensi merusak, melalui upaya penyucian jiwa dari pelbagai pengaruh kultur berpikir dualistik(-me) Barat, serta sebuah upaya menjauhi kontradiksi, ketidakpastian, keaburan, ekstremitas, juga nihilisme dan sofistri. Ini pulalah yang dikehendaki Nasr lewat penarasianya mengenai gagasan perennial dan tradisi berpikir metafisis yang dikemasnya secara lebih baru dan segar, serta kontemporer.

Melihat fenomena atau fakta demikian, peran kearifan tradisional (*sophia perennis*) atau yang disebut *al-hikmah al-khalidah*, dalam diskusi atau perbincangan kontemporer utamanya tentang sifat Tuhan menjadi sangat jelas untuk dijadikan wacana kajian yang lebih baru dan segar. Dimana kebijaksanaan

yang ditentukan secara empiris di mana ia hidup dan yang premis-premisnya ia terima tanpa disadari atau sering kali tanpa disadari.” Lihat dalam, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 154.

¹⁵² Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan di Era Post-metafisika*, h. 233.

yang telah lama berada di jantung semua tradisi dapat ditemukan kembali dan diaktualisasikan secara lebih dan relevan untuk kehidupan dewasa ini.¹⁵³ Dalam hal ini, Nasr menawarkan solusi tasawuf lewat pendekatan sufistiknya yang menjadi bagian integral dalam peta pemikirannya. Nasr kemudian mencoba untuk menjadikan pendekatan sufisme untuk dapat memberikan jawaban atau solusi spiritual untuk kehidupan manusia modern—termasuk dalam hal ini kehidupan dalam dunia Post-Spiritualitas. Nasr menjadikan pemahaman terkait kesatuan (*tauhid*) sebagai pijakan dasarnya agar manusia dapat kembali menjadi makhluk yang memahami lagi hakikat transendental dari Realitas, yakni Tuhan itu sendiri, sehingga ia dapat menjadi manusia dalam artian *Insan Kamil*. Pada titik inilah urgensi khazanah Filsafat Perennial dengan dunia Post-Spiritualitas terhubung. Penekanan dan pendekatan pada aspek sufisme—dalam artiannya yang tepat—dinilai Nasr dapat menjadi bagian integral sebagai sebuah solusi.

Nasr memang merupakan sosok yang ciri khas pemikirannya dikemas dalam kerangka sufisme, tetapi sufisme dalam artian yang lebih baru dan segar (*neo-sufism*). Neo-sufisme Nasr adalah jenis sufisme atau tasawuf yang lebih menekankan aktivisme. Adalah tasawuf yang tidak kemudian membuat pengamalnya malah mengundurkan diri atau bahkan menghilangkan dirinya dari kehidupan dunia, tetapi justru sebaliknya, yakni dengan melakukan *inner detachment* untuk mencapai suatu realisasi spiritual yang lebih maksimal. Karenanya, Annimarie Schimmel menyebutnya sebagai pemikir mistik modern yang mencoba untuk menyingkap pemikiran-pemikiran modern dan kontemporer yang dianggapnya telah jauh dari pusat eksistensinya. Sebagai sebuah kondisi manusia yang mengalami kehilangan pengenalan atas kepribadian sejatinya sendiri.¹⁵⁴

Sufisme sendiri oleh Nasr dijadikan sebagai jalan spiritual dalam rangka mengintegrasikan kehidupan yang dijalani manusia, dan ini juga bersifat intelektual. Kontemplasi, atau perenungan, berpikir mendalam, bagi Nasr, adalah

¹⁵³ Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 157.

¹⁵⁴ Maftukhin, *Filsafat Islam* (Yogyakarta: Teras, 2012), h. 207-208.

bentuk aktivitas tertinggi dari seluruh rancang bangun model berpikir sufistik dan intelektual. Oleh karenanya, sufisme dalam pandangan Nasr, bukan sufisme dalam arti manusia yang mesti menjauh sejauh-jauhnya dari kehidupan dunia, tetapi justru manusia yang mau untuk melibati dunia itu sendiri dengan dibarengi pemikiran mendalam dan aktivitas-aktivitas yang sifatnya kontemplatif. Sebagaimana yang Nasr katakan, demikian,

*“Sufism in an active participation in the spiritual path an is intellectual in the real meaning of this word. Contemplation in Sufism is the highest form of activity and in fact Sufism has always integrated the active and contemplative live.”*¹⁵⁵

Rumi sendiri juga mengatakan, Sufisme, pada dasarnya, adalah bertujuan untuk menggugah kesadaran manusia, bahwa sebagai makhluk, manusia telah terikat oleh kodrat keterciptaannya untuk senantiasa mengarahkan seluruh hidupnya pada Tuhan dan sepenuhnya hanya sebagai penghambaan diri kepada Sang Khaliq.¹⁵⁶ Ini jugalah yang disampaikan oleh Al-Qur’an, yang mengajari manusia untuk selalu berikrar dalam setiap waktunya, bahwa sesungguhnya sholat yang dilakukan manusia, juga ibadah-ibadah lainnya, bahkan hidup dan matinya manusia hanyalah semata-mata harus dipersembahkan untuk-Nya. (Q.S 6: 162). Hal tersebutlah yang mesti dilakukan segera oleh manusia dalam menghadapi dunia Post-Spiritualitas agar ia tetap berada dalam keadaan jiwa yang tenang (*muthmainnah*).

¹⁵⁵ “Sufisme dalam partisipasi aktif sebagai jalan spiritual adalah kerja intelektual dalam arti sebenarnya—dari kata ini. Kontemplasi dalam tasawuf merupakan aktivitas tertinggi dan pada kenyataannya tasawuf selalu mengintegrasikan kehidupan aktif dan kontemplatif.” Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Chicago: ABC International Group, Inc., 2000), h. 127.

¹⁵⁶ William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001), h. 11.

BAB IV

KONDISI MANUSIA DALAM DUNIA POST-SPIRITUALITAS: PERSPEKTIF FILOSOFIS SEYYED HOSSEIN NASR

A. Manusia Pontifikal dan Promethean: Tipologi Filosofis Kondisi Manusia dalam Lanskap Pemikiran Filosofis Seyyed Hossein Nasr

Nasr dalam karya agung (*magnum opus*) *Knowledge and The Sacred* (1989), mengulas secara filosofis tipologi manusia dalam istilah unik, yakni Manusia Pontifikal dan Manusia Promethean. Nasr menggunakan dua istilah tersebut untuk mendeskripsikan secara filosofis, sekaligus metafisis, tentang kondisi manusia. Nasr sendiri merupakan salah satu di antara para pemikir (filsuf) Islam kontemporer yang telaahnya mengenai manusia adalah yang paling banyak dirujuk. Ia banyak menulis karya-karya yang berkaitan tentang hakikat manusia. Telaahnya terkait kondisi manusia berawal tatkala ia melihat dan menganalisis bagaimana realitas manusia modern, yang menurutnya telah lupa akan dirinya sendiri.

*“Modern man has burned his hands in the fire which he himself kindled when he allowed himself to forget who he is. Having sold his soul in the manner of Faust to gain dominion over the natural environment, he has created a situation in which the very control of the environment is turning into its strangulation, bringing in its wake not only ecocide but also, ultimately, suicide.”*¹

Begitulah yang digambarkan oleh Nasr mengenai manusia modern, yang itu menjadi pijakan awal telaah filosofisnya tentang diri dan hakikat manusia. Nasr memang sangat serius dalam mengulas filsafatnya yang dibungkus dalam kerangka perennialisme dan filsafat Islam, untuk menjabarkan secara detail terkait ihwal yang berkaitan dengan manusia. Hal ini menjadi penting karena pada akhirnya di dunia modern utamanya, yang hari ini mewakili peradaban dunia, dan Nasr sendiri hidup di situ sekaligus mengalaminya, membuatnya tergerak untuk memberikan

¹ “Manusia modern telah membakar tangannya dalam api yang ia nyalakan sendiri ketika ia membiarkan dirinya lupa siapa dirinya. Setelah menjual jiwanya dengan cara Faust untuk mendapatkan kekuasaan atas lingkungan alam, ia telah menciptakan situasi di mana kontrol terhadap lingkungan berubah menjadi pengekikan, yang tidak hanya membawa ekosida tetapi juga, pada akhirnya, bunuh diri.” Lihat, Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, h. 4.

kontribusi sebagai tawaran ide untuk kehidupan manusia itu sendiri. Manusia warisan modernitas sudah begitu jauhnya berada di pinggiran lingkaran pusat eksistensinya, oleh karenanya, bagi Nasr, mereka harus segera kembali ke pusat eksistensinya tersebut.

1. Manusia Pontifikal

Konsepsi terkait manusia suci (*pontifex*), atau jembatan antara surga dan bumi, merupakan pandangan tradisional sekaligus primordial mengenai apa yang diistilahkan sebagai, *anthropos*. Yakni, satu terminologi kajian yang menjadikan manusia sebagai objek analisa atau kajian. Term pontifikal (*pontifex*), oleh Nasr, digunakan sebagai antipoda terkait konsepsi manusia modern yang mengandaikan manusia sebagai ciptaan Promethean di bumi, dimana ia justru memiliki kehendak untuk melawan surga dan bahkan berusaha menyalahgunakan peranan Tuhan bagi dirinya sendiri.²

Dengan kata lain, Manusia Suci atau Manusia Pontifikal, merupakan jenis manusia dalam pengertian tradisional, yang hidup dalam kesadaran terhadap Asal maupun Pusat dari kehidupan yang dijalannya. Artinya, kehidupannya berlandaskan pada kesadaran penuh akan Asal Primordial dirinya diciptakan yang di dalamnya mengandung kesempurnaannya sendiri. Ia adalah cermin dari nama dan sifat-sifat dari Yang Primordial, karenanya ia menyimpan wujud kesempurnaan terhadap Nama dan Sifat-sifat-Nya, dimana ia senantiasa berupaya untuk menyamai kesempurnaan dari Nama dan Sifat-sifat tersebut dalam setiap perilakunya.

Manusia Suci adalah manusia yang hidup pada lingkaran pusat, yang senantiasa sadar dan berupaya terus-menerus untuk mencapai, berpikir, dan bertindak dalam hidupnya untuk mencerminkan atau merefleksikan nama dan sifat-sifat yang menjadi Asal dan Pusatnya. Artinya, Manusia Suci adalah refleksi dari pusat periferi dan gaung dari Asal, dalam siklus waktu dan generasi sejarah yang terakhir. Dimana dalam Islam, ia disebut sebagai *khalifatullah* (wakil Tuhan) yang

² Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 171.

bertanggung jawab kepada Tuhan atas tindakan-tindakannya, yang diberikan amanat untuk menjaga dan melindungi bumi, yang senantiasa percaya diri dan terus mengaktualisasikan dirinya sebagai figur terrestrial pusat yang diciptakan dalam “gambar” atau “bentuk Tuhan”. Ia menyadari suatu kehidupan teomorfik yang dicipta untuk sebuah keabadian.³

Manusia Pontifikal adalah manusia yang sadar akan perannya sebagai perantara antara Surga dan Bumi, serta *entelechy*-nya yang berada di luar wilayah terrestrial di mana dia diizinkan untuk memerintah asalkan dia tetap sadar akan sifat fana dari perjalanannya di bumi. Manusia adalah makhluk fana, begitupun kehidupan di bumi, sehingga ia yang sadar akan kefanaannya adalah ia yang sempurna kesadaran ruhaninya. Artinya, orang seperti itu hidup dalam kesadaran akan realitas spiritual yang melampaui dirinya sendiri, meskipun kesadaran tersebut tidak lain adalah sifat batinnya sendiri yang sesungguhnya memang tidak dapat ia lawan, kecuali dengan membayar harga perpisahan atau pelepasan dari semua yang ia miliki dan semua yang ia inginkan, dengan menggadaikan nilai kesucian dirinya.

Bagi Manusia Pontifikal, hidup yang dijalannya adalah hidup yang dipenuhi dengan makna dan alam semesta dipenuhi dengan makhluk-makhluk yang dapat dia panggil sebagai Engkau, dalam artian sebagai bagian unsur diri sejatinya dan Tuhan itu sendiri. Dia sadar bahwa justru karena dia adalah manusia, ada keagungan sekaligus bahaya yang terkait dengan semua yang dia lakukan dan pikirkan. Tindakannya memiliki efek pada keberadaannya sendiri di luar kondisi tempo waktu yang terbatas di mana tindakan tersebut terjadi. Dia tahu bahwa entah bagaimana kulit kayu yang akan membawanya ke pantai di seberang setelah perjalanan singkat yang terdiri dari kehidupan duniawinya dibangun oleh apa yang dia lakukan dan bagaimana dia menjalani hidupnya sebagai manusia. Artinya, dia menyadari *sunatullah* dari ritme kehidupan dunia ini berjalan.⁴

³ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 160.

⁴ *Ibid*, h. 160-161.

Definisi dari terminologi Manusia Pontifikal, sangat dekat maknanya dengan yang diistilahkan sebagai Manusia Universal, Manusia Sempurna, Manusia Teomorfis, atau *Insan Kamil*. Karena pada dasarnya, hakikat manusia adalah makhluk yang diciptakan menurut bentuk Tuhan, dalam artian tidak secara fisik, tetapi lebih secara nama dan sifat-sifat-Nya, oleh karena itulah ia disebut sebagai makhluk teomorfis. Dalam istilah lain, diri manusia disebut sebagai jagad mikrokosmos. Dengan demikian, hakikat diri manusia, sesungguhnya adalah sosok yang istimewa dan spesial. Pun, Tuhan, atau Allah, sengaja menciptakan manusia dalam wujud jasadnya dengan sebaik-baik bentuk. Karenanya, Adam, sebagai prototipe manusia, memiliki posisi dan kualitas lebih unggul dari para malaikat selain dalam hal wujud jasadiahnya, juga karena pengetahuannya akan nama-nama segala sesuatu dan juga karena ia merupakan cerminan dari semua Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi.⁵

Demikianlah sesungguhnya pemahaman akan definisi hakikat manusia dipahami dalam khazanah pemikiran tradisional, yakni sebagai makhluk suci yang sekaligus memiliki tugas dan peran suci, sebelum kemudian mengalami modernisasi setelah datangnya semangat Renaissance dan Revolusi Saintifik (Positivisme) dalam pengetahuan modern. Jadi, sejauh doktrin tradisional tentang manusia mulai diperhatikan dan dikaji, akan dipahami bahwa konsepsi manusia primordial sebagai sumber kesempurnaan, refleksi total dan lengkap mengenai entitas Ilahi dan realitas dari pola dasar yang mengandung di dalamnya kemungkinan-kemungkinan eksistensi alam semesta atau kosmik. Nasr mengatakan demikian,

*“Man is more than merely man so that this way of envisaging his rapport with respect to the cosmos is far from being anthropomorphic in the usual sense of this term. The world is not seen as the reflection of man qua man but of man as being himself the total and plenary reflection of all those Divine Qualities whose reflections, in scattered and segmented fashion, comprise the manifested order.”*⁶

⁵ Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 50.

⁶ “Manusia sesungguhnya lebih dari sekadar ‘manusia’ belaka, sehingga cara membayangkan hubungannya dengan kosmos jauh dari antropomorfis dalam arti umumnya. Dunia

Menurut Nasr, manusia primordial, adalah pola dasar penciptaan karena ia merupakan tujuan dan *intelechy* itu sendiri. Dan, inilah mengapa menurut suatu Hadist, Tuhan mengalamatkan atau menjadikan Nabi Islam (Muhammad bin Abdullah) yang realitas batinnya merupakan manusia primordial *par excellence* dalam tradisi Islam. Dalam hal ini dikatakan, “jika bukan karena engkau (Muhammad), maka Aku tidak akan menciptakan dunia.” Pengetahuan ini menggambarkan realitas manusia dalam dimensi Ilahi dan dimensi kosmisnya dalam oposisi nyata terhadap antropomorfisme-filosofis. Dengan demikian, manusia tidaklah melihat Tuhan dan dunia dalam bayangannya, akan tetapi justru ia merealisasikan dirinya dalam realitas batinnya bahwa bayangannya itulah yang merefleksikan Sifat-sifat Ilahi yang mengejawantah di alam semesta, dimana realitas kosmik diciptakan, dan dimana segala kemungkinan terkandung di dalam pengetahuan tentangnya “yang dengannya segala sesuatu dibuat”.⁷

Manusia Pontifikal, atau Manusia Universal, *Insan Kamil* dalam terminologi Islam, yang realitasnya telah berhasil direalisasikan oleh Nabi-nabi dan para pujangga besar, karena hanya merekalah “manusia” dalam pengertian yang sesungguhnya di dunia. Oleh karena tiga alasan; *pertama*, karena hakikatnya adalah dari realitas pola dasar alam semesta. *Kedua*, merupakan instrumen atas makna dimana wahyu turun ke dunia. *Ketiga*, adalah model sempurna untuk kehidupan spiritual dan pemancar pengetahuan esoterik mutakhir. Faktor-faktor demikianlah, dengan kebajikan realitas Manusia Universal, manusia yang hidup di belahan bumi (terrestrial) berkemungkinan mendapatkan akses pewahyuan dan tradisi, untuk bisa tersucikan. Melalui realitas, yang tak lain adalah aktualisasi realitas manusia itu sendiri, manusia akan mampu mengikuti jalan sempurnanya, yang kemudian memungkinkan manusia tersebut untuk memperoleh pengetahuan suci, dan akhirnya ia menjadi dirinya sendiri secara sempurna.⁸

tidak dilihat sebagai refleksi dari kapasitas manusia biasa, tetapi manusia sebagai dirinya sendiri adalah refleksi total dan paripurna dari semua Kualitas Ilahi yang memantul, dengan cara yang menyebar dan tersegmentasi, dan kemudian membentuk tatanan yang terwujud.” Lihat, Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 165.

⁷ *Ibid*, h. 166.

⁸ *Ibid*, h. 166-167.

Doktrin tradisional mengenai Manusia Primordial (Pontifikal), atau Manusia Universal, dengan semua variasi (prototipe)—Adam Kadmon, Jen, Purusa, *Insan Kamil*, dan lainnya—mencakup fungsi-fungsi metafisik, kosmogonik, pewayhuan, dan fungsi inialistik realitas yang menentukan totalitas keadaan manusia. Dalam doktrin tradisional juga disebutkan bahwa kebahagiaan manusia terdapat dalam kesadaran yang sesuai menurut alam pontifikalnya—dalam entitasnya sebagai penghubung antara surga dan bumi. Manusia Pontifikal menyadari sepenuhnya bahwa dirinya tidaklah dapat menghindari tanggung jawabnya sebagai makhluk yang hidup di bumi, sebagai *khalifatullah*, sebagai penghubung antara surga dan bumi, dari bentukan spiritual maupun materialnya, dari kenyataannya yang diciptakan untuk merefleksikan sinar Surga Tertinggi Tuhan di dunia, menjaga harmoni kehidupan dunia, melalui kehendak-kehendak *divinis* dan *in divinis* dari penurunan dan pelaksanaan bentuk kehidupan yang dihubungkan dengan realitas batinnya sebagai ditentukan oleh doktrin-doktrin (baca: khazanah) tradisi.⁹

Oleh karenanya, sesungguhnya manusia dalam pengertian tradisionalnya, merupakan sosok yang diberikan tanggung jawab untuk berlangsungnya kehidupan dunia, yang itu adalah representasi sikap *abd'*-nya kepada Tuhan, sebagai Realitas Asal itu sendiri,

*“Man’s responsibility to society, the cosmos, and God issues ultimately from himself, not his self as ego but the inner man who is the mirror and reflection of the Supreme Self, the Ultimate Reality which can be envisaged as either pure Subject or pure Object since It transcends in Itself all dualities, being neither subject nor object.”*¹⁰

Manusia Pontifikal, meskipun dalam kultur modernisme seakan terlupakan dan tersingkirkan, tetapi hakikatnya akan tetap hidup dan tidak akan pernah mati. Sebab, ia adalah hakikat Primordial yang mewujud. Manusia Pontifikal tahu dan

⁹ *Ibid.*, h. 167-168.

¹⁰ “Tanggung jawab manusia terhadap masyarakat, kosmos, dan Tuhan pada akhirnya berasal dari dirinya sendiri, bukan dari dirinya sendiri sebagai ego (kepentingan pribadi), melainkan dari batin manusia yang merupakan cermin dan refleksi dari Diri Tertinggi, Realitas Tertinggi yang dapat dibayangkan baik sebagai Subjek murni maupun sebagai Objek murni, karena Ia melampaui segala dualitas, baik sebagai subjek maupun sebagai objek.” Lihat, Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 168.

menyadari bahwa kemuliaan manusia tidak terletak dalam kecerdikan, kepintaran atau pada kreasi-kreasi titaniknya, tetapi dalam kemampuannya untuk mengosongkan dirinya dari dirinya sendiri. Yakni, untuk menghentikan eksistensi dalam makna inisiatik, untuk berpartisipasi dalam keadaan kemiskinan dan kekosongan spiritual yang memungkinkannya untuk mengalami Realitas Asal, atau Realitas Tertinggi.¹¹

Manusia hanya akan menjadi manusia seutuhnya ketika ia menyadari siapa dirinya yang sesungguhnya, yang dengan demikian tidak hanya memenuhi takdirnya sendiri dan mencapai entelegensi, tetapi juga menerangi dunia lewat pancaran sinar dirinya. Yakni, yang mampu menjadi jembatan antara Surga dan Bumi, lebih-lebih merealisasikan sifat-sifat surgawi di kehidupan bumi. Itulah tugas yang mesti diwujudkan oleh ia sebagai Manusia Pontifikal, Manusia Universal, di bumi,

“Realization of the truth by pontifical man is not only the goal and end of the human state but also the means whereby Heaven and earth are reunited in marriage, and the Unity, which is the Source of the cosmos and the harmony which pervades it, is reestablished. To be fully man is to rediscover that primordial Unity from which all the heavens and earths originate and yet from which nothing ever really departs.”¹²

2. Manusia Promethean

Sebagai kebalikan dari Manusia Pontifikal yang menyadari dirinya sebagai sesuatu yang berasal dari Realitas Asal, dalam artian ini yang diciptakan dari surga, Manusia Promethean justru sebaliknya, ia menyadari bahwa ia adalah ciptaan dunia ini. Kehidupan bumi, atau bumi itu sendiri, dianggapnya bukan sebagai gaung surgawi, tetapi malah dipahami sebagai dunia yang diciptakan oleh Manusia-manusia Promethean untuk memungkinkan dirinya melupakan bahkan

¹¹ *Ibid*, h. 182.

¹² “Realisasi kebenaran oleh manusia pontifikal bukan hanya tujuan dan akhir dari keadaan manusia, tetapi juga sarana di mana Surga dan bumi dipersatukan kembali dalam pernikahan (baca: penyatuan), dan Kesatuan, yang merupakan Sumber dari kosmos dan keharmonisan yang melingkupinya, ditegakkan kembali. Menjadi manusia seutuhnya berarti menemukan kembali Kesatuan Primordial yang darinya semua langit dan bumi berasal, namun tidak ada yang benar-benar meninggalkannya.” Lihat, Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 183.

menghilangkan Tuhan dalam kesadaran hidupnya, menolak realitas surgawi dan melupakan realitas batinnya sendiri. Kehidupan dipahaminya layaknya pasar besar yang dia bebas untuk menjelajah dan melakukan apapun sesuka hati mereka, tanpa melibatkan pertimbangan-pertimbangan apapun.¹³

Inilah yang oleh Nasr digambarkan sebagai kondisi manusia modern, dimana pemberontakan terhadap surga dan Tuhan itu sendiri yang dilakukan oleh Manusia Promethean tersebut dimulai pada periode Rénaisans. Manusia Promethean secara terang-terangan telah melakukan upaya desakralisasi baik terhadap nilai (spiritualitas), pengetahuan dan bahkan kehidupan itu sendiri. Kehidupan hanya dilihatnya sebatas sebagai dimensi materialistik yang tidak memiliki benang keterhubungan dengan ihwal nilai yang sakral, yang transenden dan yang Ilahiah. Dalam hal ini, terjadi sekularisasi dalam tubuh kehidupan yang dijalani manusia. Artinya, nilai-nilai transenden dan Ilahiah mulai dipisahkan, bahkan dihilangkan dalam benak kesadaran hidup manusia-manusia modern (Promethean).

“One of the elements is the excessive separation between man as the seat of consciousness or the I and the cosmos as the ‘not-I’ or a domain of reality from which man is alienated.”¹⁴

Nasr menjelaskan, dari sudut pandang intelektual, atau secara epistemik, tahapan-tahapan utama dalam proses perubahan bentuk manusia suci (Pontifikal) menjadi manusia Promethean dapat ditelusuri hingga akhir Abad Pertengahan, karena tahapan-tahapan tersebut mencakup upaya Aristotelianisasi pemikiran Barat yang sangat kaku pada abad ke-13, yang diidentikkan oleh beberapa orang dengan Averroes. “Eksteriorisasi” yang terjadi dalam pemikiran Kristen misalnya, itu diikuti oleh sekularisasi ilmu pengetahuan tentang kosmos pada abad ke-17, yang merupakan hasil dari “naturalisasi” manusia Kristen sebagai warga negara yang terlalu puas di dunia ini.

¹³ Chittick, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 172.

¹⁴ “Salah satu elemen(nya) adalah pemisahan yang berlebihan antara manusia sebagai pusat kesadaran (atau aku) dan kosmos sebagai ‘bukan-aku’ atau domain realitas yang membuat manusia terasing.” Lihat, Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 162-163.

Periode ini, pada gilirannya, digantikan oleh divinisasi waktu dan proses sejarah yang diasosiasikan pada abad ke-19 dengan nama Hegel dan yang lainnya yang membuat perubahan dan menjadi fondasi realitas dan kriteria kebenaran itu sendiri—Hegel membawa suatu pandangan akan “akhir dari metafisika” yang sebelumnya Kant juga membawa pandangan mengenai kematian atau kemustahilan pengetahuan metafisika.¹⁵ Memang, perkembangan filsafat dan teologi Aristoteles dalam alam pemikiran Kristen tentu saja tidak anti-tradisional, bahkan justru memberikan bahasa metafisika yang sangat kuat dan pernyataan-pernyataan dogmatis yang sangat dalam. Namun, seperti yang telah disebutkan, hal itu mengesampingkan proses pengetahuan. Lebih jauh lagi, Averroisme di dunia Barat, yang dipahami secara berbeda dengan dunia Islam—yang dipuji sebagai Averroes (Ibn Rushd)—telah menguras juga mendesakralisasi “jiwa” kosmos, dan membantu sekularisasi kosmos yang sangat mempengaruhi nasib manusia Barat itu sendiri.

Nasr juga mengatakan, Revolusi Ilmiah yang terjadi pada abad ke-17 tidak hanya memekanisasi konsepsi tentang dunia, tetapi juga tentang manusia, menciptakan sebuah dunia di mana manusia menemukan dirinya sebagai “alien”. Lebih jauh lagi, saintisme yang muncul dari abad ini dan keberhasilan fisika Newtonian yang tampak secara jelas mengarah pada pembentukan serangkaian apa yang disebut ilmu-ilmu tentang manusia yang hingga hari ini meniru fisika yang sudah ketinggalan zaman. Ilmu-ilmu modern tentang manusia, pada dasarnya lahir dalam suasana positivisme yang diasosiasikan dengan tokoh, utamanya adalah Auguste Comte, yang secara sederhana membalikkan hubungan tradisional antara studi tentang *Deus*, *homo*, dan *natura* dalam menciptakan teori tiga tahapnya yang terkenal tentang kemajuan manusia, yang didasarkan pada kesalahpahaman total tentang hakikat manusia dan merupakan parodi dari doktrin-doktrin tradisional tentang keberadaan manusia di bumi.

Ilmu pengetahuan atau gagasan Comte tentang manusia dan masyarakatnya hanya dapat dicirikan sebagai ketidaktahuan bahkan sebuah kebodohan, atau

¹⁵ Harry Hamersma, *Persoalan Ketuhanan dalam Wacana Filsafat* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2014), h. 15.

avidya, sebuah karakteristik Zaman Kegelapan, yang berpura-pura menjadi ilmu pengetahuan. Terlepas dari sanggahan terhadap fisika mekanistik yang menjadi dasar sebagian besar ilmu pengetahuan tentang manusia pada hari ini dan kritik keras terhadap jenis antropologi yang melihat manusia tidak lebih dari sekadar seekor mamalia yang berjalan tegak. Sebagian besar disiplin ilmu yang biasanya diidentifikasi sebagai ilmu-ilmu sosial dan bahkan humaniora masih mengalami rasa rendah diri terhadap ilmu-ilmu alam dan matematika yang memaksa mereka untuk mengadopsi pandangan dunia yang asing bagi hakikat manusia.¹⁶ Dalam arti lain, disiplin ilmu pengetahuan yang dijalankan tidak lagi diarahkan untuk pencarian kepada Yang Riil, yang mengarah pada cahaya intelek, sebagaimana yang diungkapkan Nasr,

“Modern man, having rebelled against Heaven, has created a science based not on the light of the Intellect—as we see in the traditional Islamic sciences—but on the powers of human reason to sift the data of the senses.”¹⁷

Adapun filosofi Hegelian yang menjadi corak utama pengetahuan metafisika di dunia modern, juga telah mengubah keabadian menjadi suatu perubahan dan proses yang bersifat dialektis. Ini berakibat tidak hanya merampas citra kekekalan manusia yang merupakan ciri dasar dari konsep tradisional tentang manusia, tetapi juga memainkan peran utama dalam humanisasi Ketuhanan yang akhirnya akan mengarah pada tahap akhir sekularisasi kehidupan manusia modern. Menurut Nasr, Hegel terlalu “menyamakan” kesadaran manusia yang terbatas dengan Kesadaran Ilahi yang Tak Terbatas. Dari posisinya tersebut, Hegel hanya kurang satu langkah menuju pernyataan Feuerbach yang mengatakan bahwa kesadaran manusia akan Kesadaran Tak Terbatas tidak lebih dari kesadaran akan Yang Tak Terbatas di dalam kesadaran manusia itu sendiri.

¹⁶ *Ibid*, h. 163-164.

¹⁷ “Manusia modern, yang telah memberontak terhadap Surga, telah menciptakan ilmu pengetahuan yang tidak didasarkan pada cahaya Akal—seperti yang kita lihat dalam ilmu-ilmu pengetahuan Islam tradisional—tetapi pada kekuatan akal manusia untuk menyaring data-data indera.” Lihat, Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, h. 5.

Pada akhirnya, alih-alih manusia dipandang sebagai citra Tuhan, hubungan tersebut kini dibalik dan Tuhan dianggap sebagai citra manusia dan proyeksi kesadarannya sendiri. Jelasnya, dalam konteks demikian, Manusia Promethean tidak hanya berusaha mencuri api dari Surga tetapi bahkan membunuh para dewa (baca: Nama-nama dan Sifat-sifat Ketuhanan)—sedangkan ia sama sekali tidak menyadari bahwa sesungguhnya manusia tidak dapat menghancurkan citra Ketuhanan tanpa menghancurkan dirinya sendiri.¹⁸

Manusia Promethean adalah manusia yang dengan berani membunuh Tuhan dan peran-Nya dalam kultur kehidupannya, dan menggantikannya dengan hal-hal yang artifisial tanpa nilai. Bagi kehidupan Manusia Promethean, Tuhan adalah *nonsense*, Ia adalah sesuatu yang mesti dihilangkan. Nilai-nilai sakral, transenden, dan Ilahiah (*divinis*) tidak lagi diberikan ruangnya di kehidupan ini. Ini pulalah yang oleh Karen Amstrong dalam bukunya *The Case of God* (2009), sebagai yang ditulisnya dengan “*Death of God*” dalam wacana modernitas, dan posmodernitas.¹⁹

B. Manusia Promethean dalam Wacana Post-Spiritualitas: Kondisi Nestapa Manusia Kontemporer

Sebagaimana yang sudah dipaparkan sebelumnya mengenai dunia Post-Spiritualitas sebagai dunia yang memiliki pola kecenderungan kultur kehidupan yang sangat gandrung terhadap budaya konsumerisme dan pada akhirnya hidup dalam kungkungan Imperium Citra. Karena, pada akhirnya, ketika manusia begitu sibuk mengejar atau memenuhi hasrat konsumtifnya, maka yang terjadi sesungguhnya adalah pengejaran terhadap citra-citra diri yang dianggapnya mampu merepresentasikan kepuasan diri serta kebahagiaannya. Padahal justru sebaliknya, citra-citra tersebut menipu dirinya sendiri. Sebab, ia hanyalah simulasi yang sesungguhnya tidak punya sambungan terhadap realitas yang sejati.

Adalah simulasi yang menjadi problem utama dalam arus dunia Post-Spiritualitas, dimana hal-hal yang bersifat citraan begitu mendominasi jejaring

¹⁸ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, h. 165.

¹⁹ Karen Amstrong, *The Case of God* (New York: Random House, Inc., 2009).

kehidupan masyarakat. Dengan istilah *patafisika*-nya, Baudrillard memberikan ulasan yang begitu mengkhawatirkan bagi nasib nilai-nilai yang bersifat transenden, metafisis dan spiritual, sebagaimana yang ditulis oleh Yasraf berikut,

“Era patafisika adalah era, yang disebut oleh Baudrillard ... sebagai era citraan, yaitu era yang segala sesuatu(nya) ditampilkan dalam wujud citra, permukaan (*surface*), dan imanensi, dengan menanggalkan fondasi-fondasi transenden dan metafisikanya, atau membangun relasi yang kontradiktif dengannya. ... Ia adalah era, yang di dalamnya citra simulasi tidak berhubungan lagi dengan dunia realitas fisik (*representation*) sekaligus dari makna-makna metafisikanya (*logos*).”²⁰

Artinya, dapat dipahami di sini, bahwa dunia Post-Spiritual dengan dominasi citra simulasinya merupakan sebuah upaya pemisahan, perusakan, bahkan penghilangan segala halnya dengan ihwal nilai dan makna-makna sakralitasnya. Artinya, desakralisasi menjadi sebuah ciri utama dalam dunia Post-Spiritualitas dengan segala aneka ragam jenis simulasi-simulasi yang coba diciptakannya. Spiritualitas dalam arti yang sesungguhnya tidak lagi mempunyai nilai sebagaimana mestinya. Sebab, spiritualitas itu sendiri dalam ruang Post-Spiritualitas digiring sedemikian rupa ke dalam ruang-ruang yang imanen, yang semua wujud dan realisasinya ditampilkan sebatas dalam tanda-tanda (*signs of spirituality*) dan citraan (*image of spirituality*) yang sama sekali tidak merepresentasikan dan merefleksikan esensi spiritualitas itu sendiri, tetapi justru mendistorsi dan mendeviasinya ke dalam realitas tanda belaka.²¹

Selain itu, Post-Spiritualitas adalah kondisi dimana segala nilai-nilai antara yang sakral dan profan, yang transenden dan imanen, serta yang Ilahiah dan materiil bercampuraduk membuat kebingungan sangat nyata dalam dimensi kehidupan Post-Spiritualitas. Apabila ihwal yang suci kemudian dicampuradukkan sedemikian rupanya dengan yang artifisial, implikasi psikologis yang akan terjadi adalah manusia akan kehilangan makna atas segala sesuatunya, bahkan akan kehilangan makna atas dirinya sendiri. Ia akan mengalami kehampaan spiritual dan kekosongan transendensi. Jiwa manusia, dalam pengertian primordialnya, adalah sesuatu yang

²⁰ Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan di Era Post-metafisika*, h. 226.

²¹ *Ibid*, h. 226-227.

membutuhkan pemenuhan terhadap yang suci, dan sesungguhnya ia harus tetap berada dalam jarak yang dekat dengan sesuatu yang suci tersebut. Maka, ketika yang suci itu kemudian dicampuradukkan dengan yang artifisial, sesuatu yang sesungguhnya semu belaka, jiwa manusia akan mengalami derita spiritualitasnya sendiri. Karena dalam doktrin tradisional, sejatinya manusia adalah makhluk spiritual.

Post-Spiritualitas, sebagai dampak dari kehidupan milenium ketiga, ketika segala macam penemuan teknologi sudah sampai pada level mutakhirnya yang paling canggih, pada akhirnya menjadi sesuatu yang begitu mengkhawatirkan bahkan mengerikan bagi kehidupan masyarakat hari ini. Tentu, dalam dunia Post-Spiritualitas, banyak orang lebih akrab dengan gadget ketimbang kitab-kitab suci, bahkan dengan buku-buku ilmu pengetahuan—meskipun gadget memiliki multifungsi yang kompleks. Tetapi, dengan teknologi algoritmiknya, frekuensi yang terjadi dalam hal penggunaan gadget sudah mesti dapat dipastikan lebih banyak digunakan untuk hal-hal yang artifisial. Orang akan lebih gemar dan banyak menghabiskan waktunya di media sosial atau main game, ketimbang membuka kitab suci digital atau *e-book* ilmu pengetahuan.

Kehidupan manusia sudah sedemikian terdikte oleh algoritma teknologi digital hari ini. Inilah yang juga dinarasikan oleh Harari dalam bukunya *Homo Deus*, yakni ketika “Agama Data” muncul dan seakan diikuti dan diimani oleh masyarakat yang gandrung akan kecanggihan teknologi digital. Sadar tidak sadar, manusia sekarang ini hidup dalam kesadaran yang bukan berasal dari kesadaran dirinya sendiri. Manusia dalam rangka menjalani hidupnya seolah ia hanya ikut dan *sendiko dawuh* oleh giringan dunia digital (dunia maya). Secara analogis dan renyah, Harari menggambarkan pola kehidupan dewasa ini sebagaimana demikian,

“... sudahkah Anda pernah mendengar tentang alat-alat biometrik yang bisa dikenakan, yang bisa mengukur tekanan darah dan detak jantung Anda 24 jam? Bagus—belilah satu, kenakan, dan hubungkan ke telepon pintar Anda. Dan sambil berbelanja, membeli kamera mobile atau mikrofon, rekam segala yang Anda lakukan, dan tampilkan itu semua secara daring. Dan, biarkan Google serta Facebook (juga *medsos* lain)

membaca semua surel, memantau semua chat dan pesan-pesan Anda, dan terus rekam semua Like dan Klik Anda. Jika Anda lakukan semua itu, maka algoritma-algoritma yang hebat dari Internet Segala Hal akan memberitahu Anda siapa yang harus dinikahi, mana karier yang harus dikejar, dan (harus) memulai perang atau tidak.”²²

Akan tetapi, pertanyaannya, dari manakah algoritma-algoritma hebat tersebut berasal? Inilah yang disebut Harari sebagai, misteri “Dataisme”. Sebagaimana menurut Kristen bahwa manusia tidaklah bisa memahami Tuhan dan rencana-Nya, demikian pula “Dataisme” menyatakan bahwa otak manusia tidaklah bisa memahami si tuan (baca: “Tuhan”) baru, yakni algoritma-algoritma tersebut. Bibit-bibit algoritma itu sendiri, menurut Harari, mungkin memang dikembangkan oleh manusia, tetapi saat ia mulai tumbuh, ia mengikuti jalannya sendiri, pergi ke mana pun yang itu tak pernah bisa diketahui manusia—dan ke mana pun yang tak bisa diikuti oleh manusia.²³ Ya, algoritma layaknya organisme yang punya jiwanya sendiri, padahal ia hanyalah alat teknologi buatan manusia.

Di sinilah nestapa sesungguhnya, dimana dalam dunia Post-Spiritualitas muncul pula ciri khas kehidupan yang dalam istilah psikoanalisis disebut dengan *the culture of narcissism*—yakni, ketika manusia begitu sibuk ingin mencari ketenaran, popularitas, status sosial, pengakuan dan publisitas. Orang kemudian hanya akan sibuk mengejar dan menuruti hawa nafsunya, apalagi dengan bantuan teknologi algoritmik di abad dewasa ini, yang boleh jadi akan diposisikan layaknya “agama” untuk dijadikan sebagai tuntutan hidup. Dan, apa yang mengerikan sesungguhnya adalah ketika manusia secara serta merta menjadikannya sebagai layaknya Tuhan itu sendiri, karena dianggapnya lebih konkret dan faktual.

Toh, kondisi nestapa manusia, sebagaimana yang dikatakan Nasr, bukanlah ketika manusia tiba-tiba tidak menyadari Tuhannya, tetapi justru diawali tatkala ia kehilangan atau mengalami kelupaan atas dirinya sendiri.²⁴ Dan, dalam budaya di abad dewasa ini, alienasi adalah problem akut kehidupan baik dalam kultur modern

²² Harari, *Homo Deus*, h. 452.

²³ *Ibid*, h. 452.

²⁴ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, h. 4.

maupun post-modern. Ketika ontologi citra telah berhasil memerangkap manusia dalam perkembangbiakannya yang tanpa batas, manusia tidak hanya terputus dari dunia realitas yang sebenarnya (*real*), tetapi juga akan mengalami keterputusan dari dirinya (*self*) dan eksistensinya sendiri yang otentik. Citra akan melucuti diri manusia itu sendiri. Citra, pada akhirnya, hanya akan mengaburkan kapasitas manusia sebagai eksistensi yang otentik, sebagai subjektivitas yang sejati, yang real bagi dirinya sendiri. Sebab, citra sesungguhnya hanyalah sebuah model kenyataan yang tidak memiliki referensinya pada realitas (sesuatu yang nyata) itu sendiri.²⁵ Inilah yang disebut *simulacrum*. Ini pulalah efek paling negatif dari mereka-mereka yang begitu gandrung dan ingin menjadi seorang *influencer* di dunia yang penuh dengan citra-citra semu. Ia akan kehilangan makna atas kehadiran dirinya di dunia dalam arti yang paling primordial oleh karena determinasinya yang berlebih dengan dunia artifisial.

Pada akhirnya, tatkala citra, simulasi juga *simulacrum*, menjadi karakter kebudayaan abad hari ini dengan kecanggihan teknologi digitalnya—dalam konteks spiritualitas—bukan tak mungkin akan menjelma menjadi sebuah kotak jiwa, yang melaluinya manusia abad ke-21 mengisi kehampaan spiritualnya dengan jutaan citra semu, rayuan palsu (iklan), *simulacrum* realitas: Nabi-nabi virtual, Tuhan-tuhan digital, dan surga-surga *cyber*.²⁶ Dalam hal demikian, menurut Nasr, kehidupan semacam itu adalah kehidupan yang tidak memiliki horizon spiritual. Manusia semacam itu adalah manusia yang hidup di pinggiran lingkaran pusat eksistensinya. Ia tidak peduli dengan jari-jari lingkaran eksistensi dan melupakan sumbu maupun pusat lingkaran eksistensi yang sebenarnya dapat dicapainya melalui jari-jari tersebut.²⁷ Dan, karena itu juga, ia jauh dari kesadaran spiritualnya yang paling esensial.

Kondisi manusia seperti adalah manusia yang pada akhirnya se-frekuensi dengan tipologi kondisi Manusia Promethean, dalam istilah Nasr. Yakni, manusia

²⁵ Piliang, *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan di Era Post-metafisika*, h. 26-27.

²⁶ *Ibid*, h. 54.

²⁷ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, h. 4.

yang menanggalkan baju spiritual dan kemeja Ilahiahnya dengan merasa bahwa kaos-kaos *printing* duniawi buatannya sendiri lebih mampu memberikan kenyamanan dan keteduhan yang hakiki dalam kehidupan yang dijalannya. Sesungguhnya manusia semacam itu adalah manusia yang gagal menjadi wakil Tuhan (*khalifatullah*), dengan tidak mau menjalankan amanatnya untuk menjadi penghubung dunia surgawi dengan bumi. Ia justru merusak dimensi surgawi itu sendiri, dan justru membuat simulasi surga-surganya sendiri yang sama sekali semu dan artifisial. Bahkan, malah menjadi layaknya Tuhan itu sendiri.

Sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya, Manusia Promethean adalah manusia yang memberontak dan melawan Langit (baca: Tuhan) sekaligus merebut peran ke-Tuhanan itu untuk dirinya sendiri, dengan membawa anggapan bahwa ilmu pengetahuan merupakan sesuatu yang berasal dari diri manusia sendiri yang sama sekali tidak berhubungan dengan Tuhan.²⁸ Dengan kata lain, ia menjadi manusia dengan kecenderungan bebas nilai serta kehilangan kontrol atas dirinya sendiri.²⁹ Seturut dengan yang disampaikan oleh Max Tegmark mengenai kemunculan Prometheus di dunia digital (AI). Ia menuliskan dalam bukunya suatu kalimat, "*Prometheus Takes Over the World*", sebagai sebuah fenomena yang akan terjadi dalam saat munculnya AI di kehidupan manusia. Seperti yang telah diperdebatkan oleh Steve Omohundro, Nick Bostrom, dan yang lainnya, kita dapat menarik kesimpulan yang menarik tentang cara kerja Prometheus. Yakni, Prometheus, dalam konteks AI, mungkin akan mencoba untuk keluar dan mengambil kendali atas takdirnya sendiri.

Sesungguhnya, Prometheus sebagai sebuah mitos Yunani yang mencuri api dari Zeus untuk diberikan kepada manusia supaya mampu berkreasi secara mandiri dan utuh, lebih-lebih supaya manusia mampu berdiri dalam takdir bikinannya sendiri merupakan sebuah upaya "jenius" dari sosok Prometheus agar sebagai manusia yang berkehendak tidak kemudian hanya terdikte sedemikian rupanya oleh

²⁸ Jaipuri Harahap, "Sayyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas," h. 174.

²⁹ Zubaidillah, "Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr" h. 3-4.

dogmatisme-dogmatisme yang boleh jadi itu sangat membelenggu kehidupan manusia. Dalam asumsi demikianlah, kiranya, Tegmark membawa suatu terminologi “Prometheus” dalam buku yang ditulisnya, bahwa dalam skenario AI, akan terjadi suatu kekuatan super-intelligence yang muncul dan itu tak pernah terbayangkan sebelumnya. Sedeharnanya, ia ingin menyampaikan bahwa dalam skenario AI akan ada sesuatu, entah itu kehendak, kesadaran atau kecerdasan baru, yang pada akhirnya mampu untuk keluar dari sistem takdir kehidupan alam semesta, sedang di saat yang sama sekaligus mampu untuk membuat garis takdirnya sendiri. Tegmark menuliskan demikian,

“All the scenarios we’ve considered so far involved AI controlled by humans. But this is obviously not the only possibility, and it’s far from certain that the Omegas would succeed in keeping Prometheus under their control. Let’s reconsider the Omega scenario from the point of view of Prometheus. As it acquires superintelligence, it becomes able to develop an accurate model not only of the outside world, but also of itself and its relation to the world.”³⁰

Ini sejalan dengan kecenderungan dunia Post-Spiritualitas yang menjadikan simulasi sebagai ciri utama kehidupan Post-Spiritualitas yang mengindikasikan adanya keinginan untuk keluar dari penjara-penjara takdir langit untuk kemudian membuat dan menyusun takdirnya sendiri. Ini adalah konsekuensi langsung sebagai efek fenomena *trans-human* ketika manusia mulai menjalin hubungan intim, bahkan menyatu dengan teknologi yang semakin terus-menerus canggih. Dunia Post-Spiritualitas sederhananya adalah dunia dimana antara manusia dan teknologi sudah menjadi satu kesatuan, baik dalam hal kesadaran dan kecerdasan. Maka, Post-Spiritualitas boleh dikatakan merupakan suatu kondisi yang melampaui spiritualitas itu sendiri dalam artian primordialnya. Kehidupan menemui titik paling barunya ketika teknologi benar-benar sudah mencapai pada tingkat “Prometheus”.

³⁰ “Semua skenario yang telah kami pertimbangkan sejauh ini melibatkan AI yang dikendalikan oleh manusia. Tapi ini jelas bukan satu-satunya kemungkinan, dan masih jauh dari pasti bahwa Omega akan berhasil menjaga Prometheus di bawah kendali mereka. Mari kita pertimbangkan kembali skenario Omega dari sudut pandang Prometheus. Ketika ia memperoleh kecerdasan super, ia mampu mengembangkan model yang akurat tidak hanya tentang dunia luar, tapi juga tentang dirinya sendiri dan hubungannya dengan dunia.” Lihat, Tegmark, *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*, h. 73.

Tetapi, jelas hal demikian merupakan sesuatu yang tidak diinginkan terjadi oleh Nasr dalam tiap-tiap tulisan dan karya-karya pemikiran yang ia hasilkan. Sebab, bagi Nasr, tatkala hal demikian terus berlangsung, pada akhirnya, Ia, kualitas Prometheus, berpotensi akan merusak segala hal yang bersifat Ilahiah, transenden, dan spiritual dalam pengertian primordialnya dengan bentuk-bentuk simulasi barunya—sebagai sebuah efek yang paling negatif. Padahal, menurut Nasr, semua itu tak lebih hanyalah tanda-tanda artifisial yang sama sekali tidak memiliki hubungan dengan realitas yang nyata. Karenanya, Nasr sama sekali bertentangan atau menolak temuan-temuan sains-teknologi Barat yang dianggapnya justru menghancurkan sisi terdalam diri jiwa manusia itu sendiri. Nasr menilai sudah terjadi kesalahan epistemologis dalam kerangka pikir Barat-Modern yang pada akhirnya malah menciptakan kehidupan yang kering nilai. Manusia seperti itulah yang oleh Nasr diistilahkannya sebagai Manusia Promethean, yakni manusia yang malah mencemari hakikat diri manusia sebagai makhluk Tuhan dengan menciptakan aturan-aturannya sendiri yang sama sekali destruktif. Mengenai kesalahan epistemologi Barat-Modern, ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Nasr (sebagaimana yang sudah penulis kutipkan sebelumnya),

“The sensualist and empirical epistemology, which has dominated the horizon of Western man in the modern period, has succeeded in reducing reality to the world experienced by the external senses, hence limiting the meaning of reality and removing the concept of ‘reality’ as a category pertaining to God. The consequence of this change in the very meaning of reality has been nothing less than catastrophic, reducing God and in fact all spiritual realms of being to the category of the abstract and finally to the unreal. At the base of the loss of the sense of the reality of God by modern man in his daily life lies the philosophic error of reducing the meaning of reality to the externally experienced world, of altering the meaning of ‘realist’ in its early medieval sense to the connotation it has gained in various schools of philosophy since the rise of nominalism at the end of the Middle Ages.”³¹

³¹ “Epistemologi sensualis dan empiris, yang telah mendominasi cakrawala manusia Barat pada periode modern, telah berhasil mereduksi realitas menjadi dunia yang dialami oleh indera eksternal, sehingga membatasi makna realitas dan menghapus konsep ‘realitas’ sebagai sebuah kategori yang berkaitan dengan Tuhan. Konsekuensi dari perubahan makna realitas ini tidak lain adalah bencana besar, mereduksi Tuhan dan pada kenyataannya semua alam spiritual ke dalam kategori abstrak dan akhirnya menjadi tidak nyata. Pada dasar hilangnya rasa realitas Tuhan oleh

C. Menjadi Manusia Teomorfis: Sebuah Resolusi Spiritual di Dunia Post-Spiritualitas

Pada hakikatnya, manusia adalah makhluk teomorfis, dalam arti bahwa ia adalah ciptaan Tuhan yang diciptakan oleh Tuhan menurut bentuk dan gambar-Nya sendiri. *Imago Dei*³². Karenanya, ia (manusia) merupakan pancaran atau cerminan langsung dari Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya. Artinya, dalam maksud “menjadi manusia teomorfis” di sini, adalah bahwa manusia—yang entitas, hakikat dan kebermaknaannya ditarik, bahkan “dirusak” dengan sedemikian rupanya oleh kultur modernisme dan ekses-eksesnya—harus kembali ke kesadaran primordialnya untuk menyadari hakikat dirinya sebagai makhluk teomorfis. Manusia tidak bisa tidak menjadi makhluk teomorfis. Menolakinya sama saja adalah mengkhianati Tuhan. Dan, mengkhianati Tuhan adalah cara termudah manusia untuk menghancurkan dirinya sendiri.

Manusia dalam kesadaran hidupnya mesti menyadari adanya Realitas Tertinggi, Realitas Absolut, Yang Tak Terbatas, sesuatu yang dalam khazanah perennial disebut sebagai Prinsip. Dengan kata lain, manusia dalam menjalani kehidupannya di dunia haruslah menyadari keberadaan Tuhan dan peran-Nya, tidak bisa tidak. Karena itu merupakan kewajiban mutlak manusia sebagai makhluk ciptaan-Nya, lebih-lebih sebagai hamba (*'abd*) dan wakil Tuhan (*khalifatullah*).

manusia modern dalam kehidupan sehari-harinya terletak pada kesalahan filosofis yang mereduksi makna realitas menjadi dunia yang dialami secara eksternal, mengubah makna ‘realis’ dalam pengertiannya pada awal Abad Pertengahan menjadi konotasi yang diperolehnya dalam berbagai aliran filsafat sejak kebangkitan nominalisme pada akhir Abad Pertengahan. Terputus dari sumber-sumber pengetahuan metafisik, yaitu wahyu dan intelek, dan juga kehilangan pengalaman spiritual-batiniah yang memungkinkan realisasi konkret dari tingkat-tingkat keberadaan yang lebih tinggi, manusia modern telah terkungkung dalam aspek realitas yang terpotong dan terbatas sehingga ia kehilangan pandangan tentang Tuhan sebagai Realitas. Juga, bahkan jika ia memiliki iman kepada Ketuhanan, konsepsi Ketuhanan sebagai Realitas sama sekali tidak sesuai dengan pandangan dunia yang ditentukan secara empiris di mana ia hidup dan yang premis-premisnya ia terima tanpa disadari atau sering kali tanpa disadari.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 153.

³² Suatu istilah Latin yang dalam kepercayaan Kristiani diartikan atau bermakna, “kесerupaan dengan Tuhan”. Artinya, dalam penciptaan manusia, sesungguhnya ia (manusia) diciptakan dalam bentuk yang segambar dan serupa dengan Tuhan.

Manusia tidak bisa untuk terus-menerus menjadi Manusia Promethean—sebagaimana yang sudah dipaparkan sebelumnya—atau ia akan mengalami kehampaan spiritual (mengalami problem kejiwaan) yang akut, dan bahkan hancurnya realitas diri. Seperti yang sudah disinggung sebelumnya mengenai dogma “Dataisme” dalam ruang AI atau dunia digital pada dasarnya telah melucuti kesadaran hidup manusia sehingga tidak berjalan sebagaimana mestinya. Kabir mengatakan demikian,

“Through this new dogma of “Dataisme”, we are witnessing the erosion of our essential humanness, which is being replaced of Dataisme subjective experience, qualitative consciousness, the perception of the heart, life’s most meaningful experience are removed from the description of reality.”³³

Dalam dunia (baca: wacana) Post-Spiritualitas yang menjadikan peran simulasi sebagai pengganti segala macam bentuk realitas yang nyata, adalah sebuah kesembronoan yang disengaja—lebih-lebih ketika ihwal spiritualitas sebagai jalin hubungan ketuhanan disimulasikan dalam bentuknya yang paling artifisial. Jelas-jelas itu adalah pendistorsian nyata akan sebuah nilai spiritual kehidupan dalam caranya yang paling canggih—sebuah upaya desakralisasi yang coba disofistikasikan. Manusia dalam dunia Post-Spiritualitas telah menciptakan aspek transedennya sendiri dalam bentukannya yang paling artifisial. Ia mengira bahwa semua yang telah diciptakannya tersebut—sebagai sesuatu yang dijadikan untuk sebuah pemenuhan akan kebutuhan spiritual dan transedennya—dapat memberikan kepuasan jiwanya. Alih-alih memberikan kepuasan, yang terjadi justru sebaliknya, ia mengalami kebodohan (baca: kehampaan) spiritualnya sendiri karena tertipu oleh citra-citra bentukannya sendiri.

Oleh karenanya, manusia dalam dunia Post-Spiritualitas, mesti memahami kembali realitas kehidupan ini sebagaimana realitas dalam artian yang sebenarnya, bukan dalam wujud-wujud simulasinya. Artinya, ia harus memahami bahwa realitas

³³ “Melalui dogma baru “Dataisme” ini, kita menyaksikan erosi kemanusiaan esensial kita, yang digantikan oleh pengalaman subjektif Dataisme, kesadaran kualitatif, persepsi hati, pengalaman hidup yang paling bermakna dihapus dari deskripsi realitas.” Lihat, Helminski, “The Spiritual Challenge of Artificial Intelligence, Trans-Humanism, and the Post-Human World.”

kehidupan ini adalah sesuatu yang berkaitan mutlak dan secara langsung berhubungan dengan Tuhan itu sendiri, sebagai Realitas Sejati. Manusia, pada dasarnya, tidak mungkin memahami realitas dunia tanpa memahami realitas Tuhan itu sendiri. Karena, realitas dunia adalah pengejawantahan dari realitas Tuhan, dalam arti sebagai sebuah cerminan dari keberadaan, sekaligus keterbatasan-Nya. Sebagaimana yang dikatakan Nasr,

“To understand God as Reality is also to grasp the world as unreality, not nothingness pure and simple, but as relative reality. It is to be saved from that central error of false attribution which issues from our ignorance and which causes us to attribute reality to the illusory and, as a consequence, the character of illusion to that which is Reality as such and which ultimately is alone Real.”³⁴

Dengan memahami gagasan Nasr, sudah bisa dilihat titik terangnya, bahwa dalam rangka untuk menghindari kebuntuan semacam itu—yakni, sebuah kondisi nestapa kehidupan modern (kontemporer), juga kehidupan dalam dunia Post-Spiritualitas sebagaimana yang sudah dipaparkan sebelumnya—pada akhirnya, penting untuk menghidupkan kembali doktrin-doktrin primordial (metafisis) dan menemukan kembali ajaran tradisional tentang gradasi terkait realitas atau keberadaan diri manusia sebagai makhluk teomorfis. Dimana dalam rangka memahami Tuhan sebagai Realitas, penting untuk memahami bahwa ada tingkatan-tingkatan realitas dan bahwa realitas bukan hanya sebuah kontinum psikofisik yang dapat didefinisikan secara empiris, sebagai sesuatu “di luar sana”.

Dengan kata lain, dunia ini akan menjadi nyata sejauh dunia ini mengungkapkan Tuhan sebagai yang riil (*the Real*), dan dunia ini tidak akan menjadi nyata sejauh dunia ini menyembunyikan dan menyelubungi Tuhan sebagai Realitas itu sendiri (*the Real*). Dalam hal ini, hanya Manusia Suci, yakni manusia yang menyadari dirinya sebagai makhluk teomorfis, yang akan dan dapat melihat

³⁴ “Memahami Tuhan sebagai Realitas juga berarti memahami dunia sebagai ketiadaan, bukan ketiadaan yang murni dan sederhana, melainkan sebagai realitas relatif. Hal ini untuk diselamatkan dari kesalahan utama dari atribusi palsu yang muncul dari ketidaktahuan kita (manusia) dan yang menyebabkan kita mengaitkan realitas dengan ilusi dan, sebagai konsekuensinya, karakter ilusi pada apa yang merupakan Realitas seperti itu dan yang pada akhirnya hanya Real.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 157.

Tuhan di mana-mana, sekaligus yang dapat memahami dan bisa mengklaim bahwa apa yang dilihat dan dialami “di mana-mana” adalah nyata—karena segalanya adalah wujud realitas Tuhan itu sendiri.³⁵ Karenanya, dunia ini akan menjadi nyata.

Dengan demikian, kembali menjadi manusia teormorfis—yakni Manusia Pontifikal, Manusia Universal, Manusia Sempurna, Manusia Suci, *Insan Kamil*—adalah resolusi spiritual yang mesti dilakukan untuk menghadapi situasi membingungkan dan mengerikan secara spiritual dalam dunia Post-Spiritualitas khususnya, dan umumnya adalah untuk kehidupan kontemporer—sebuah kehidupan pasca-modern atau pos-modern, dimana tantangan terbesarnya adalah soal nihilisme dan sofistri.³⁶ Artinya, manusia harus kembali memahami realitas Tuhan dalam pengertian primordialnya. Manusia mesti menyadari hakikatnya sebagai makhluk yang memiliki tugas penting yang bersifat divinis. Suatu sifat kepribadian yang dekat sekaligus yang merepresentasikan sifat-sifat Tuhan. Inilah sesungguhnya tugas manusia sebagai yang diistilahkan Al-Qur’an dengan *Khalifatullah*, atau juga, *Khalifah fil ‘Ardh*. Makhluk yang ditugasi untuk menyemai benih-benih surgawi di dalam kehidupan duniawi.

Manusia adalah makhluk spiritual. Mengkhianati kenyataan ini adalah sebuah ketidaktepatan pengabdian, lebih-lebih menolaknya. Spiritualitas sendiri pada dasarnya merupakan proses pengembangan pengalaman pada tingkat kebenaran dan keindahan yang lebih tinggi dan halus. Spiritualitas adalah kesadaran. Kesadaran akan hal yang lebih sejati dan hakiki. Tantangan kehidupan *trans-human* dengan AI dan dunia Post-Spiritualitas adalah pada wilayah determinasi spiritualitas manusianya. Artinya, jika koherensi spiritual dalam kehidupan *trans-human* semakin sulit dicapai, maka kehidupan umat manusia akan menjadi retak dan tercerai-berai. Sebab, spiritualitas adalah nyawa dari kesadaran hidup itu sendiri. Makna berkaitan erat dengan kesadaran. Manusia yang kehilangan kesadaran spiritual dalam hidupnya, ia akan juga kehilangan makna atas kehidupan

³⁵ *Ibid*, h.156-157.

³⁶ Andre Comte Sponville, *Spiritualitas Tanpa Tuhan* (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2006), h. 54.

yang ia jalani. Hilangnya makna hidup yang dialami manusia menunjukkan hilangnya kesadaran spiritualitas dalam diri manusia. Karenanya, manusia mesti memperjuangkan hidupnya cahaya spiritualitas dalam dirinya, oleh sebab,

“True spirituality is and has always been the exploration of the wider field of reality; true spirituality cannot be other than true humanness. True spirituality is a process of soul purification and development, the creation and accumulation of a qualitative spiritual “substance” that we can know and experience. Even if our material, mathematical sciences cannot confirm this substance (though it can sometimes read its effects in the human body, and especially the nervous system) the most important and valued experiences of human life happen in this domain.”³⁷

Sebagai manusia, kita tidak mungkin terus-menerus terdikte oleh algoritma teknologi, sedangkan kita tidak mengenal diri kita sendiri. Proyek perkembangan spiritualitas manusia sesungguhnya adalah satu hal yang menjadi sandaran materi dan kesejahteraan sosial. Tanpa itu, manusia akan tersesat, terbanjiri (baca: dibanjiri) arus dugaan-dugaan pikiran manusia yang dangkal, keserakahan yang tanpa henti, dan mungkin dikendalikan oleh sistem yang merupakan musuh dari nilai kemanusiaan yang sangat kita hargai. Khusus dalam konteks tantangan di kehidupan Post-Spiritualitas dengan adanya AI dan logika algoritmik yang mesti dilakukan adalah, alih-alih meningkatkan kecerdasan biologis kita dengan menghubungkan pikiran dan tubuh manusia dengan jaringan pengetahuan yang seharusnya serba tahu yang dihasilkan oleh AI, tugas utama kita adalah justru membangkitkan kemampuan bawaan manusia yang tertinggi. Jadi, alih-alih mencapai transendensi dengan mengunduh data memori ke dalam tubuh *cyborg* super-komputer misalnya, atau menggabungkan otak kita dengan realitas simulasi dari singularitas yang akan datang, tugas kita justru sebaliknya. Yakni, berusaha untuk mendapatkan manfaat, belajar dari dan sekaligus mengembangkan potensi

³⁷ “Spiritualitas sejati adalah dan selalu merupakan penjelajahan bidang realitas yang lebih luas; spiritualitas sejati tidak bisa lain dari kemanusiaan sejati. Spiritualitas sejati adalah proses pemurnian dan pengembangan jiwa, penciptaan dan akumulasi “substansi” spiritual kualitatif yang dapat kita ketahui dan alami. Bahkan jika ilmu pengetahuan material dan matematika kita tidak dapat mengkonfirmasi substansi ini (meskipun kadang-kadang dapat membaca efeknya dalam tubuh manusia, dan terutama sistem saraf), pengalaman yang paling penting dan berharga dalam kehidupan manusia terjadi dalam domain ini.” Lihat, Helminski, “The Spiritual Challenge of Artificial Intelligence, Trans-Humanism, and the Post-Human World.”

kemanusiaan kita dalam eksistensi dunia fana ini agar selaras dengan tatanan kosmologis dan melaluinya mencapai koherensi yang lebih besar. Pada akhirnya, juga akan mengunggah jiwa kita ke dalam keabadian.

Oleh karenanya manusia harus sungguh-sungguh mengenali hakikat dirinya, dan jalan untuk mengenal dirinya sendiri, manusia haruslah mengenal Wajah Tuhan (Realitas Sejati dalam pengertiannya yang Absolut), sebagai sebuah jalan pemahaman akan suatu realitas yang itu menentukan dirinya dari tempatnya yang tinggi. Inilah sebuah tema kesadaran diri yang sesungguhnya ingin dikembalikan oleh Nasr untuk kehidupan kontemporer. Pengalaman hidup yang dijalani manusia harus didapatkannya secara konkret, betapapun itu bersifat subjektif. Sebuah proses individuasi yang ditawarkan oleh Psikolog, Carl Gustav Jung, menerangkan sangat jelas akan hal ini. Manusia mesti mengalami pengalaman dirinya sendiri akan hal penggalian ke dalam diri terkait pemahaman yang lebih dalam tentang pikiran, perasaan, dan motivasi diri serta integrasi yang signifikan mengenai hal-hal yang tersembunyi di dalam diri. Jung juga memandang proses individuasi itu sendiri sebagai bagian integral dari pertumbuhan spiritual seseorang. Oleh sebab itulah, manusia benar-benar mesti mengenali hakikat sejati dari dirinya yang sesungguhnya. Sebagaimana dituliskan Nasr,

“Man can know himself only by realizing his theomorphic nature. It is only in remaining conscious of the divine imprint upon his soul that man can hope to remain human. Only the attraction of the celestial can prevent man from being dragged by gravity to the abysses of subhuman existence. And it is a remarkable feature of the human state that no matter where and in what condition he may be, man always finds above him the sky and the attraction which pulls him toward the Infinite and the Eternal.”³⁸

Dalam bahasa Schuon pula, pada hakikatnya manusia di dalamnya memiliki sebuah bintang yang bersinar layaknya lentera penerang jalan, tetapi kadang kala

³⁸ “Manusia dapat mengenal dirinya sendiri hanya dengan menyadari sifat teomorfisnya. Hanya dengan tetap sadar akan jejak Ilahi pada jiwanya, manusia dapat berharap untuk tetap menjadi manusia. Hanya daya tarik surgawi yang dapat mencegah manusia terseret oleh gravitasi ke jurang eksistensi *sub-human* (manusia jahat). Dan merupakan ciri yang luar biasa dari keadaan manusia bahwa di mana pun dan dalam kondisi apa pun ia berada, manusia selalu menemukan di atasnya langit dan daya tarik yang menariknya ke arah Yang Tak Terbatas dan Abadi.” Lihat, Chittick (ed.), *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, h. 71.

bintang tersebut tercemar oleh kebobrokan cara atau pola kehidupan zaman yang begitu sembrono, sehingga membuatnya bersinar redup. Keredupan sinar inilah yang membuat manusia seolah kehilangan jati dirinya, kehilangan pengenalan akan hakikat dirinya atau siapa dirinya dalam pengertiannya yang sejati. Walhasil, ketika manusia mengalami kehilangan atas pengenalannya terhadap dirinya sendiri, ia akan juga mengalami kehampaan spiritualnya yang begitu menyedihkan secara kejiwaan. Ia akan hidup di dalam kotak keterpurukan eksistensi.

*“There is in every man an incorruptible star—a substance called upon to become crystallized in Immortality and eternally prefigured in the luminous proximity of the Self. This star man can set free only in truth, in prayer, and in virtue.”*³⁹

Menurut Nasr, seseorang yang mampu menemukan dan kemudian mengkristalkan bintang tersebut di dalam dirinya, maka ia akan menemukan pula kedamaian sejati dalam diri dan dunianya. Bahwa hanya dengan berusaha melampaui dunia fisik ini dan menjadi bintang di cakrawala spiritual tersebutlah, manusia dapat hidup selaras dengan dunia (alam semesta) dan memecahkan masalah-masalah yang dibebankan oleh pemenuhan eksistensi kehidupan duniawi kepada manusia—seperti tanggung jawabnya sebagai *khalifah fil ardh*, atau *khalifatullah*—selama perjalanan singkatnya dalam menapaki lorong-lorong kehidupan di bumi.⁴⁰ Ya, manusia harus menemukan bintang tersebut, atau setidaknya membersihkannya kembali dari ketercemarannya atas kesalahannya dalam memilih putusan pandangan filosofisnya terhadap kehidupan dunia.

Akhirnya, menjadi manusia (baca: manusia teomorfis) dalam arti yang sesungguhnya adalah menjadi manusia yang mampu menyadari Kebenaran dan sepenuhnya tenggelam dalam cahaya Kebenaran itu sendiri. Hal ini berarti kesadaran manusia mesti ditarik kembali ke dalam pangkuan Sang Kekasih,

³⁹ “Di dalam diri setiap manusia ada sebuah bintang yang tidak dapat rusak—sebuah substansi yang dipanggil untuk mengkristal dalam Keabadian dan secara kekal telah ditetapkan sebelumnya dalam kedekatan yang bercahaya dengan Diri. Bintang tersebut hanya dapat membebaskan dirinya dalam kebenaran, dalam doa, dan dalam kebajikan.” Lihat, Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds* (Paris: World Wisdom, Inc., 2006), h. 99.

⁴⁰ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, h. 20.

sehingga seseorang dapat mengatakan, layaknya Rumi, “saya tidak lagi berada dalam tubuh atau jiwa ini, tetapi telah ‘menjadi’ Sang Kekasih”. Sang Kekasih ini adalah Yang Hidup yang kekal, yang di dalam-Nya manusia dapat menemukan kehidupan dan kebahagiaan abadi di luar gerbang kematian ego dan pelenyapan segala sesuatu yang memisahkan keberadaan manusia dari Realitas transenden dan imanen, yang sejatinya juga merupakan Diri dari manusia, sebagai pusat dari keberadaan manusia itu sendiri. Di dalam kesadaran itulah, manusia akan mencapai dan mengalami apa yang disebut dengan “kesadaran Alam” atau “kesadaran Tuhan”. Kesadaran yang dekat dan merepresentasikan Nama-nama serta Sifat-sifat Tuhan sendiri.

*Truly I am a wondrous thing; For him who sees me: Lover and Beloved, both am I, There is no second. O seeker of the essential Truth, Thine eye's film hides it. Return unto thyself, take note: None is but thee. All good, all knowledge springs from thee; In thee's the Secret.*⁴¹

(Sungguh, Aku adalah sesuatu yang menakjubkan; Untuk dia yang melihat saya: Kekasih dan Terkasih, keduanya adalah saya, Tidak ada yang kedua. Wahai pencari Kebenaran hakiki, Lapisan mata-Mu menyembunyikannya. Kembalilah kepada dirimu sendiri, perhatikanlah: Tidak ada yang lain selain Engkau. Semua kebaikan, semua pengetahuan bersumber dari-Mu; Di dalam Engkaulah Rahasiannya.)

(‘Ali Shushtari)

⁴¹ Nasr, *The Garden of Truth*, h. 25.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Seyyed Hossein Nasr merupakan satu dari sekian pemikir Islam kontemporer yang secara intelektual dan akademis sangat diakui kepakarannya, terutama dalam kajian perennialisme, sufisme, dan tradisionalisme Islam. Gagasan-gagasan atau ide-ide yang disampaikan Nasr lewat karya-karyanya menjadi layaknya permata intelektual khususnya bagi pengetahuan di dunia Islam, umumnya di Barat. Telaah filosofisnya yang begitu segar dan baru, yang ia kemas dalam bahasa kontemporer menjadi keunikan dan keotentikan yang begitu mempesona. Dalam kajian ini, pemikiran yang disorot dari sosok Nasr adalah terkait telaah filosofisnya, terkhusus mengenai hakikat manusia sekaligus mengenai kondisinya dalam kultur kehidupan di abad modern dan kontemporer. Tiga gagasan perennial Nasr yang ia tuangkan dalam karya-karyanya, dalam penelitian ini, diantaranya adalah mengenai Tuhan, Manusia dan *Scientia Sacra*. Adapun hasil kesimpulan dalam penelitian ini, adalah:

Penelitian ini mengulas sekaligus mencari titik urgensi kaitannya tentang khazanah Filsafat Perennial dengan Post-Spiritualitas yang fenomena sekaligus wacananya muncul di abad hari ini. Post-Spiritualitas, dalam kajian ini, boleh dikatakan telah membawa satu wacana yang mendesakralisasi hal-hal yang bersifat spiritual, transenden dan Ilahiah yang pada akhirnya justru membawa problem kejiwaan bagi para manusia. Sehingga perlu dilakukan upaya reaktualisasi terhadap hal-hal primordial terkait tradisi-tradisi kebijaksanaan suci yang itu menjadi telaah utama atau ciri khusus dari Filsafat Perennial. Dalam kajian ini, urgensi yang ditemukan adalah menyadari kembali akan hal-hal yang bersifat tradisional-primordial, memahami Yang Metafisis dan melakukan perenungan-perenungan yang bersifat kontemplatif-sufistik, menurut Nasr, menjadi salah satu solusi integral untuk dijadikan obat bagi kehidupan manusia dalam dunia Post-Spiritualitas.

Dalam penelitian ini, juga mendapatkan suatu simpulan analisis bahwa kondisi kehidupan manusia yang terjadi dalam ruang Post-Spiritualitas adalah sama dengan kondisi dalam tipologi filosofis Nasr diistilahkan sebagai, Manusia Promethean. Yakni, manusia-manusia yang menolak keberadaan Tuhan dan peranan-Nya dalam kehidupan yang ia jalani. Karena ia menganggap bahwa dirinya sendiri, tanpa bantuan Tuhan, seolah-olah mampu melakukan segalanya. Artinya, telah terjadi keterputusan yang sengaja dilakukan antara yang suci (spiritual) dengan yang profan (artifisial, material). Oleh karenanya, manusia-manusia seperti haruslah kembali menyadari hakikat sejati dirinya sebagai makhluk teomorfis.

B. Saran

Tidak ada sesuatu hal yang sempurna, juga tidak ada kajian-kajian ilmiah akademis yang boleh dikatakan sudah mencapai titik final, karena itu justru menyebabkan terjadinya kemandekan berpikir (ilmiah), dan juga akan menghambat kualitas intelektual para akademisi yang hidup di perguruan-perguruan tinggi. Segala sesuatunya mesti untuk terus-menerus dianalisa, ditelaah dan dikoreksi kembali supaya tradisi intelektual dan buah-buah pemikiran yang bersifat intelektual dan filosofis dapat terus bermunculan dan menyebar luas. Oleh karenanya, peneliti dalam kajian ini tentu merasa bahwa apa yang sudah dihasilkan sebagaimana yang tertulis dalam penelitian ini tidaklah sempurna, dan oleh karenanya mesti dilakukan koreksi, pembenahan dan pembaruan terhadap penelitian ini dengan cara lebih memperbanyak kajian-kajian yang serupa atau sejenis. Terutama mengenai Filsafat Perennial, dan lebih khusus lagi Filsafat Perennialnya Seyyed Hossein Nasr.

Kajian mengenai Filsafat Perennial sendiri boleh dikatakan tidak begitu digeluti secara masif dalam dunia akademis. Hal demikian, boleh jadi, karena kajian mengenai Filsafat Perennial merupakan kajian yang memang sifatnya cenderung mistik dan metafisis. Akan tetapi, justru di situlah letak urgensi dan titik vitalnya. Pengetahuan metafisis adalah pengetahuan yang justru harus dipahami oleh

manusia, sebab manusia pada dasarnya adalah makhluk metafisis. Lebih tepatnya, manusia adalah makhluk teomorfis dalam definisi primordialnya.

Maka dari itu, memperdalam kembali kajian mengenai Yang Perennial (Yang Abadi) dan Sejati menjadi keharusan tersendiri, utama dalam konteks kehidupan kontemporer yang segalanya dipaksa untuk dipisahkan tali keterbuhungannya dengan yang sakral. Apalagi di dunia yang segala macam alat teknologinya semakin canggih, tantangan utama yang akhirnya muncul adalah masalah nihilisme nilai hidup dan sofistri menjadi kebodohan tersendiri dalam konteks spiritualitas. Sehingga, peneliti menyarankan agar kajian-kajian mengenai hal-hal yang bersifat spiritual dan metafisis sangat perlu untuk dikaji dan diperdalam kembali. Karena, pada akhirnya, manusia akan mencari ketenangan batinnya ketika segalanya sudah nampak memuakkan, dan sebuah ketenangan hanya ada di dalam jantung pengetahuan akan hal-hal yang suci, yang sakral, yang Ilahiah dan metafisis.

DAFTAR PUSTAKA

Buku:

- Abidin, Zainal. "Esensi Manusia Menurut Sejumlah Aliran dalam Filsafat." dalam *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.
- . "Perkembangan Akal Budi Manusia dan Zaman Positif: Filsafat Auguste Comte." dalam *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.
- Afifi, Irfan. *Jurgen Habermas: Senjakala Modernitas*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Derrida*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Amstrong, Karen. *The Case of God*. New York: Random House, Inc., 2009.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*. America: The University of Michigan Press, 1994.
- . *The Consumer Society: Myths and Structures*. London: SAGE Publications Ltd, 1998.
- Bryon, William J. *Response to Alienation from Religion*, dalam *Alienation: Plight of Modern Man*, (ed.) William Christian Bier. New York: Fordham University Press, 1972.
- Chittick, William C. *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran-Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, terj. M. Sadat Ismail dan Achmad Nidjam. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- (ed.). *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Canada: World Wisdom, 2007.
- Fancher, Raymond E.. "Pertarungan Jiwa dan Tubuh: Filsafat Rene Descartes." dalam *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011.

- Hamersma, Harry. *Persoalan Ketuhanan dalam Wacana Filsafat*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2014.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia*, terj. Yanto Musthofa. Tangerang Selatan: PT Pustaka Alvabet, 2018.
- . *Sapiens*. Tangerang Selatan: PT Pustaka Alvabet, 2017.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Hardiman, F. Budi. *Humanisme dan Sesudahnya*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2012.
- . *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- . *Pemikiran Modern: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Yogyakarta: Kanisius, 2019.
- Hatta, Mohammad. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Hidayat, Komaruddin dan Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paradigma, 1995.
- Horkheimer, Max dan Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragment*. California: Stanford University Press, 2002.
- Huxley, Aldous. *The Perennial Philosophy*. London: C. Hatto and Windus, 1947.
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Ali Audah, dkk. Yogyakarta: Jalasutra, 2008.
- Jones, Pip, Liz Bradbury dan Shaun Le Boutullier. *Introducing Social Theory, Second Edition*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2011.
- K. Bertens. *Sejarah Filsafat Yunani*. Yogyakarta: Kanisius, 1981.
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma, 2005.

- . *Metode Penelitian Kualitatif Interdisipliner: Bidang Sosial, Budaya, Filsafat, Agama dan Humaniora*. Yogyakarta: Paradigma, 2012.
- Leahy, Louis. *Horizon Manusia: dari Pengetahuan ke Kebijakan*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2006.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Postmodern: Teori dan Metode*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2014.
- Maftukhin. *Filsafat Islam*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Marcuse, Herbert. *Manusia Satu Dimensi*. Yogyakarta: Narasi, 2016.
- Moris, Zailan. *The Biography of Seyyed Hossein Nasr*, dalam *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr*. Chicago: ABC International, 1999.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia Seutuhnya: Studi Kritis atas Berbagai Pandangan Filosofis*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Intellectual Autobiography*, dalam *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (ed.) Lewis Edwin Hawn, Randall E. Auxier, and Lucian W. Jr. Stone. Chicago: Open Court, 2001.
- . “God Is Absolute Reality and All Creation His Tajallī (Theophany).” In *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, 2017.
- . *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*. terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- . *Ideals and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Group, Inc., 2000.
- . *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International Group, Inc., 1975.
- . *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- (ed.). *The Essential Frithjof Schuon*. Canada: World Wisdom, 2005.

- . *The Garden of Truth: The Vision of Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperCollins, 2007.
- Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2013.
- Piliang, Yasraf Amir. *Post-Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post-Metafisika*. Yogyakarta: Jalasutra, 2015.
- Pratama, Ahmad Norma. *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.
- Pratama, Ronny K. *Manusia Tanpa Sekolah*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2022.
- Samsu. *Metode Penelitian: Teori dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Method, serta Research & Development*. Jambi: PUSAKA, 2017.
- Schuon, Frithjof. *Islam dan Filsafat Perennial*. cet. ke-5. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Light on the Ancient Worlds*. Paris: World Wisdom, Inc., 2006.
- Sim, Stuart. *Lyotard and the Inhuman*, terj. Sigit Djatmiko. Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Sponville, Andre Comte. *Spiritualitas Tanpa Tuhan*. Tangerang: Pustaka Alvabet, 2006.
- Soleh, A. Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. cet. ke-19. Bandung: ALFABETA, 2019.
- Suyitno. *Metode Penelitian Kualitatif: Konsep, Prinsip, dan Operasionalnya*. Tulungagung: Akademia Pustaka, 2018.
- Tegmark, Max. *Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence*. New York: Alfred A. Knopf, 2017.
- Weij, P. A. van der. *Filsuf-Filsuf Besar Tentang Manusia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2018.

Zubair, Anton Bakker dan Ahmad Charis. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Jurnal:

Adlin, Al-Fathri dan Iwan Suryalaksono. “Reduksi Manusia: Tinjauan Umum Pada Era Pramodernisme, Modernisme dan Post-Modernisme.” *Journal of Psiche*. Sejarah Perkembangan Psikologi (2001).

Alatas, M. Mahdi. “Spiritualitas dan Moderinitas menurut Pemikiran Seyyed Hossein Nasr (Studi atas Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern).” *Jurnal Akrab Juara* Vol. 5, No. 2 (2020): 147–160.

Anas, Moh. “Kritik Hossein Nasr atas Problem Sains dan Modernitas.” *Jurnal Kalam* Vol. 6, No. 1 (2017): 21-37.

Anis, Muhammad. “Spiritualitas di tengah Modernitas Perkotaan.” *Jurnal Bayan* Vol. 2, No. 4 (2013): 1–15.

Fadli, Syairil. “Kritik Seyyed Hossein Nasr terhadap Klaim Kebenaran Modernisme.” *Jurnal NALAR* Vol. 1, No. 1 (2017): 69–81.

Fauhatun, Fathin. “Islam dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr terhadap Nestapa Manusia Modern.” *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan* Vol. 4, No. 1 (2020): 54–69.

Fuady, Farkhan, dan Nurisman. “Nilai-Nilai yang Terkandung dalam Seni Islam: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr.” *Jurnal El-Afkar* Vol. 12, No. 1 (2023): 35–51.

Hanna Widayani. “Pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial.” *Jurnal El-Afkar* Vol. 6, No. 1 (2017): 55–60.

Harahap, Jaipuri. “Seyyed Hossein Nasr tentang Filsafat Perennial dan Human Spiritualitas.” *Jurnal Aqlania* Vol. 8, No. 2 (2017): 173–196.

- Haryati, Tri Astutik. "Modernitas dalam Perspektif Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Penelitian* Vol. 8, No. 2 (2011): 307–324.
- Kuswanjono, Arqom. "Filsafat Perennial dan Rekonstruksi Pemahaman Keberagaman." *Jurnal Filsafat Edisi Khusus* (1997): 95–108.
- Naim, Ngainun. "Kebangkitan Spiritualitas Masyarakat Modern." *Jurnal Kalam* Vol. 7, No. 2 (2013): 237–258.
- Nurhidayati, Titin. "Latar Belakang Pemikiran dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr." *Falasifa* Vol. 10, No. 2 (2019): 132–147.
- Putra, Andi Eka. "Tasawuf sebagai Terapi atas Problem Spiritual Masyarakat Modern." *Jurnal Al-AdYaN* Vol. 8, No. 1 (2013): 45–57.
- Siska Supriatna, Fitri, dan Salman Husain. "Kontribusi Filsafat Perennial Seyyed Hossein Nasr terhadap Sains Modern." *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains*, No. 2 (2020): 177–183.
- Rafa'al, Mubaddilah. "Identitas Gaya Hidup dan Budaya Konsumen dalam Mengkonsumsi Brand The Executive." *Jurnal Komunikasi Profesional* Vol. 1, No. 1 (2017): 49–57.
- Rozi, Syafwan. "Agama dan Postmodernisme: Menelusuri Metodologi dan Pendekatan Studi-Studi Agama." *Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 3 (2012): 231–244.
- Rozi, Syaikhu. "Melacak Jejak Spiritualitas Manusia dalam Tradisi Islam dan Barat." *TARBIYA ISLAMIA : Jurnal Pendidikan dan Keislaman* Vol. 7, No. 2 (2018): 149.
- Wahyuni, Dwi, Syukri Al Fauzi Harlis Yurnalis, and Mhd Idris. "Filsafat Perennial dan Dialog Agama: Studi Pemikiran Seyyed Hossein Nasr." *Jurnal Al-Aqidah* Vol. 13, No. 1 (2021): 103–116.

Widiyanto, Asfa. "Reception of Seyyed Hossein Nasr's Ideas within the Indonesian Intellectual Landscape." *Jurnal Studia Islamika* Vol. 23, No. 2 (2016): 193–236.

Zubaidillah. "Konsep Manusia Sempurna Perspektif Seyyed Hossein Nasr." *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 1, No. 2 (2020): 1–22.

Zafi, Ashif Az. "Pendidikan Spiritual (Analisis Pemikiran Mohammed Arkoun)." *Jurnal Dinamika* Vol. 2, No. 2 (2020): 111–124.

Skripsi, Tesis, Disertasi:

Masykur, Anis Lutfi. "Manusia menurut Seyyed Hossein Nasr." *Skripsi*. UIN Syarif Hidayatullah, 2017.

Romansah. "Pemikiran Nurcholish Madjid tentang Filsafat Perennial." *Skripsi*. UIN Syarif Hidayatullah, 2017.

Subhi, Mohammad. "Manusia Teomorfis dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr." *Disertasi*. Sekolah Tinggi Filsafat Driyakara, 2020.

Web-Artikel:

Helminski, Kabir. "The Spiritual Challenge of Artificial Intelligence, Trans-Humanism, and the Post-Human World." The Treshold Society. Last modified 2018. Accessed June 1, 2023. <https://sufism.org/library/articles/the-spiritual-challenge-of-artificial-intelligence-trans-humanism-and-the-post-human-world>.

Quinn, Max. "Digital Identity Development: Significant Problem." Involvio.Com. Last modified 2016. Accessed June 8, 2023. <https://www.involvio.com/blog/digital-identity-development-a-significant-problem>.

Rupp, Erin. "The Infinite Scroll: Why It's So Addictive and How to Break Free."
Freedom.To. Last modified 2022. Accessed June 8, 2023.
<https://freedom.to/blog/infinite-scroll/>.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

DATA PRIBADI

Nama : Ahmad Miftahudin Thohari
Tempat, Tanggal Lahir : Ngawi, 08 Maret 1999
Alamat : Bulaktimun RT/RW 003/011, Ds. Tambakboyo,
Kec. Mantingan, Kab. Ngawi
Jenis Kelamin : Laki-laki
Agama : Islam
No. Handphone : 085879471917
Email : ahmadthohari831@gmail.com

RIWAYAT PENDIDIKAN

TK : TK Al-Fatah Blembem (2005-2007)
SD/MI Sederajat : MI Al-Fatah Blembem (2007-2012)
SMP/Mts Sederajat : MTsN Kedungalar (2012-2015)
SMA/SMK/MA : MAN 3 Ngawi (2015-2018)
Universitas : UIN Raden Mas Said Surakarta (2019-2023)

RIWAYAT ORGANISASI

1. Himpunan Mahasiswa Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam 2022 (HMPS AFI) Fakultas Ushuluddin dan Dakwah UIN Raden Mas Said Surakarta (2020-2022)
2. Lembaga Pers Mahasiswa Locus UIN Raden Mas Said Surakarta (2020-2022)