

BAB III

HUMANISME MODERN

Humanisme adalah istilah dalam sejarah intelektual yang acapkali digunakan dalam bidang filsafat, pendidikan, dan literatur. Kenyataan ini menunjukkan beragam makna yang terkandung dalam dan diberikan kepada istilah ini. Meskipun demikian, secara umum kata humanisme ini berkenaan dengan pergumulan manusia dalam memahami dan memaknai eksistensi dirinya dalam hubungan dengan kemanusiaan orang lain dalam komunitas. Perbedaan interpretasi atas kata humanisme sebetulnya lebih merupakan persoalan perspektif dalam menelaah bidang yang dikaji. Artinya, makna kata tersebut amatlah tergantung pada untuk maksud apa orang membicarakannya atau untuk kepentingan rencana dan proyek kemanusiaan apa orang mendiskusikan dan mengartikannya.¹

Perspektif Etimologis dan Historis

Humanisme sebagai gerakan kemanusiaan telah mengalami proses penafsiran dan penurunan kata yang panjang. Oleh karena itu, makna kata tersebut perlu ditelusuri dalam perspektif etimologis dan historis. Secara etimologis, istilah humanisme erat kaitannya dengan kata Latin klasik, yakni *humus*, yang berarti tanah atau bumi. Dari istilah tersebut muncul kata *homo* yang berarti manusia (mahluk bumi) dan *humanus* yang lebih menunjukkan sifat “membumi” dan “manusiawi”.

¹Tony Davies, *Humanism* (London : Routledge, 1997), h 1-3.

Istilah yang senada dengannya adalah kata Latin “*humilis*”, yang berarti kesederhanaan dan kerendahan hati (kesahajaan).

Pada masa Yunani Klasik, humanisme ini mewujud dalam *paideia*, suatu sistem pendidikan Yunani Klasik yang dimaksudkan untuk menerjemahkan visi tentang manusia ideal. Hanya saja, perspektif Yunani Klasik ini bertolak dari pandangan yang semata kodrati tentang manusia.

Perspektif humanisme pada masa Yunani Klasik berangkat dari pertimbangan-pertimbangan yang kodrati tentang manusia. Sedangkan perspektif humanisme pada Abad Pertengahan berangkat dari keyakinan dasar tentang manusia sebagai makhluk kodrati dan adikodrati. Namun, gerakan humanisme yang dipahami secara spesifik dan murni sebagai gerakan kemanusiaan sebetulnya baru berkembang pada zaman *Renaissance*, terutama berkaitan dengan bangkitnya minat kaum terpelajar (umanisti) untuk mempelajari tulisan-tulisan Klasik (Yunani-Romawi) dan bahkan karya-karya klasik itu dijadikan sebagai bahan studi dan kajian ilmiah. Dalam rentang *Renaissance* ini istilah humanisme dikaitkan dengan gerakan kesadaran intelektual untuk menghidupkan kembali literatur klasik Yunani Romawi.²

Perspektif etimologis dan historis dalam memahami makna kata humanisme di atas menunjukkan bahwa inti persoalannya adalah *humanus* atau manusia itu sendiri. Artinya, bagaimana membentuk manusia (*humanus*) itu menjadi lebih manusiawi (melalui *humanismus*), serta pihak mana atau siapa yang

²Gellius Aulus, *Notice Attice*, translate by J. C. Rolfe, (Cambridge MA : Loeb Classical Library, 1967), h 457-458.

bertanggungjawab dalam proses pembentukannya (*humanistal / umanisti/ humanist*). Jadi, ada tiga istilah penting untuk menyingkapkan makna kata humanisme itu, yang maknanya saling kait-mengait, yakni *humanismus, humanista, dan humanitatis*.³

Pertama, kata “*humanismus*” diciptakan pada 1908 oleh ahli pendidikan Jerman, F. J. Niethammer untuk menunjukkan tekanan pengajaran yang diberikan pada karya-karya klasik berbahasa Latin dan Yunani di sekolah menengah sebagai lawan dari tuntutan dunia pendidikan pada masa itu yang pengajarannya berorientasi pada ilmu pengetahuan dan sains dan bersifat praktis. Istilah *humanismus* ini diturunkan dari istilah yang *kedua*, yakni *humanista (humanistist)*. Istilah *humanista* sebetulnya diciptakan pada puncak kejayaan zaman *Renaissans* untuk menunjukkan pada kelompok yang menyebut diri mereka *umanisti* (para penerjemah, guru-guru dan khususnya para profesor humanisme di universitas-universitas Italia). Kata “*humanista*” sebetulnya diturunkan dari istilah-istilah klasik *ketiga*, yakni *humanitas (humanity)* atau *studia humanitatis*, istilah yang untuk pertama kalinya diperkenalkan oleh Aulus Gellius dan Varro. Menurut Gellius istilah *studia humanitatis* menunjuk pada gerakan *paideia* dalam kultur Yunani Klasik⁴ dan berkaitan erat dengan *artes liberales* (pendidikan untuk orang-orang Amerika), yakni sistem pendidikan yang dikembangkan pada Abad Pertengahan. Aulus Gellius sendiri

³Paul Oscar Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, Michael Mooney (ed), (New York : Columbia University Press, 1979), h 22,29. Dalam Hidyta Tjaya, Thomas, *Humanisme dan Skolatisisme*, (Yogyakarta: Kanisius, 2004), h 20.

⁴Ibid, h 127.

menyebut sistem pendidikan itu sebagai “*eruditionem instiutionemque in bonos artes*” atau “*education and training in the liberal arts*”.⁵

Jadi secara historis, kaum *umanisti* (para penerjemah literatur klasik dan guru-guru/ profesor-profesor) adalah orang-orang yang dipandang sebagai *pioneer* yang mengembangkan gerakan kesadaran intekektual dengan kembali bersandar pada visi humanisme Yunani Klasik, *paideia*. Mereka memperoleh inspirasi tentang kemanusiaan ideal dari literature literatur klasik melalui *studia humanitatis* itu. Dengan kata lain, akar purba humanisme adalah *paideia*.⁶ *Paideia* dimaksudkan untuk membingkai segala maksud dan usaha manusia dalam rangka merengkuh cita-cita manusia ideal sebagai makhluk individual dan sosial.⁷

A. Humanisme Yunani Klasik

1. *Paideia* Yunani Klasik : Akar Humanisme

Dalam rentang penafsiran atau humanisme, kultur Yunani Klasik yang disebut *paideia* selalu menjadi kiblat. Secara struktural, *Paideia* memang dipahami sebagai sistem pendidikan dengan visi yang jelas, yakni mengupayakan manusia ideal. Manusia ideal dalam pandangan Yunani Klasik adalah manusia yang mengalami keselarasan jiwa dan badan, suatu kondisi di mana manusia mencapai *eudaimonia* (kebahagiaan). Pencitraan yang kodrati dan melulu menurut aturan akal budi atas manusia ini begitu mewarnai pemikiran dan ajaran para pemikir Yunani Klasik, dari

⁵Aulus, *Notice ...* , h 457-458.

⁶Jaeger, Werner, *Paideia, The Ideal of Greek Culture*, (Oxford : Oxford University Press), xvi-xvii, lih. Juga h 298-303.

⁷Ibid, h xvii.

masa pra-Sokrates sampai masa Sokrates, termasuk kaum Sofis (seperti Protagoras, Isokrates). Bahkan keyakinan etis Sokrates, Plato dan Aristoteles tentang tujuan hidup manusia, yakni *eudaimonia* (kebahagiaan), “*well-being*” atau hidup yang baik, dapat dipastikan bertaut erat dengan pencitraan atas manusia ideal tadi.

Dalam kurikulum tradisional Yunani Klasik yang dikenal dengan istilah *artes liberales* atau *liberales arts*, ada tujuh bidang pelajaran yang diajarkan dalam rangka mencapai *aretê* (keutamaan, kebajikan). Ketujuh bidang pelajaran itu adalah tata bahasa, kemampuan berbicara (retorika), logika, berhitung (matematika), geometri (ilmu ukur), astronomi, dan musik. Ketujuh bidang pelajaran ini selanjutnya terbagi ke dalam dua kelompok, yakni: *Tridvium* dan *Quadrivium*. Bidang studi yang masuk ke dalam kategori *TRIVIUM* (pembagian bawah) adalah tata bahasa, kemampuan berbicara (retorika) dan logika. Sedangkan yang termasuk ke dalam kategori *QUADRIVIUM* (pembagian atas) adalah berhitung (matematika), geometri (ilmu ukur), astronomi, dan musik.⁸ Konsepsi baru yang komprehensif tentang kultur ideal Yunani Klasik ini dibangun pada masa Isokrates (yang mewakili kaum Sofis) dan Plato.

Berkaitan dengan gerakan ini, konon kaum Sofis sering dipandang sebagai pelopornya. Mereka memang pantas dipandang penting dalam gerakan *paideia* ini paling kurang karena dua alasan ini. *Pertama*, kaum Sofis penting sebab mereka menggagas sistem *paideia*, yakni retorika yang mengedepankan pidato (sebagai

⁸Ibid, h 319.

tandingan *akademia* Plato yang mengedepankan filsafat). *Kedua*, mereka membagi *liberal arts* itu ke dalam dua kelompok besar, yakni *Trivium* dan *Quadrivium*, langkah yang dipandang efektif untuk mencapai *arate* atau prasyarat dasar menuju manusia ideal ini.

Pada abad keempat, masa Helenistik dan kekaisaran Romawi, istilah *paideia* terus mengalami perluasan konotasi dihubungkan dengan *arate* (keutamaan tertinggi) sebagai manusia. *Paideia* pun lantas digunakan untuk menunjukkan penyempurnaan ideal pikiran dan tubuh manusia atau *kalos kagathos*.⁹

Perubahan masyarakat pada zaman Yunani Klasik (pasca perang Persi) telah mempengaruhi konsepsi atas *arate* sehingga di mana mana pada zaman itu orang memfokuskan perhatian pada pertanyaan: pendidikan macam apakah yang menuntun orang pada *arate*?¹⁰ Pertanyaan itu ternyata mampu melahirkan kultur Yunani yang unik, yakni kultur demokrasi. Suatu kultur yang merupakan prasyarat bagi perkembangan berarti dalam memahami konsep *arate* dari konsepsi aristokrasi yang sudah lama ditapaki ke konsep barunya, yakni seputar cita-cita politik dari warga negara yang cinta akan keadilan.¹¹ Jadi pergeseran pemaknaan konsep *arate* (keutamaan tertinggi) atau "*virtue*" sebagai jalan menuju *eudaimonia* terutama

⁹Bartolomes Samhu, *Humanisme Yunani Klasik dan Abad Pertengahan*, (Yogyakarta : Jala Sutra, 2008),h 6.

¹⁰Ibid,

¹¹Peralihan konsepsi atas arete, dari konsepsi aristokrasi ke konsep barunya, membuat pemaknaan arete berdbeda jauh dari yang semula, tidak seperti yang biasanya dipakai oleh para petani Hesiodic atau warga negara polis sebelumnya yang sebatas upaya untuk mencapai gambaran diri ideal, yakni *eudaimonia* (kebahagiaan), tapi lebih dimaknai berkenaan dengan cita-cita politik dalam sistem demokrasi.

bermula sejak gerakan *paideia* kaum Sofis diarahkan pada kepentingan dipangung politik demokrasi. Pergeseran atas pemaknaan konsep *arate* itu berawal dari konsepsi Gorgias atas *logos* sebagai “pidato”.¹²

Pemaknaan kubu Sofis atau *logos* ini jelas berbeda dengan kubu *akademia* Plato yang memaknai *logos* sebagai akal budi. Maka muncul polemik mengenai tujuan *paideia* antara kubu Sofistik dengan kubu *akademia* Plato.¹³ Konsep *arate* yang pada *akademia* Plato dipahami sebagai ideal diri yang harus dicapai melalui *paideia*, yakni cerdas budi dan hati alias bijaksana (sebab telah mengalami integrasi pelbagai macam potensi diri secara utuh dan penuh: *intelektualitas, emosionalitas, moralitas, volitas, dan spiritualitas*), lalu dipahami oleh kaum Sofis sebagai cita-cita menjadi warga negara yang patuh pada kepentingan negara (politikus). Pemaknaan *paideia* sebagai “seni mendidik” demi mencapai *arate* seperti diimpikan dalam wacana kultural Yunani Klasik pun beralih ke “seni mendidik” warga negara yang baik demi kepentingan politik berkaitan dengan cita cita demokrasi. Konsekuensi dari pembaruan ini adalah bahwa, gerakan *paideia* dan *kalos kagathos* demi mencapai *arate* menjadi terbuka untuk umum.

Dalam polemik yang panjang itu, baik kubu Plato maupun kaum Sofis, yang diwakili oleh Isokrates, sama sama mengklaim bahwa mereka dapat mengantar manusia ke tataran yang ideal melalui model pendidikan akal budi. Kedua pandangan

¹²McLean, George F dan Aspell, Patrick J, *Ancient Western Philosophy : The Hellenic Emergence*, (Washington D.C : The Council for Research in Values and Philosophy, 1997), h 102.

¹³Ibid, h 127-128.

yang berbeda tentang keistimewaan manusia ini tentu mengakibatkan konsepsi yang berbeda pula tentang arah *paideia akademia* yang didirikan Plato begitu yakin tentang superioritas program pendidikannya dibandingkan dengan program kaum Sofis. Bagi Plato, apa yang benar itu jelas berbeda dengan sekadar kepercayaan atau pendapat tentang suatu hal. Untuk memperkuat gagasannya ini, Plato menganaloginya dengan tujuan olah raga (*gymnastic*) yang membuat badan jadi sehat, begitu juga hukum-hukum negara yang membuat suatu negara menjadi kuat. Badan memang sehat kalau olah raga dilakukan dengan benar, tapi kalau olah raga menjadi sekedar imitasi (tidak serius), maka membuat orang kelihatan sehat padahal tidak. Demikian juga halnya dengan hukum-hukum suatu negara, yang dibangun atas kefasihan berbicara sebagai imitasi kekuatan negara karena dengan kefasihan itu sang *orator* meyakini warga dengan mengklaim dapat menyediakan apa yang menguatkan negara, tapi tanpa pengetahuan yang benar tentang apa yang dipercayai dan diungkapkannya dalam pidato itu.

Disisi lain, dalam dialog dialog itu, Plato tampak ingin juga mengambil alih seni retorika dari Kaum Sofis untuk dikombinasikan dengan program kebudayaan dan pendidikan yang dikembangkannya dalam *Akademia* yang didirikannya. Plato berupaya menunjukkan bahwa retorika itu memang bagian penting dari filsafat, namun retorika yang baik bukan sekedar berbicara melainkan didasarkan pada

kebajikan. Menurut Sokrates kebajikan adalah pengetahuan. Berdasarkan itu, Plato mengatakan bahwa kebajikan dapat diajarkan, yakni melalui filsafat.¹⁴

Berdasarkan uraian di atas, tampak bahwa polemik antara filsafat dan retorika sebetulnya terletak pada fakta bahwa kedua disiplin ini memang berbeda visi dalam membangun program-program pendidikan yang luas. Kelompok akademi Plato beserta Aristoteles dan pendahuluan, Sokrates, meyakini bahwa integrasi antara intelektualitas spiritualitas pada rasio dan hati nurani merupakan yang terbaik untuk mencapai kebijaksanaan. Keutuhan atas potensi-potensi yang dimiliki manusia menurut kelompok akademik, haruslah melalui jalan pengetahuan yang benar sebagai filsafat. Penggunaan pengetahuan filsafat dari kelompok akademi (Sokrates, Plato, Aristoteles) dan di lain pihak, kaum Sophis yang menggunakan retorika dalam pengajarannya, yang kemudian dikembangkan oleh guru-guru Sophis melalui latihan-latihan pidato kepada para murid-muridnya. Pengajaran seni berdebat sebagai fokus dalam metode retorika kaum Sophis bertujuan untuk membentuk manusia yang mahir dalam bidang politik demokrasi. Perbedaan visi ini menjadi titik berangkat perbedaan motivasi dan tujuan dalam program-program pendidikan, bahwa kedua kubu ini mengejar kualitas yang berlainan dalam diri peserta didiknya. Bila filsafat lebih dimaksudkan untuk menanamkan kebijaksanaan dalam diri peserta didiknya, maka retorika berusaha menanamkan kemampuan berbicara yang fasih dan persuasif dalam diri peserta didiknya.

¹⁴Ibid, h 60.

Kebijaksanaan yang menjadi motivasi filsafat dipahami sebagai upaya untuk memperoleh pengetahuan tentang hal hal mendasar dan tertinggi, sehingga kebijaksanaan yang dicapai lebih merupakan keutamaan intelektual yang mencerminkan gambaran mengenai dirinya, dunia, dan Tuhan. Sebaliknya pada retorika, sang orator melalui pidato-pidatonya tidak hanya demi mengajar dan menarik minat para pendengarnya, tapi lebih berupaya untuk membujuk para pendengarnya agar memercayai pandangan-pandangan yang dikumandangkannya. Maka tujuan pendidikan kaum Sofis akhirnya bukan untuk mendidik rakyat, tapi untuk mendidik para pemimpin rakyat. Oleh karena itu, kaum Sofis memilih para muridnya dan memberi pengajaran hanya kepada mereka yang tertarik menjadi politikus dan akhirnya menjadi pemimpin suatu negara demokrasi.¹⁵

Jadi, sistem pendidikan *paideia* dalam Yunani Klasik merupakan akar purba gerakan humanisme dalam berbagai wujudnya. Gerakan yang berangkat dari kurikulum pendidikan tradisional Yunani Klasik itu menjalar dengan tertatih tatih dari masanya, merambat dengan cepat pada Abad Pertengahan melalui penalaran kritisnya, dan akhirnya matang secara historis pada masa *Renaissans*. Dalam puncak perkembangannya pada masa *Renaissans* itu, kurikulum pendidikan tradisional mendapat berbagai macam bentuk pembaruan, misalnya menambahkan bidang studi baru yang diajarkan (logika, matematika, astronomi yang baru) dan mendirikan fakultas untuk pendalaman studi bidang studi tertentu secara profesional (fakultas

¹⁵Jeager, Werner, *Paideia...*, h 290-291.

hukum, kedokteran, dan teologi). Selain itu, model pengajaran pun berkembang, yakni kuliah (*lectura*) dan bacaan yang disertai dengan penjelasan atas teks standar tertentu serta debat (*disputatio*). Model pengajaran yang terakhir ini merupakan diskusi publik berdasarkan tesis yang diajukan dengan argument argumen formal.

2. *Paideiadan* Faktor-Faktor yang memengaruhinya

Paideia atau “seni mendidik” dalam Yunani Klasik itu sering dipandang sebagai tonggak awal sebuah sejarah peradaban melalui pendidikan atau kesadaran intelektual manusia.¹⁶ Yunani dianggap penting dalam wacana pendidikan lantaran *paideia*-nya termasuk unik dan istimewa. Unik karena bangsa ini sudah menyelami esensi makna pendidikan sebagai upaya menyelaraskan jiwa dan badan dan bukan sekedar demi mengasah kecerdasan otak. Konsepsi atas pendidikan seperti ini berimbas pada program aksi dalam pendidikan sebagai yang tidak hanya sebatas aktivitas olah “otak”, tapi juga olah fisik melalui *gymnastic* dan olah “jiwa” atau kepekaan hati melalui *music*. Maka disini tampak bahwa bangsa Yunani telah melangkah jauh dalam memahami hakikat makna pendidikan jika dibandingkan dengan bangsa bangsa lain pada masa itu. Pendidikan bagi Yunani Klasik adalah upaya membangun sinergi konstruktif bagi pengaktualan potensi potensi kecerdasan dalam diri manusia. Istimewa karena bangsa ini sudah menunjukkan bagaimana

¹⁶Walaupun sebetulnya pendidikan ideal yang menandai akhir peradaban- misalnya, sebetulnya bisa kita temukan juga dalam masa pra-revolusi Confusius Cina, kemudian akhir peradaban Yunani-Romawi, dan akhir Yudaisme, dan dalam periode-periode tertentu dari sejarah gereja, seni dan sekolah-sekolah sains. Bahkan sejarah Mesir Kuno, yang diperhitungkan selama beribu-ribu tahun, ditandai oleh sebuah kekakuan dalam pendidikan yang sangat mengerikan dan begitu kuno, tidak bisa dianggap sebagai sistem pendidikan yang remeh.. Jaeger, *Paideia*... h xvii.

sistem pendidikan warga negara secara defenitif dan terorganisir (tampak dalam upaya pembagian bidang-bidang pelajaran ke dalam *Tripium* dan *Quadrivium*).

Telah disinggung diatas bahwa *paideia* itu pada tahap paling perdana adalah menyangkut upaya pewarisan karakter fisik, sosial dan intelektual manusia sampai pada tataran lebih tinggi dalam komoniotasnya.artinya pada tahap paling awal, *paideia* itu berurusan semata dengan upaya mencapai keutamaan tertinggi atau ideal diri dalam komunitas. Pemahaman *paideia* awal ini di kemudian hari mengalami perkembangan ke ranah politik dan ekonomi, khususnya setelah Athena menjadi polis tersohor pada pasca perang Parsi. Paling kurang ada tiga hal yang memengaruhi perkembangan gerakan *paideia* Yunani Klasik pasca perang Parsi ini, terlepas dari motif awal terselubung para Sofis dalam mengorganisasikannya, yakni:

Pertama, situasi politik dan kehidupan ekonomi di Athena pasca perang Parsi (449 S.M) yang menuntut adanya strategi serius dalam mengembangkan strategi politik dan ekonomi polis. Kegemilangan Athena sebagai polis utama Yunani pada masa Klasik itu dengan sendirinya menjadi latar belakang bagi timbulnya filsafat sehingga begitu signifikan bagi perkembangan intelektual dan ilmu pengetahuan.Banyak pemikir yang menaruh minat untuk mengembangkan diri, mempertaruhkan karier dan berhasrat mengembangkan ajarannya di Athena. Anaxagoras, misalnya, adalah filsuf pertama yang memilih Athena sebagai tempat tinggalnya. Protagoras adalah filsuf dan tokoh utama diantara para Sofis yang begitu intensif mengunjungi Athena. Kondisi dan kemajuan Athena kala itu menjadi

inspirasi Para Sofis untuk memikirkan model pendidikan ideal untuk menanggapi tuntutan realitas sosial dan politik pada masa itu.

Kedua, kesadaran akan pentingnya pendidikan yang dirasakan diseluruh Yunani kala itu. Athena sebagai polis yang tersohor dalam hal kultur pasca perang Parsi itu tidak hanya kian berkembang dalam ranah kultural, tapi juga dalam bidang politik dan ekonomi. Kondisi ini menuntut adanya terobosan baru dalam dunia pendidikan untuk mempersiapkan mutu intelektualitas orang-orang Yunani dalam praksispolitik dan ekonomi. Oleh karena itu, pendidikan dirasa sebagai hal mendasar untuk meningkatkan kesadaran politik dan ekonomi. Kesadaran itu membuat *logos* menjadi fokus perhatian masyarakat Yunani dan berhasil menggantikan peran *mitos*, yang sudah lama dipakai bangsa Yunani untuk mencari jawaban jawaban rasional tentang problem-problem yang diajukan alam semesta. Maka sejak abad ke-6 S.M. *logos* pun menjadi pusat perhatian para pemikir Yunani Klasik. *Logos*, yang pada awalnya dimaknai sebagai “rasio”, kemudian dipahami sebagai “sabda” atau bahasa dan mendapat posisi istimewa, yakni alat dan senjata ampuh untuk sukses dalam panggung politik dan ekonomi. Pergeseran pemaknaan atas *logos* ini membuat minat dan perhatian kaum terpelajar pada masa itu pada bahasa semakin tinggi. Akhirnya, sukses tidaknya seseorang dibidang politik dipahami erat kaitannya dengan mahir tidaknya orang berbahasa.¹⁷

¹⁷Bartolomes, *Humanisme* h19.

Ketiga, perkembangan pesat *paideia* juga tidak terlepas dari interaksi antarbudaya yang tak terelakkan di polis Yunani yang maju pesat seperti Athena. Perjumpaan dan pergaulan orang Yunani dengan orang asing atau budaya non Yunani menyadarkan mereka akan perbedaan antara budaya Yunani dengan budaya bangsa lain. Interaksi antar budaya ini di satu sisi memang memperkaya khazanah budaya bangsa Yunani, tapi di sisi lain menimbulkan sifat kritis Kaum Sofis dalam memahami kultur bangsa bangsa, termasuk juga kultur bangsa Yunani. Para Sofis yang berjasa dalam mengorganisir *paideia* sampai ke tataran yang lebih tinggi malahan memandang bahwa budayab tradisional itu bukanlah hal yang harus dipertahankan, sebab hidup sosial tidak mempunyai dasar kodrati. Berdasarkan paham ini, mereka menyebarkan paham baru kepada kaum muda Yunani bahwa manusia adalah dasar untuk segala sesuatu dan bukan budaya tradisional.

3. Perspektif Yunani Klasik Tentang Manusia

Paideia sebagai gerakan intelektual boleh dipandang sebagai gerakan yang lebih kemudian dalam rentang sejarah pemikiran filosofis Yunani Klasik. Dalam tahap tahap awalnya, filsafat Yunani tampak semata-mata berurusan dengan dunia fisik (upaya menyelami rahasia alam) dan asal-usul dari segala yang ada. Otomatis pada rentang permenungan filsafat awal ini, kesadaran reflektif manusia tertuju pada pihak luar dirinya, belum "*antroposentris*". Maka, gagasan seputar pentingnya keselarasan jiwa dan badan pun belum ada. Itulah sebabnya mengapa pada tahap tahap awal filsafat Yunani, kosmologi mengungguli penyelidikan-penyelidikan cabang-cabang filsafat lainnya. Manusia belum menjadi fokus sorotan, walaupun

gagasan bahwa manusia adalah mikrokosmos (*Yunani: micros kosmos*, Latin: *mundus parvus* atau *mundus minor*) sudah ada, tapi gagasan itu belum berkembang ke penyelidikan seputar jiwa manusia dan pentingnya keselarasan jiwa dan badan, paling tidak sampai pada masa Sokrates beserta pengikutnya dan kubu Sofistik.

Mikrokosmos adalah istilah yang digunakan untuk melukiskan kodrat manusia sebagai yang sama (*analogous* atau *homologous*) dengan realitas eksternal yang luas, yakni “makrokosmos” (*megeskosmos*).¹⁸ Perihal kapan gagasan manusia sebagai mikrokosmos itu mulai berkembang, agaknya bisa ditelusuri sejak para fisuf Yunani awal, antara lain, Anaximenes, Pythagoras dan Herakleitos hingga mendapat kejelasan pada masa Sokrates dan jajaran pengikutnya.

Anaximenes memandang adanya persamaan antara tubuh manusia dan jagat raya. Menurut Anaximenes, tubuh adalah mikrokosmos (dunia kecil) dan seakan-akan mencerminkan jagat raya yang adalah mikrokosmos. Anaximenes memandang jiwa manusia bagaikan udara. Kata Anaximenes “Seperti jiwa menjamin kesatuan tubuh kita, demikian pun udara melingkupi segala-galanya”.¹⁹ Pandangan lainnya diungkapkan juga oleh Pythagoras. Menurut Pythagoras, jiwa manusia tidak dapat mati. Pythagoras, diperkirakan lahir di Samos pada tahun 580 SM, terkenal dengan ucapannya bahwa “*segala sesuatu adalah angka-angka / nomor (all things are*

¹⁸Van Ness, Peter H (ed), *World Spirituality : Spirituality and the Secular Quest*, (London: SCM Press, 1996), h 32.

¹⁹Pandangan Anaximenes ini dianggap sebagai sintesis dari pandangan Thales (sebagai tesis) dan Anaximandros (sebagai antitesis) tentang analisis dasar yang menjadi asal-usul segala yang ada. Lih. McLean dan Aspell, *Ancient Western Philosophy : The Hellenic Emergence*, (Washington D.C : The Council for Research in Values and Philosophy, 1997), h 28-32.

numbers). Phytagoras adalah pemikir yang menemukan angka dalam musik dan membangun hubungan antara musik dan aritmatika. Phytagoras berkeyakinan dan menjadi prinsip utama bahwa jiwa manusia itu tidak akan pernah mati dengan jalan *transmigration of soul* atau perpindahan jiwa (Russell, 1961:50). Ide phytagoras yang bersifat *religious-ascetic* tersebut dijelaskan oleh Copleston (1993: 30-31), yaitu bahwa praktek-praktek para penganut pandangan Phytagoras yang didasari keyakinan tentang perpindahan jiwa manusia itu, secara alamiah mengarah pada pemurnian jiwa dengan jalan meditasi dan mempergunakan musik serta matematika sebagai sarana merawat jiwa manusia. Selain itu mazhab pythagorean juga mempraktikkan filsafat sebagai jalan menuju ke penyucian jiwa, semacam sarana terapi menuju kebahagiaan.²⁰

Herakleitos adalah filsuf pertama yang berdiri pada garis perbatasan antara pikiran kosmologis dan pemikiran antropologis. Meskipun tetap berbicara sebagai filsuf alam, tapi ia sudah yakin bahwa mustahillah menyelami rahasia alam tanpa mempelajari rahasia manusia. “Bila kita hendak tetap menguasai realitas dan memahami maknanya, kita harus memenuhi tuntutan akan pengenalan diri”, kata Herakleitos. Dengan demikian, masuk akal bila Herakleitos menyebut seluruh filsafatnya dengan dua kata *edizesamen emeoton* (“*Aku mencari diriku sendiri*”).²¹

Namun, pengenalan rahasia alam model Herakleitos yang tergolong baru ini, meski dalam arti tertentu melekat erat pada filsafat Yunani awal, tidaklah bertumbuh

²⁰ Peter H. Van Ness, *Word ...*, h 43.

²¹ W. Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed) dalam Diels (edisi ke- 5, Berlin) I, 73.

sampai kematangan, kecuali pada masa Sokrates.²²Sokrates tidak bermaksud mengkritik teori-teori para pendahulunya, tapi mencoba melihat masalah masalah filsafat dan metafisika dalam cahaya baru sebab problem problem itu diacukan kepada pusat intelektual baru. Pada Sokrates kita tidak lagi menjumpai teori kosmologi, sebab perenungan filosofisnya berpusat pada satu pertanyaan saja, yakni; Apakah manusia itu. Pertanyaan filosofis-antropologi Sokrates menyerap seluruh minat teoretis manusia, sehingga membuat masalah-masalah filsafat dan metafisika sebelumnya tersisihkan.

Permenungan Sokrates memang berangkat dari persoalan eksistensi kodrati manusia. Akan tapi, dia tidak pernah mengusahakan sebuah definisi spesifik tentang manusia.Sokrates hanya membuat analisis yang teliti dan rinci atas sifat-sifat dan kebijaksanaan-kebijaksanaan manusia. Berdasarkan analisisnya itu, dia menentukan sifat sifat manusia dan merumuskannya dalam kategori sebagai berikut: kebaikan, keadilan, kesahajaan, kejujuran, dan seterusnya. Kategorisasi Sokrates atas manusia ini merupakan fakta yang sama sekali baru sehingga tak mungkin memakai cara pandang pengenalan para filsuf pra Sokratik (yang dipakai untuk mendeteksi alam) sebagai cara pandang yang tepat untuk memahami manusia. Bagi Sokrates, manusia hanya dapat dijelaskan dan ditentukan berdasarkan kesadarannya, yakni cara berpikir dialektis. Artinya, manusia dapat memahami dirinya dan sesamanya melalui relasi intersubjektif dengan manusia lain. Otomatis Sokrates di sini memandang gambaran

²²Baker, Hersschel, *The Image of Man : A Study of The Idea of Human Dignity in Clasical Antiquity, The Middle Ages, and the Renaissance*, (New York : Harper & Row Publisher, 1961), h 16-18.

tentang sifat dan kodrat manusia sebagai yang dapat didekati dan dipahami hanya dengan komunikasi langsung dimana metode yang digunakan adalah dialog dan metode berpikir yang dialektis.

Pandangan Sokrates itu tentu menggeser kecenderungan lama yang menekankan objektivitas dalam memahami kebenaran. Pada Sokrates, bukan objektivitas sebagai ciri khas kebenaran, tapi intersubjektivitas. Sokrates tak dapat lagi mendukung pandangan para pendahulunya tentang kebenaran. Seperti dilukiskan oleh Plato-dalam Republik (politeia), Sokrates meyakini bahwa menanamkan kebenaran jiwa kepada seseorang adalah sama muskilnya dengan memercikkan kebenaran kepada seorang yang buta sejak lahir. Dalam perspektif Sokrates ini, kebenaran pada hakikatnya adalah hasil pemikiran dialektis. Pandangan ini hendak menegaskan pentingnya interaksi, kerja sama terus-menerus antarsubjek yang saling bertanya jawab, yang oleh Sokrates disebut sebagai *maieutike tekne* (teknik/seni kebidanan).²³

Maka berbeda dengan objek empiris pada para filsuf sebelumnya, pada Sokrates kebenaran hanya dapat dipahami melalui aksi sosial. Di sini secara tak langsung pertanyaan Sokrates tentang “Apakah manusia itu”, tampak terjawab. Manusia adalah makhluk yang terus-menerus mencari dirinya, makhluk yang setiap saat harus menguji dan mengkaji secara cermat kondisi-kondisi eksistensinya, “Pencarian diri” dan “pengujian diri” itu terjadi dalam konteks sosial, sehingga

²³Ibid, h 23.

manusia hanya mungkin sampai pada tahap “pengenalan diri” hanya jika dia hidup bersama orang lain; berdialog dengan orang lain. Keyakinan Sokrates ini bermuara pada tesisnya yang terkenal, “*hidup yang tidak dikaji adalah hidup yang tidak layak dihidupi*” (“*the unexamined life is not worth living*”).

Pandangan Sokrates tentang manusia diatas menyiratkan makna bahwa manusia mampu mengenal siapa dirinya dalam konteks relasi intersubjektif, manusia mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar yang diajukan secara rasional dengan argumentasi yang rasional dalam tataran dialogal. Pandangan ini menunjukkan bahwa walaupun manusia memiliki potensi rasionalitas yang luar biasa untuk memahami realitas, termasuk untuk memahami manusia sebagai subjek dan pusat realitas, tapi potensi itu akan sampai pada pengetahuan dan moralitas tergantung pada aksi sosialitasnya. Artinya, manusia mampu membuat tanggapan terhadap dirinya dan orang lain di satu sisi memang karena ia memiliki potensi rasionalitasnya, tapi di sisi lain karena aksi sosialitasnya yang mengaktualkan potensi rasionalitasnya itu. Imbas etis pandangan ini adalah keyakinan atas manusia sebagai makhluk yang mampu “bertanggung jawab” atas diri dan sesamanya, menjadi subjek moral.

Pandangan Yunani Klasik tentang manusia sebagai mikrokosmos tampaknya mengalami klimaksnya pada ajaran Plato. Dengan perantaraan Plato, Sokrates meninggalkan jejak pada seluruh perkembangan peradaban manusia sesudahnya. Dalam *Timaeus*-nya, Plato membandingkan manusia sebagai mikrokosmos dan jagat raya sebagai makrokosmos. Pandangan yang sudah lazim diyakini para pemikir

Yunani Klasik, terutama sejak Anaximenes itu, praktis diambil alih oleh Plato, yang yakin bahwa dunia juga seperti manusia, terdiri dari tubuh dan jiwa.²⁴

Ajaran Plato tentang manusia sebagai mikrokosmos dalam sejarah filsafat biasanya dinamakan “dualisme”. Menurut Plato, tubuh dan jiwa tidak merupakan kesatuan. Plato pun menganggap jiwa sebagai pusat atau inti sari kepribadian manusia. Namun inti kepribadian manusia ini menurut Plato terdiri dari tiga bagian, yang harus dipahami sebagai tiga “fungsi” jiwa. *Bagian pertama* adalah “bagian rasional”, yang dikaitkan dengan keutamaan kebijaksanaan. *Bagian kedua* adalah “bagian keberanian”, yang dikaitkan dengan “kegagahan”. *Bagian ketiga* adalah “bagian keinginan”, yang bisa dipahami sebagai kehendak. Penjamin keseimbangan antara ketiga bagian jiwa manusia itu adalah keadilan.²⁵ Namun, yang menarik dari Plato adalah keyakinan teguhnya tentang jiwa manusia yang bersifat baka. Beberapa sejarawan memandang gagasan Plato tentang kebakaan jiwa manusia ini dipengaruhi oleh pandangan Sokrates. Namun, pandangan demikian tampaknya kurang kuat alasannya sebab Sokrates sendiri pada akhir *Apologia* mengatakan bahwa ia tidak tahu apakah kematian dapat disamakan dengan keadaan tidur tanpa impian atautkah kematian boleh diumpamakan sebagai perpindahan ke tempat yang lebih baik. Ide kebakaan jiwa dalam konsepsi Plato bisa jadi berakar dalam keyakinan Pythagoras yang mengatakan “*jiwa manusia tidak dapat mati*”.²⁶

²⁴McLean dan Aspell, *Ancient ...*, h 167.

²⁵Ibid, 147-148

²⁶Ibid, 127.

Namun, bila pada Pythagoras dan Plato kita temukan gagasan eksplisit tentang kebakaan jiwa, maka pada Aristoteles gagasan itu tidak berlaku. Dalam traktatnya *De anima*, Aristoteles menampilkan pandangan yang berbeda dengan konsepsi Pythagoras dan Plato, terutama tentang kebakaan jiwa. Aristoteles memandang jiwa dalam tiga perspektif. *Pertama*, Aristoteles menganut dualisme dengan menganggap jiwa bertentangan dengan tubuh, suatu pandangan yang dianut juga oleh gurunya, Plato (yang menganggap jiwa dan tubuh tidak merupakan kesatuan). *Kedua*, ia menekankan kerja sama antara jiwa dan tubuh, di mana tubuh dipandang sebagai alat yang dipergunakan oleh jiwa. *Ketiga*, ia melukiskan jiwa sebagai entelekheio tubuh; kesatuan jiwa dan tubuh sangat ditekankan; jiwa tidak lagi dianggap bersifat baka. Perbedaan Aristoteles dengan Plato yang menyolok adalah gagasan tentang kebakaan jiwa yang “diimani” Plato tapi ditolak oleh Aristoteles.²⁷

Konsepsi mengenai pentingnya menyelaraskan jiwa dan badan menunjukkan keseriusan para filsuf Yunani Klasik dalam memahami manusia. Bahkan gerakan *Paideia* menandai keseriusan itu. *Paideia* bukan hanya sebagai pintu masuk untuk menyelami totalitas diri sebagai manusia, tapi lebih merupakan wahana untuk mendamaikan (menyelaraskan) kedua potensi dominan dalam diri manusia yang saling tarik-menarik, yakni badan dan jiwa. *Paideia* memungkinkan setiap orang untuk mencapai pengetahuan dan moralitas sampai pada tataran *arete* (keutamaan,

²⁷Ibid, h 207-208.

kebajikan) sehingga ia mencapai *eudaimonia* (kebahagian). Pengetahuan dan kesadaran moralitas seseorang dipandang tinggi manakala ia mampu menampilkan kebijaksanaan dalam perkataan dan perbuatannya. Kemampuan demikian menjadi tanda bahwa seseorang sudah mengenal dirinya dan mulai menapaki wilayah ideal sebagai manusia, yakni keselarasan jiwa dan badan.

4. Humanisme Dalam Yunani Klasik

Menelusuri beberapa catatan sejarah peradaban Yunani Kuno di atas, yang menarik dalam konteks mencari akar humanisme adalah dinamika perkembangan pemikiran dan perdebatan konsepsi pendidikan manusianya. Berdasarkan uraian di atas, dapat ditulis dua hal pokok atas peradaban Yunani Kuno yang menjadi sumber atas konsep humanisme, yaitu: pertama, perkembangan pemikiran filsafat dari para filsuf yang fokus pembicaraannya tertuju pada persoalan alamkosmologis mulai dari Thales sampai Anaximenes menuju pembicaraan pada soal-soal manusia (antropologis) mulai dari Heraclitus, kaum Shopis, hingga Sokrates, Plato, dan Aristoteles. Kedua, konsep *paideia* sebagai sistem kurikulum pendidikan Yunani Kuno yang menjadi awal dari kesadaran intelektual manusia dan menjadi permenungan eksistensi manusia dalam bentuk daya nalarnya.

Kecemerlangan *paideia* peradaban Yunani Kuno itu adalah sumbangan pengetahuan yang berharga bagi peradaban dunia. Konsep *paideia* sebagai akar humanisme menjadi penting sebagai pembuka jalan dalam penelusuran pemikiran-pemikiran humanisme selanjutnya.

B. HUMANISME ABAD PERTENGAHAN

1. Pemikiran Dan Tokoh Humanisme Abad Pertengahan

Agustinus, filsuf dan teolog Kristiani tersohor yang pandangan dan ajarannya sangat berpengaruh dalam otoritas Gereja Katolik Roma itu berdiri di perbatasan dua zaman. Pandangannya mapan dalam zaman Kristiani pada abad keempat dan bertumbuh dalam tradisi Yunani, khususnya, sistem Neoplatonisme. Pandangan filsafat Neoplatonisme begitu terekam kuat dalam seluruh filsafatnya. Agustinus menjadi titik berangkat perseteruan pandangan tentang manusia antara Yunani Romawi Klasik dan Gereja Katolik. Pandangan tentang manusia boleh dikatakan mengalami loncatan dari pandangan pada masa sebelumnya. Menurut Agustinus, manusia tidak sekedar makhluk kodrati, tapi juga adikodrati artinya memandang manusia tidak sekedar makhluk kodrati saja tapi juga makhluk Ilahi, dengan mengembangkan pembedaan antara *divinitas* dan *humanitas*. Istilah *divinitas* dimaksudkan untuk wilayah pengetahuan dan aktivitas yang diturunkan dari Kitab Suci, sementara istilah *humanitas* dipahami sebagai suatu praktik kehidupan manusia dengan dunianya yang khas (studi tentang bahasa-bahasa dan kesusastraan yang kadangkala masih dirujuk sebagai “*humaniora*”).²⁸ Pandangan baru yang berkembang pada Abad Pertengahan ini sama sekali belum pernah dikenal sebelumnya.

Pertentangan pandangan tentang manusia antara kekuatan lama dan kekuatan baru itu mengguncangkan kekukuhan cita cita klasik tentang manusia ideal hingga ke

²⁸Tony Davies, *Humanism*, (London:Routledge , 1997), h 126.

dasar dasarnya. Memang teori Yunani Klasik, apapun mazhabnya, yang pada umumnya mengedepankan pemahaman kodrati tentang manusia, tidak perlu selalu bermusuhan dengan teori Kristiani pada Abad Pertengahan. Dalam sejarah pemikiran manusia keduanya bekerja bahu membahu dan sering di jumpai keduanya berada dalam hubungan erat lewat pemikiran seorang filsuf tertentu. Walaupun demikian, tetap ada satu pokok pemikiran dimana antagonisme antara cita cita Kristiani dengan cita cita Yunani awal (Stoisme) seputar manusia tampak tidak terdamaikan. Kebebasan mutlak manusia yang oleh Stoisme disanjung sebagai kebajikan dasar manusia, oleh teori Kristiani diwakili Agustinus justru dianggap sebagai dasar kejahatan dan kesesatan.²⁹Pergumulan antara dua pandangan yang bertentangan satu sama lain itu berlangsung selama berabad abad. Gejolak pergumulan itu masih terasa bahkan sampai pada awal zaman modern pada masa *Renaissance* dan pada abad ketujuh belas.

Agustinus tidak hanya berhasil mengangkat citra manusia ke tataran adikodrati atau transenden, tapi dia juga meletakkan dasar bagi kerangka berpikir pada Abad Pertengahan dan dogmatik Kristiani tentang manusia. Menurut Agustinus, semua filsafat yang muncul sebelum hadirnya Yesus rentan terhadap suatu kesalahan dasar. Alasannya adalah karena semua filsafat sebelum hadirnya Kristus dipengaruhi oleh paham bidah yang satu dan sama yakni: daya rasio diunggulkan sebagai daya tertinggi manusia. Tetapi apa yang tak pernah dapat diketahui oleh

²⁹Hersschel Baker *The Image of Man: A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity the Middle Ages, and the Renaissance*, (New York: Harper and Row Publisher, 1961), h 47-48.

manusia sampai ia diterangi oleh wahyu ilahi secara istimewa adalah bahwa rasio itu sendiri merupakan salah satu potensi manusia yang paling mendua arti dan paling terbuka untuk dipersoalkan didunia. Rasio tidak dapat menunjukkan kepada kita jalana menuju kejelasan, kebenaran, dan kebijaksanaan. Arti rasio sendiri kabur, asal-usulnya terselubung dalam misteri, yakni misteri yang hanya dapat dijawab oleh wahyu Kristiani.

Demikianlah sketsa kasar format filsafat manusia baru yang dibangun dan dimengerti oleh Agustinus, dan bertahan dalam berbagai sistem besar Abad pertengahan. Dalam perspektif Abad Pertengahan ini, apa yang dipandang sebagai kebanggaan pada Yunani awal, kini menjadi sekadar tampak bagaikan kemiskinan manusia dalam memberi arti pada potensi rasio, sehingga pada dan paling rendah kadarnya. Ajaran Stoa bahwa manusia harus mematuhi prinsip “batin”-nya “jiwa” dalam dirinya sendiri, pada Abad Pertengahan di bawah terang pandangan Agustinus malahan dianggap sebagai berhala. Pandangan Stoa itu layak ditinggalkan sebab membahayakan pandangan iman Kristen bahwa, manusia (tubuh dan jiwanya) adalah bersifat kodrati dan adikodrati, imanen dan transenden, bercorak Ilahi. Manusia adalah citra Tuhan, seperti tampak dalam ungkapan Agustinus yang paling terkenal tentang Allah dalam *confessionesnya*,” *Telah kau ciptakan kami bagi diri-Mu sendiri, dan hati kami gelisah sampai ia beristirahat di dalam-Mu*” (*Cor meum inquietus est donec requiescat in Te*).³⁰

³⁰Bartolomeos Samhu, *Humanisme Yunani Klasik dan Abad Pertengahan*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), h 31.

Setelah Agustinus, kiranya tidak berlebihan bila dikatakan bahwa, Thomas Aquinas adalah tokoh tersohor di antara sejumlah tokoh lainnya dalam mengusung pandangan tentang manusia. Penganut Aristoteles yang kembali kepada sumber sumber filsafat Yunani itu, bahkan tidak berani menyimpang dari dogma dasar tentang manusia yang digagas oleh Agustinus. Ia bahkan mendulang ulang perkataan Ibn Sina bahwa, manusia adalah makhluk yang tergantung pada Wujud mutlak, yakni Tuhan. Dengan demikian, Thomas menunjukkan dukungan imannya pada gagasan Agustinus tentang manusia sebagai makhluk kodrati dan adikodrati, sekaligus mengamini pandangan transendental filsuf kenamaan Islam Ibn Sina (*Avicenna*). Namun, apabila kita membandingkan Agustinus dengan Thomas Aquinas, maka tampak bahwa Thomas memang lebih menyukai daya rasio manusiawi, meskipun ia juga yakin akan ketidakmampuan menggunakan daya daya itu secara benar jika tanpa dibimbingi dan diterangi oleh rahmat Ilahi. Di waktu itu terjadi pembalikan menyeluruh terhadap nilai-nilai yang dijunjung tinggi awal, bisa dipandang sebagai bahaya dan godaan bila diterima dengan tanpa memandang aspek adikodrati pada manusia.

Dalam karyanya yang berjudul *Summa Theologiae*, yang memuat konsepsinya secara filosofis dan teologis tentang Tuhan, dunia dan manusia, Thomas melukiskan hakikat sejati Tuhan sebagai yang tidak bisa dijangkau oleh pikiran manusia. Menurut Thomas, batas akhir dari semua yang dapat diketahui oleh manusia tentang Tuhan adalah mengetahui bahwa dia tidak mengetahui Tuhan, karena manusia tahu bahwa

Tuhan mengungguli semua hal yang dapat dipahami mengenainya”.³¹ Maka, ketika diajukan pertanyaan kepadanya seputar apakah Tuhan itu ada, Thomas menjawabnya dengan dua bentuk argumentasi.³² *Pertama*, kesadaran bahwa Tuhan itu ada tidak ditanamkan dalam diri kita secara alamiah dalam cara tertentu atau jelas. Manusia sadar akan apa yang diinginkan dan ia secara alamiah menginginkan sebuah kebahagiaan yang hanya dapat ditemukan dalam Tuhan. *Kedua*, seseorang yang mendengar kata “Tuhan” mungkin tidak memahaminya sebagai “Yang tidak dapat dipikirkan lebih daripada itu” orang mungkin percaya bahwa Tuhan itu bertubuh. Sementara tentang dunia, Thomas mengatakan bahwa rancangan, keteraturan dan adanya tujuan di alam semesta ini tidak mungkin hanya merupakan hasil suatu kebetulan belaka, pasti ada yang mengaturnya, yaitu Tuhan.

Abad Pertengahan sebenarnya dapat dikatakan sebagai eranya “Tuhan”, karena yang dijadikan sebagai pusat segala sesuatu adalah Tuhan (teosentris). Pada masa inilah berlangsung sebuah era ketika akal pikiran manusia benar benar tunduk

³¹Thomas Aquinas menyusun lima dalil tentang eksistensi Tuhan yang akan menjadi sangat penting dalam upaya memahami Tuhan. *Pertama*, argumen Aristoteles tentang penggerak yang tak digerakkan, yakni Tuhan. *Kedua*, “ dalil” serupa yang mengemukakan bahwa tak mungkin ada rangkaian sebab yang tak terbatas: pasti ada sebuah titik awal, yakni Tuhan. *Ketiga*, argumen tentang sifat ketergantungan yang mengharuskan adanya satu Wujud Wajib, seperti yang diuraikan oleh Ibn Sina (manusia tergantung pada Tuhan). *Keempat*, argumen Aristoteles dalam *Philosophy* yang menyatakan bahwa hierarki kesempurnaan didunia ini mengimplikasikan adanya kesempurnaan yang paling baik di atas segalanya yakni Tuhan. *Kelima*, argumen tentang rancangan alam keteraturan dan adanya tujuan dalam apa yang kita lihat di alam semesta tidak mungkin hanya merupakan hasil suatu kebetulan (pasti ada yang mengaturnya, Tuhan). Karen Armstrong, *A History of God: The 400 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. Alih bahasa, Zaimul Am, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan Oleh Orang-orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4000 Tahun*, (Bandung: Mizan, tth), h 276-277.

³²Bartolomeos Samhu, *Humanisme Yunani Klasik dan Abad Pertengahan*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), h 32.

pada ketetapan absolut Tuhan sebagaimana ajaran-ajaran wahyu. Pembacaan terhadap sejarah Abad Pertengahan adalah pembacaan terhadap suatu situasi kemunduran pemikiran Yunani Kuno (Stoa) disertai dengan redupnya peradaban tinggi Yunani yang cemerlang. Kecemerlangan tersebut meredup oleh karena suatu pengekanan atau bahkan pelarangan atas daya rasional manusia yang semestinya dipergunakan dan dikembangkan secara ilmiah. Pengutamaan rasionalitas dalam kehidupan dengan pendayagunaan akal pikiran manusia sebagai ukurannya, pada Abad Pertengahan ini memang gaungnya menjadi surut.

2. Humanisme Abad Pertengahan

Kerangka besar humanisme memang tersimpul kuat dalam masa *Renaissans*. Namun, akar paling dasar dari gerakan kemanusiaan ini adalah *Paideia* Yunani klasik yang mendapat sambutan kritis secara filosofis teologis pada Abad Pertengahan melalui Agustinus dan Thomas Aquinas.

Dalam perkembangan selanjutnya, *paideia* atau humanisme ini memang bisa mewujudkannya dirinya dalam berbagi disiplin ilmu modern, baik eksakta maupun noneksakta. Kiranya, apapun pandangan atas manusia, baik dari agama maupun ilmu humaniora seperti sosiologi, antropologi dan lain lain, tidaklah pernah luput dari interpretasi Yunani Klasik tentang manusia. Gagasan *paideia* klasik tentang manusia yang dikembangkan oleh Gereja Katolik pada Abad Pertengahan dalam sekolah-sekolah katedral dan monastik dan universitas universitas pada masa *Renaissans* sebetulnya menjadi fondasi permenungan dunia pendidikan dewasa ini tentang manusia.

Demikian, *paideia* Yunani Klasik telah memberi kontribusi bagi sebuah permenungan tentang eksistensi manusia. Hasil pergumulan dari para pemikir Yunani Klasik dan Abad Pertengahan tentang manusia memang tidak bisa dirumuskan dalam sebuah kesimpulan yang final. Kendati demikian, kita bisa memetik beberapa butir penting dari gerakan intelektual dalam dua masa yang berbeda ini, Yunani Klasik dan Abad Pertengahan, dalam memahami pribadi manusia. *Pertama*, *paideia* Yunani Klasik telah membuka peluang berarti bagi permenungan seputar manusia berdasarkan kodratnya. Manusia dijadikan sebagai subjek realitas, ukuran menentukan apa yang salah dan yang benar (Protagoras). Di sini tampak bahwa manusia menjadi skala prioritas dalam pertimbangan akal budi. Maka cita cita mencapai manusia ideal, selaras jiwa dan badan menjadi agenda komunitas sosial. *Kedua*, gerakan *paideia* yang mengusung cita cita komunitas ini membuka peluang lebar bagi berkembangnya praksis politik demokrasi. Otomatis di sini mulai muncul gagasan yang menggerogoti paham feodalisme secara perlahan tapi pasti, yakni pemerintahan demokrasi. Dalam alam demokrasi rakyat menjadi lebih penting dalam negara. Kesadaran akan demokrasi ini memicu kaum Sofis mengembangkan *paideia* yang mengedepankan retorika. Di sini pendidikan dipahami sebagai upaya untuk mengembangkan kefasihan berpidato. *Logos* pun dipahami sebagai “pidato”. Kefasihan berpidato menjadi prasyarat kesuksesan seorang politikus. *Ketiga*, gerakan ini mendorong setiap pribadi untuk membentuk diri menjadi manusia terhormat dengan mengembangkan potensi-potensi diri dan menopang segala upaya demi mencapai *arete* agar terciptanya *eudaimonia* (kebahagiaan). *Keempat*, gerakan

paideia ini menjadi batu loncatan bagi semua bentuk dan jenis serta jenjang pendidikan pada masa setelah Yunani Klasik (mulai pada Abad Pertengahan) hingga masa kini, baik formal, informal maupun nonformal. *Kelima*, gerakan *paideia* ini menjadi tonggak permenungan Agustinus perihal pandangan yang sejati tentang manusi, yakni sebagai makhluk insani-Ilahi (*imago dei*). *Keenam*, pelbagai pandangan seputar Tuhan, dunia dan manusia mendapat orientasinya secara definitif dan terorganisir berkat *paideia* Yunani Klasik, mulai Abad Pertengahan hingga dewasa ini. Bahkan menjamurnya teori tentang Tuhan, dunia dan manusia dewasa ini, entah itu bercorak *teisme* dan *ateisme*, merupakan perpanjangan tangan dari kesadaran manusia yang bila ditelusuri ternyata berakar dalam gerakan *paideia* ini. *Ketujuh*, kecanggihan ilmu pengetahuandalam melacak sejarah peradaban manusiasampai pada tataran yang paling primitif seperti yang dilakukan oleh para antropolog dan sampai pada tingkat yang paling modern saintifik dalam rupa rekayasa genetik seperti yang dilakukan oleh para ahli genetika (*geneticist*), tidak mungkin dipandang lepas dari kesadaran gerakan humanisme awal, *paideia* Yunani Klasik ini.

C. HUMANISME *RENEISANS*

SALAH satu gerakan perumusan ulang esensi dan eksistensi manusia dilakukan para cendekiawan penulis dan pendidik sepanjang masa *Renaissance* (*Renaissance*, abad 14- 16, atau c. 1300 – 1500). Perumusan ulang ini bertujuan untuk pengembangan kemanusiaan melawan kemerosotan peradaban dan kebodohan. Untuk mendalami bagaimana para tokoh intelektual humanis masa *Renaissance* merekonstruksi

pengetahuan dan pemahaman tentang kemanusiaan, Pembahasan humanisme *Renaissans* disusun dalam empat bagian.

Bagian pertama membahas tentang sejarah dimulainya gerakan humanisme di masa *Renaissans* yang mencapai puncaknya pada abad ke- 14. Era tersebut berawal dari daratan Italia, sebagai pewaris kebudayaan Romawi. Pada masa itu, para bangsawan dan intelektual benar benar menggali kembali kebudayaan Yunani Kuno dan Latin, terutama melalui karya sastra ilmu pengetahuan, dan filsafat. Guru dan murid waktu itu tidak hanya berasal dari dan menetap di Italia. Mereka datang dari bangsa lain di Eropa. Para guru ini menggunakan kembali istilah *Umanisti* bagi kaum humanisme yang mengajarkan ilmu ilmu kemanusiaan yang pertama kali di pakai pada masa Romawi Kuno. Lalu ilmu ilmu kemanusiaan itu disebut *Studia Humanitatis*.³³

Karena peran guru atau kaum humanis ini, pendidikan humaniora kemudian meluas ke Eropa pada umumnya. Perkembangan pesat terjadi terutama di Eropa Barat. Dari tanah inilah, karya karya sastra klasik lahir dan membawa pengaruh pada mengalirnya hasrat akan perubahan dan mengairi ranah ranah diskursus kemanusiaan. Pada gilirannya, karya karya tersebut menyuburkan gerakan pembaruan yang bermuara pada transformasi pranata pranata sosial dan budaya dalam pelbagai peradaban sampai sekarang.

³³Tony Davies, *Humanism*, (London:Routledge , 1997), h 126.

Bagian kedua akan mengelaborasi dua karya klasik humanisme renaisans. Kedua-duanya masih menjadi inspirasi penting bagi pengembangan peradaban kemanusiaan di masa kini. Kedua karya itu adalah *The Praise of Folly* karya Erasmus dari Rotterdam, dan *Utopia* karya St. Thomas More.

Bagian ketiga adalah versi ilmiah dari Humanisme *Renaissance*, bahas pemikiran Francis Bacon. Ini lebih semacam kajian psikologi.

Bagian ke empat adalah upaya membuat *highlight* dari segala bentuk gerakan Humanisme Renaissance yang telah di bicarakan. Inspirasi yang ditarik meliputi pendidikan idealitas kemanusiaan yang utuh, metode belajar dari pengalaman, dan gerakan yang mengusahakan dinamika melawan kecenderungan pembukuan dan pembukuan struktur dan sistem sosial, budaya, politik, ekonomi, dan agama.

Kembali ke literatur Yunani kuno dan Latin

Sejarah peradaban di Eropa menunjukkan dinamika yang selalu menggeliat guna membebaskan diri dari bayang bayang kemerosotan dan kebodohan. Sejak migrasi bangsa Barbar di abad ke-5, yang meruntuhkan kekaisaran Romawi, dan menempatkan bangsa bangsa Eropa pada sistem desa pertanian, kemerosotan peradaban pun terjadi.

Kegiatan intelektual yang menjadi motor kemajuan peradaban menjadi terbatas dan terpusat di biara biara. Dalam biara biara tersebut, kebudayaan Yunani Kuno dan Romawi dipelajari secara terbatas melalui pengajaran tata bahasa dan sastra Yunani dan Latin. Penyebaran agama kristen dan tumbuhnya kaum radikal kristen telah menempatkan warisan kebudayaan Yunani Kuno dan Romawi sebagai unsur

kafir (pagan). Maka, warisan kebudayaan tersebut harus di seleksi sedemikian rupa sehingga tidak bertentangan dengan iman kristiani.³⁴

1. Tunas Humanisme *Renaissans* di Abad Pertahanan

Pasca migrasi bangsa Barbar yang meruntuhkan kekaisaran Romawi Barat, Dinasti Carolingian (abad ke-8 sampai ke -10 dan Dinasti Ottonian abad ke-10 – ke -11) menerapkan pembelajaran tata bahasa dan sastra Yunani dan Latin Kuno di sekolah sekolah istana. Di tempat semacam inilah, dan di tangan para cendekiawan dari kedua dinasti inilah, tradisi kebudayaan antik ini tetap dikumpulkan dan terpelihara, pendidikan tata bahasa dan sastra kebudayaan antik ini di berikan kepada para biarawan, rahib dan bangsawan supaya mereka memahami kitab suci dan karya para bapa gereja, dan supaya mereka dapat menjalankan fungsi administrasi sipil dan gerejani.

Gerakan *Renaissans* pada Abad Pertengahan belum sepenuhnya melepaskan diri dari paradigma teologi Mahzab Skolastik. Teologi Skolastik menempatkan manusia sebagai ciptaan yang bergantung pada Tuhan sebagai pusat kehidupan dalam Semesta Alam. Dengan demikian orientasi seperti itu, para humanis dalam era Abad Pertengahan mempelajari tata bahasa dan sastra Yunani Kuno dan Latin dalam perspektif teologi. Para humanis di masa awal gerakan Renaissans hanya mempelajari mekanisme dan teknik berbahasa lisan dan tulisan. Barulah pada abad ke-14, minat pada penggalian kembali dan pembelajaran aspek aspek Kebudayaan Yunani Kuno

³⁴Stefanus Djunatan, *Humanisme Ranaisans*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), h 45.

dan Latin secara mendalam dimulai, dan minat itu muncul pertama dalam diri para humanis di Italia.³⁵

2. Para pemikir Humanis Italia

Gerakan Humanisme *Renaissans* berhutang besar pada munculnya beberapa perpustakaan besar dan aktivitas para kolektor naskah naskah sastra Yunani Kuno dan Latin pada paruh kedua Abad ke-15. Beberapa perpustakaan ternama seperti perpustakaan Vatikan, perpustakaan Venesia, perpustakaan *demedici* di Florence, merupakan tempat koleksi naskah naskah kuno tersebut. Selain mengumpulkan naskah kuno, para kolektor pun menyalin, dan beberapa di antara mereka menerjemahkan ke dalam bahasa Latin, naskah naskah Yunani Kuno dan Latin Kuno.

Aktivitas lain para kolektor, yang sekaligus juga kaum intelektual, adalah mendirikan percetakan percetakan mulai dari Italia dan di seberang pegunungan Alpen. Venesia misalnya, adalah pusat berkumpulnya para pecinta naskah literatur Yunani di Kuno dan Latin. Mereka tidak hanya membaca, tetapi beberapa di antaranya mengedit naskah naskah tersebut untuk di terbitkan ulang. Tempat tempat seperti Venesia merupakan sumber inspirasi bagi para humanis untuk mengembangkan pendidikan kemanusiaan di era *Renaissans*.³⁶

³⁵*Ibid.*, h 47.

³⁶*Ibid.*, h 47.

3. Pembaruan Pendidikan Menengah di Italia

Pada pertengahan abad ke-15, terjadi pembaruan kurikulum pendidikan sekolah menengah untuk kaum awam Italia. Pembaruan tersebut mengambil inspirasi dari *Republic* karya Plato.³⁷ Kurikulum yang baru mencakup pendidikan fisik yang mencakup mengendarai kuda, berburu, gulat, main anggar, melompat, dan berenang. Pendidikan fisik ini di jalankan melalui disiplin yang meliputi pengendalian diri dan emosi.³⁸

Pembaruan kurikulum ini mengajarkan bahasa Latin dan Yunani yang meliputi karya sastra *Homer* dan *Virgil*, *Demosthenes* dan *Cicero*. Pendidikan fisik dan karya sastra yang memberi penekanan pada penelaahan kualitas kekhasan pelbagai corak dan gaya (style) penulisan dalam karya karya tersebut membantu anak didik mengembangkan kepribadian secara utuh. Model pendidikan baru kaum Humanis di Italia ini di sebut pula “ kajian liberal” (*Liberal Arts*, atau *Artes Liberalis*). Kajian terdiri dari dua bagian: Trivium dan Kuadrvium karya – karya tersebut di klaim sebagai “layak untuk orang orang merdeka supaya mereka mencapai keutamaan dan kebijaksanaan”³⁹.

³⁷Tokohnya bernama Vittorino de Feltre (± 1446) seorang kepala sekolah di Gonzaga Court Mantua dan Guarino de Verona (± 1460). Stefanus Djunatan, *Humanisme Renaisans*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), h 47

³⁸*Ibid.*, h 48.

³⁹Liberal Arts meliputi Trivium yang berisi pendidikan tata bahasa retorika dan dialektika (logika), dan quadrvium yang mencakup aritmetika, musik, geometri dan astronomi. Disebut Liberal karena dianggap materi belajar tersebut “ layak bagi orang-orang merdeka”, yakni kelas anggota elite politik dan sosial. Lih.http://en.wikipedia.org/wiki/Liberal_Arts.

Kecermatan membaca dan memahami ragam artistik gaya tulisan, menurut para guru Humanis Italia, perlu di lengkapi dengan kemahiran berbicara (*eloquence*). Kepandaian bicara berkaitan dengan kemahiran menggunakan diskursus untuk memengaruhi opini. Dua kemampuan ini saling berkaitan. Membaca membuat kita mampu berbicara. Berbicara membuat pendapat kita di kenal dan pemikiran kita di pahami.⁴⁰

Humanisme *Renaissans* Italia merupakan palungan bagi perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan modern, umumnya bagi perkembangan peradaban Eropa. Karena itu, bagian berikut ini menampilkan corak filsafat humanisme *Renaissans* Italia, yaitu aliran neoplatonisme.

4. Neoplatonisme ala Humanisme *Renaissans* : Sosok optimis dan Mistik

Humanisme *Renaissans* abad ke 16 di Italia memiliki corak neoplatonis. Corak ini dipakai dan dikembangkan para pemikir pendidik Humanisme di akademi Plato Florence. Akademi tersebut menggali kembali filsafat Plato, Aristoteles, dan Plotinus. Karena itu, Corak neoplatonik ini dipadukan dengan inspirasi keyakinan religius dalam tradisi Krisitiani⁴¹.

Perpaduan filsafat pagan dengan keyakinan religius itu menghasilkan sosok manusia yang optimis dan mistik kedua ciri ini mempunyai akar pada filsafat

⁴⁰Tony Davies, *op.cit*, h 92.

⁴¹F.B. Artz, *Renaissance Humanisme 1300-1550*, (tp. : The Kent University Press, 1966), h 44.

skolastik dan filsafat neoplatonik.⁴² Filsafat Skolastik memberi inspirasi bahwa manusia merupakan manifestasi dari kemahatahuan dan kemahakuasaan Allah. Karena Allah menciptakan dunia ini dengan tertib dan teratur, manusia merupakan bagian inheren dari keteraturan dan ketertiban semesta tersebut. Sementara itu, filsafat Neoplatonik menyatakan bahwa manusia, berkat intelektualitasnya, adalah diri yang menyadari eksistensi dan esensinya yang sejati. Kesadaran ini membuat manusia dapat memurnikan dirinya, dengan mengenali rasionalitas semesta: keteraturan dan ketertiban. Keteraturan mikrokosmos itu terpatri dalam hati manusia secara kodrati. Kesadaran seperti ini membuat manusia dapat memisahkan yang baik dari yang jahat.

Visi optimis dan mistik tentang manusia ini lebih jelasnya dapat ditemukan dalam pemikiran dua tokoh, Marsilio Ficino dan Giovanni Picodella Mirandola. Pemikiran mereka berdua adalah “perkawinan” antara neoplatonisme, cita cita humanis, dan inspirasi tradisi kristiani.

⁴²Plotinos menekankan pemahaman tentang pribadi (*person*) dalam diri manusia, daripada pembedaan tubuh dan jiwa. Pribadi atau diri adalah agen/subjek yang menyadari. Pribadi bersifat membadan sehingga manusia dapat menyadari baik pikiran sendiri dan tubuh. Ia dapat merasa dan menginginkan sesuatu. Kesadaran pribadi inilah yang disebut sebagai intelektualitas. Intelektualitas manusia merupakan manifestasi dari trinitas prinsip dasar metafisik, Sang Esa, Sang Intelek dan Jiwa. Ketiga prinsip ini memberi bentuk pada intelektualitas manusia sehingga ia dapat mengada, dapat mengenali dan memahami ciri khas dirinya berbeda dari yang lain, dapat menginginkan objek atau memiliki intensionalitas.

Intelektualitas manusia harus dilatih untuk mengenali identitas sejatinya. Identitas sejatinya berasal dari trinitas prinsip dasar diatas. Karena itu, pribadi sebagai agen yang mengetahui seyogyanya membimbing diri agar tidak terjebak oleh keinginan, apalagi digerakkan keinginan akan sesuatu. Intelektualitas bertujuan untuk memahami diri bukanlah objek dari keinginan, melainkan objek dari pengetahuan. Inilah identitas sejati: manusia adalah agen/diri yang menyadari. Karena kesadaran ini manusia dapat mengendalikan keinginan yang melekat pada tubuh. Pengendalian tersebut berupa pelatihan keutamaan-keutamaan. Melatih keutamaan berarti pula upaya pemurnian diri dari aspek keinginan (yang bersifat kebertubuhan). Pemurnian itu berarti peralihan diri ke tingkat yang lebih tinggi/murni. Lih. <http://plato.stanford.edu/entries/plotinus/>

5. Marsilio Ficino dan Giovanni Pico della Mirandola

Marsilio Ficino, sang guru, dan *Giovanni Pico della Mirandola*, sang murid mendamaikan sastra Yunani Kuno dan filsafat Pra Sokratik, Plato, Aristoteles, Plotinus dengan kita suci dan Ajaran Gereja. Peleburan kedua paradigma berpikir tersebut tampil dengan gagasan mengenai keteraturan, keindahan jagad kecil manusia. Pencerminan itu menghasilkan pemahaman bahwa melalui intelektualitas manusia inilah ciptaan, makhluk dan Tuhan dikenal. Pandangan ini berbalikan arah dari ajaran Mahzab Skolastik bahwa pengenalan alam semesta dilakukan melalui wahyu Allah.

Dengan demikian, seorang Humanis tidak berpegang lebih dahulu pada doktrin dan dogma agama mengenai eksistensi dan esensi semesta raya dan martabat manusia. Mereka menggunakan sastra dan filsafat sekuler dengan tujuan mendukung dan memperkaya iman kristiani mereka. Ficino menegaskan langkah ini di tempuh agar agama tidak jatuh pada “wilayah kepicikan”.⁴³

6. Perspektif Manusia

Humanisme Neoplatonik *Renaissans*, seperti dalam elaborasi Ficino dan Pico, memberi tekanan pada pemahaman atau fisik (materi, tubuh, hal hal material) untuk memahami wilayah ruhaniah. Pengolahan aspek fisik ini sekaligus menunjukkan pengolahan aspek rohaniah. Jika seseorang mengolah dengan baik tubuhnya secara

⁴³F.B. Artz, *Renaissance Humanisme...*, h 243.

teratur, “kesempurnaan” fisiknya mencerminkan kehalusan budi dan keindahan ruhnya.

Praktisnya, pengolahan hasrat (desire) di bawah kendali akal budi. Karena itulah, manusia *Renaissans* selalu ingin mengutamakan aspek rohaniah sebagai kenyataan tertinggi. Humanisme Neoplatonik *Renaissans* Italia membuka jalan bagi gerakan parahu manis dibagian Eropa lainnya. Mereka memulai pembaharuan paradigmatis tentang manusia. Pasca abad pertengahan. Para *Umanisti* ini beraliansi menggabungkan diri dalam berbagai “ aliran “. Aliansi ini melahirkan karya-karya khas Humanisme *Renaissans*.⁴⁴ Paling tidak dua karya dan satu aliran dapat kita bahas dalam bagian berikut.

7. Humanisme Kristiani Dan Dua karya Pokok

Selain Humanisme Neoplatonik *Renaissans*, beberapa *Umanisti* di beberapa Eropa dikategorikan ke dalam gerakan Humanisme Kristiani. Gerakan Humanis Kristiani ini ibarat pedang bermata ganda. Mata yang pertama mirip elaborasi Humanisme Neoplatonik *Renaissans*, yakni mempertemukan wacana manusia ideal dari sastra dan filsafat Yunani dan Romawi Kuno dengan tradisi Kristiani yang asli. Humanisme Kristiani *Renaissans* pun menghasilkan wacana sinkretik tentang eksistensi dan esensi manusia di tengah Semesta Alam ini. Mata yang kedua, Humanisme Kristiani *Renaissans* berupaya memurnikan pengalaman iman Kristiani yang autentik dan asli dengan cara mereorientasi memulihkan dan menghidupkan

⁴⁴Stefanus Djunatan, *Humanisme ...*, h 54.

nilai nilai Kristiani didukung dengan elaborasi rasional dari sisi filsafat.⁴⁵ karena tujuan ini, Humanis Kristiani *Renaissance* mempraktikkan sendiri upaya rasional ini dalam perilakunya. Ini sebabnya kelompok ini kerap termasuk dalam kaum konservatif Kristiani.

Mata pedang yang kedua ini bertujuan pula untuk memberi kritik dalam kecenderungan pembekuan dan pembakuan doktrin dan dogma Agama. Tradisi skolastik terlalu menekankan aspek ajaran daripada pengolahan pengalaman beriman yang asali dan murni berinspirasi Kitab suci untuk memahami keberadaan semesta raya dan segala macam isinya, martabat dan keluhuran manusia, dan Tuhan sendiri. Ajaran skolastisisme ini pun dianggap memberi porsi yang berlebihan pada ajaran ortodoksi di tangan kaum klerus (biarawan dan iman). Para Humanis Kristiani ini ingin kembali pada pengalaman iman asali dalam rupa pencarian personal atas keutamaan manusiawinya. Pencarian itu berdialog dengan Kitab Suci dan ajaran Bapa gereja tertentu sebagai aspek eksternal.

a. Desiderius Erasmus

Langkah elaborasi karya sastra klasik dan tradisi Kristiani dipadu dengan praksis hidup Kristiani ditempuh, salah satunya, oleh Desiderius Erasmus, filsuf humanis Kristiani Renaissance asal Rotterdam, Belanda. Erasmus digambarkan sebagai sosok yang mengikuti retorika gaya Cicero dan hidup sederhana seperti

⁴⁵*Ibid.*, h 55.

St.Hieronimus.⁴⁶ Dengan gaya hidup seperti ini, Erasmus banyak mengkritik klerikalisme yang muncu pada masa skolastik, kaum ritualis yang mementingkan tata cara beribadah daripada pengejawantahan ibadah tersebut dalam perilaku. Ia menyalin kitab Suci dengan bahasa yang mendekati aslinya dengan dengan tujuan agar orang Kristiani lainnya dapat memurnikan dan meneguhkan iman mereka. Erasmus menyakini hidup yang baik berarti kesucian yang rasional untuk memurnikan dan memelihara iman Kristianinya.

Pada masa Erasmus hidup, terdapat lima hal penting yang terjadi dalam sejarah Eropa .⁴⁷ pertama berlimpahnya produksi pertanian, kedua, pertumbuhan kota-kota di eropa, ketiga pertumbuhan populasi penduduk keempat meluasnya wilayah perdagangan, dan kelima hasrat untuk mendapatkan pengetahuan mengendurkan ikatan pengaruh gereja Katolik Roma di Eropa. Kelima hal tersebut menandai para perkembangan perekonomian yang pesat dan sentralisasi pemerintahan, munculnya pranata pranata masyarakat yang menghendaki pembaruan.⁴⁸ Pranata pranata tersebut menemukan sumber aspirasi mereka dari elaborasi neoplatonik tentang kapasitas rasio manusia dan keteraturan semesta (yang digali dan dikenal melalui ilmu ilmu alam).⁴⁹

⁴⁶*Ibid*, h 57

⁴⁷Lih. www.historyguide.org/intelect/lecture4a.html

⁴⁸Terutama di wilayah Belanda (*the Low Countries*) dan Inggris.

⁴⁹Tokoh neoplantonisme Renaissans adalah Marsilio Ficino dan Pico de la mirandolla.

Perhatian pada kapasitas rasio manusia dan optimisme bahwa manusia dapat membangun kehidupannya dengan lebih baik berkat anugerah rasionya perlahan-lahan mulai menggantikan peran dogma dan doktrin Gereja Katolik. Konsekuensinya, peran ruhaniawan atau klerus sebagai wakil resmi dalam pengajaran iman dan pengetahuan pun mulai surut. Sebagai gantinya, pendidikan yang masih berorientasi pada kelas aristokrat dan ksatria, pada pedagang dipegang oleh para cendekiawan, sastrawan yang kebanyakan berasal dari sastra dan ksatria.

b. The praise of Folly : pentingnya kebodohan

Salah satu upaya menggali kapasitas rasio yang dipadu dengan inspirasi wahyu kristiani dari kitab suci⁵⁰ tampil dalam buku Erasmus, *The praise of Folly*. Erasmus menulis buku ini dengan gaya bahasa satir dan humoris.⁵¹ Gaya bahasa yang menampilkan aspek kelemahan dan kebodohan seseorang tersebut digunakan untuk memberi nasehat, memicu kesadaran yang bermanfaat untuk” lebih baiknya manusia”.⁵²

⁵⁰Erasmus menempuh “jalan tengah” antara mahzab skolatik versus pelagianisme dan reformasi. Skolastik menitikberatkan sumber keselamatan berasal dari karya adikodrati dan ortodoksi ajaran Gereja Katolik. Rasionalitas manusia diabdikan dan diarahkan untuk memahami karya adikodrati dan ajaran-ajaran Bapa Gereja. Pelagianime mengembalikan peran kapasitas Intrinsik moralitas manusia dalam mencapai kesempurnaan. Gerakan Reformasi Luther menitikberatkan karya adikodrati Rahmat dan Sabda Allah dalam penyelamatan manusia. Sementara itu Erasmus dan para humanis lainnya menyakini otonomi moral, kemampuan rasio, sebagai anugerah dan karya Ilahi ini atas kedua kapasitas kodrati ini, manusia dapat mencapai kesempurnaan (keselamatannya). Erasmus of Rotterdam, *Praise of Folly and Letter to Martin Dorp*, (1515 England: Penguin Books), h 22-23.

⁵¹*Ibid.*, Gaya bahasa satir biasanya berupa ungkapan ejekan terhadap kebodohan dan kelemahan karakter. Erasmus mengolahnya sedemikian rupa sehingga ejekan tersebut tidak ditunjukkan untuk menjatuhkan nama baik seseorang. Erasmus menggunakan gaya bahasa ini justru untuk mengingatkan menyadarkan siapa saja, dan memberi nasehat tentang keutamaan hidup.

kebodohan yang bijaksana

The praise of Folly (terbit 1511) merupakan monolog yang dilakukan Folly⁵³, seseorang perempuan, putri dewa *plutus* muda yang agresif *Youth* yang cantik nan ceria. Seluruh monolog itu berisi pujian Folly terhadap dirinya sendiri. Melalui Folly, Erasmus menyebut berbagai macam kelemahan manusiawi seperti kemabukan, ketidakpedulian, kecendrungan menjilat, Keterlenuaan. Hanya saja, Erasmus tidak menyebut kebodohan sebagai kebodohan. Ia menggunakan figur *silenus* untuk menampilkan sisi sebaliknya dari kebodohan. Karena itu, Folly bukanlah kebodohan. Ia adalah representasi kebijaksanaan sesungguhnya, yang diselimuti wajah bodoh.⁵⁴

Folly menegaskan bahwa rasionalitas harus diimbangi dengan kemampuan menata dan mengelola perilaku sehari-hari. Karena itu, Folly mengejek para pengacara, filsuf, ahli teologi, klerus, pengikut skolatisisme⁵⁵ karena mengandalkan dan memuja rasionalitas mereka, tetapi ternyata mereka gagal dalam berperilaku baik. Erasmus mengecam klerikalisme karena para pejabat gereja telah mengklaim diri sebagai penjaga kebenaran. Dengan mengaku sebagai *Magister Noster* para petinggi gereja menempatkan doktrin dan dogma gereja sebagai satu satunya norma

⁵³Folly berasal dari bahasa latin "*Stultitia*", bahasa Yunani "*Moria*". Folly dapat diterjemahkan sebagai kebodohan. Kata "bodoh" ini merujuk pada nuansa "naif" "belum berpengalaman", "belum banyak belajar", kata Yunani *Moria* memberi konotasi "bodoh" dengan "gila". *Ibid.*, h 67.

⁵⁴Patung Silenus berbentuk kecil dan dapat dibuka. Ketika dalam posisi tertutup patung ini menampilkan rupa pemain flute yang buruk. Tetapi ketika dibuka yang terlihat adalah rupa dewa yang indah. Erasmus menggunakan figur Silenus terutama dalam bukunya *Sileni Alcibiadisth*. 1515.

⁵⁵Stefanus Djunatan, *Humanisme*, h 62

bagi pemahaman manusia dan perilakunya.⁵⁶ *Klerikalisme* juga dianggap telah menempatkan paus, kardinal, uskup dan para ruhaniawan sebagai kelas sosial yang tinggi dan terhormat.

Kedudukan tersebut membuat mereka “lupa diri” dan “ arogan “ karena dengan mudah mereka memberi penilaian pada berbagai metodologi dan bermacam pemikiran, yang tidak sesuai dengan metodologi dan pemikiran yang mereka ajarkan. Padahal, apa yang mereka ajarkan tidak mereka lakukan. Mereka hanya sibuk membela gereja dan ajaran-ajaran. Padahal, menurut Erasmus, apologia gereja hanya dilakukan dengan menunjukkan perilaku yang sesuai dengan ajaran dalam kitab suci.

c. Utopia : Idealitas kesetaraan Individu dalam masyarakat

Buku ini yang ternama dalam era *Renaisans* adalah Utopia. Buku kecil ini merupakan karya sastra yang bernuansa filsafat sosial. Thomas More mengarang buku ini sebagai kritik terhadap situasi sosial dan politik yang terjadi di Inggris pada abad ke-16. Thomas More (1447-1535)⁵⁷ adalah seorang pengacara London, anggota dewan penasihat raja, utusan resmi raja Inggris Henry VIII untuk menyelesaikan perkara perdagangan luar negeri.⁵⁸ Menjelang akhir hidupnya, Thomas More banyak membantu raja Henry menentang reformasi Luther. Raja Inggris kemudian

⁵⁶*Ibid, h63*

⁵⁷*Ibid, h 64*

⁵⁸Dikenal dengan masalah the field of cloth of gold. Perjanjian mengenai kekayaan antara Inggris dan Prancis pada abad ke-16. Perjanjian ini mengakibatkan kebangkrutan dan menghancurkan hubungan politik kedua kerajaan tersebut. Lih. <http://www.luminarium.org/encyclopedia/wfog.html>

mendeklarasikan pemisahan dari persekutuan gereja Katolik Roma karena masalah pribadi raja.

Utopia terdiri atas dua buku. Buku pertama merupakan kritik pada realitas ekonomi dan politik Eropa pada abad ke-16. Buku kedua merupakan antitesis dari kedua realitas tersebut. More menggunakan narasi realitas politik dan ekonomi sebuah masyarakat yang mendiami pulau *Utopia*.

1) Kegagalan Monarki l Oligarki dan Kapitalisme

Idealisasi manusia yang banyak digagas pada masa *Renaissance* hanya menyentuh pada abstraksi manusia sebagai individu. Idealisasi tersebut mengabaikan praktik ekonomi dan politik dalam masyarakat sesungguhnya. Gambaran umum sosial politik dan ekonomi di Eropa, khususnya Inggris, diwarnai dengan perkembangan ekonomi. Perdagangan dan perindustrian waktu itu memang membawa kemakmuran. Namun, kemakmuran itu terbatas pada kelas sosial bangsawan, tuan tanah dan pedagang, pemilik industri (*gilda*). Kelas sosial lain, yakni para veteran perang, petani petani mengalami kemiskinan, sementara itu, kaum ruhaniawan dan cendekiawan secara tidak langsung termasuk kelompok yang diuntungkan karena relasi mereka pada kekuasaan. Di antara para cendekiawan, tampillah Thomas More. Pengacara London ini mengkritik sistem monarki dan sistem kapitalisme karena justru keduanya tidak membuahkan kesetaraan dan keadilan dalam negara.⁵⁹

⁵⁹F.B. Artz, *Renaissance Humanisme...*, h 77-78.

Sementara itu hukum tidak bisa menjamin masyarakat mendapatkan keadilan dan kesetaraan, mengingat hukum pun alat sistem monarki dan bantuan pada sistem kapitalisme untuk makin mencengkramkan kekuasaannya diatas masyarakat. Sistem hukum hanya mampu menghukum pencuri tanpa pernah bisa mengatasi persoalan mengapa pencuri bisa muncul sebagai gejala penyakit masyarakat.⁶⁰ Kegagalan sistem hukum ini disebabkan orientasi hukum adalah kekuasaan bukan keadilan. Demikian juga dengan agama. More menggunakan tokoh seorang uskup untuk menegaskan bahwa masyarakat agama Kristen pun tidak mampu mengatasi persoalan masyarakat.⁶¹ Agama akhirnya hanya mendukung siapa yang sedang berkuasa. Agama hanya memikirkan surgawi tentang keselamatan, bukannya urusan duniawi yang profan dan dipenuhi ketidakadilan dan penindasan disana-sini.

Maka cita-cita kesetaraan individu dalam masyarakat dan cita cita masyarakat yang egaliter sulit diwujudkan dalam struktur monarki dan kapitalisme. Dalam kedua sistem tersebut, kesejahteraan rakyat sangat bergantung pada kehendak penguasa politik atau ekonomi. Jika kedua jenis penguasa tersebut berhati baik, mereka diharapkan menggunakan kekuasaannya untuk memajukan kesejahteraan rakyatnya. Kenyataannya, more tidak melihat kemungkinan sejahteranya rakyat jika sistem tetap monarki dan kapitalisme. Seorang raja yang baik hati pun akan terbentur pada

⁶⁰Thomas More, *Utopia*, (New Haven & London: Yale University Press, 2001), h 42.

⁶¹Tokoh yang dimaksud bernama Father John Morton, Uskup Agung Kardinal Cantebury. More memuji tokoh ini sebagai sosok ruhaniawan yang saleh dan budiman. Hanya saja, ketika Uskup ini berbicara dengan Raphael Hythloday, seorang warga negara pulau Utopia, tentang pencuri kelihatanlah bahwa agama hanya berorientasi pada penguasa daripada pada masyarakat marginal dan miskin. *Ibid.*, h 18.

mekanisme sistem dan struktur politik, belum lagi pada kepentingan kekuasaan untuk ekspansi atau mempertahankan wilayah kekuasaannya dari ekspansi Negara lain. Kepentingan kekuasaan telah membuat monarki haus perang. Peperangan inilah yang membuat masyarakat makin miskin.⁶² Para pedagang dan pengusaha hanya berusaha membela hal milik pribadi sebagai hal yang wajar, sebagai hasil dari kerja mereka. Kapitalisme hanya memberi jalan bagi para pelaku bisnis untuk monopoli perdagangan atau usaha mereka. Monopoli hanya menguntungkan segelincir kelas sosial pemilik modal. Monopoli pada waktu itu menyebabkan semakin banyaknya orang miskin. Dalam kemiskinan itulah, penyakit sosial seperti pencurian, pelacuran, kelaparan, kekarasan dan sebagainya menjadi tak terelakkan.⁶³

2) Citra Masyarakat “*Communion*”

Buku kedua utopia merupakan anti tesis dari buku pertama, memproyeksikan idealisasi kesetaraan individu dalam masyarakat pada sebuah komunis masyarakat naratif. More menamainya masyarakat utopia. Utopia merupakan sebuah pulau yang berentuk seperti bulan baru. Masyarakat dipulau ini menampilkan idealitas system dan struktur kehidupan bersama. Aspek komunalitas ditegaskan more diakhir narasi utopia. Idealitas communion sebuah masyarakat diceritakan dalam beberapa karakteristik.

⁶²*Ibid.*, h 40-42.

⁶³*Ibid.*, h 25 & h 46. More sangat kritis terhadap hak milik pribadi. Hak milik pribadi menjadi pembenaran terhadap sikap untuk menyatakan kesetaraan adalah kondisi tidak seimbang. Akibatnya keadilan hanya berarti “mendapatkan haknya”, yakni keuntungan yang diperoleh, modal yang bertambah. Keadilan tidak pernah dipahami sebagai prioritas kesempatan dan akses yang terbuka pada fasilitas publik bagi mereka yang lemah dan tersingkirkan. Dengan kata lain gagasan keadilan distributif sulit dipahami dalam praksis.

Kesetaraan semua komponen masyarakat tampil dalam kesempatan untuk berpartisipasi dalam musyawarah untuk mengambil keputusan dalam wilayah public. Keputusan keputusan ini menjadi kesepakatan untuk menjalankan pemerintahan untuk keseluruhan pulau utopia.⁶⁴

Perekonomian digerakkan oleh pekerjaan utama dan pendukung. Pekerjaan utama yang dilakukan sebagian besar penduduk utopia adalah pertanian dan peternakan. Sebagian lainnya mengerjakan industri seperti perkayuan dan tekstil, pandai besi. Lainnya lagi berprofesi sebagai pedagang. Industry dan perdagangan hanya melengkapi dan memnuhi kebutuhan hidup sehari-hari seperti pakaian dan peralatan untuk pertanian dan peternakan. Artinya, produksi dan perdagangan dilakukan demi investasi.

Yang utama tetap pertanian dan peternakan. Keduanya dilakukan secara bersama berdasarkan pembagian tugas dan peran. Sebagian besar melakukan kerja tangan, sebagian kecil, yakni para pemimpin dan imam terus menerus memberi motivasi kepada penduduk untuk tetap bekerja dengan baik. Setiap orang wajib bekerja di pertanian selama setahun secara bergiliran. Pekerjaan dilakukan semua warga utopia selama enam jam dalam sehari. Hasil pekerjaan pertanian dan peternakan selama enam jam ini mencukupi kebutuhan penduduk kota dan desa.

Sistem utopia mengakomodasi dengan baik kebutuhan alamiah manusia selain kebutuhan fisik. Pengembangan intelektualitas, afeksi dan motivasi menjadi sasaran

⁶⁴*Ibid.*, h 58-60.

pendidikan. Setiap orang mendapat akses yang sama untuk pengembangan ketiga kemampuan alamiah dasar di atas. Dengan mengembangkan kemampuan alamiah, masyarakat utopia menempatkan kesehatan lebih dari sekedar kesenangan, keutamaan dari kekayaan. Hal hal yang natural dari hal hal artifisial; mementingkan kedalaman daripada penampilan luar dan kepura puraan.

Sistem sosial tersebut dibangun diatas filosofi hidup yang berupa prinsip prinsip idealistik. Filosofi hidup mereka merupakan keyakinan bahwa jiwa manusia bersifat abadi dan tuhan menciptakannya agar bahagia. Keutamaan dan perbuatan baik ditujukan demi kebahagiaan kelak, sebagai anugerah tuhan. Sementara itu, kejahatan akan mendapat balasan dan hukumannya kelak. Filosofi hidup yang religius ini menjadi alasan utama masyarakat utopia, tidak menyia nyiakan waktu dan kesempatan untuk mengembangkan diri secara individual dalam kebersamaan. Mereka bahu membahu melakukan keutamaan dan perbuatan baik setiap hari, dalam bekerja, bermain dan belajar.⁶⁵ Prinsip hidup terutama bagi mereka adalah kegembiraan (pleasure) karena mereka percaya bahwa manusia memang ditakdirkan oleh alam untuk gembira. Tentu saja bukan asal gembira. Kegembiraan yang sejati dicapai manusia dengan bantuan rasionya. Rasionalitas diletakkan dalam kerangka mengejar kebahagiaan sejati. Rasionalitas secara natural pun dapat memilih untuk melakukan sesuatu dan menghindari perbuatan buruk. Rasionalitas pun mengantarkan manusia pada tuhan sumber kegembiraan sejati. Karena itulah, setiap warga utopia

⁶⁵*Ibid.*, h 81-84.

akan selalu mengingatkan dan membantu sesamanya untuk mencapai kegembiraan sejati itu. Mereka akan berupaya mencegah diantar mereka sendiri melakukan tindakan yang merugikan, menimbulkan kesedihan, apalagi melakukan kejahatan yang mematikan. Demi mencapai kegembiraan sejati itulah, sistem sosial dibangun agar tidak ada orang yang mengalami penderitaan. Sistem sosial harus memberi jaminan agar setiap warga utopia mendapatkan akses untuk bekerja, memenuhi kebutuhan sehari hari, menyampaikan pendapat di ruang publik dan menentukan kebijakan publik, turut berpartisipasi secara aktif dalam pengembangan wilayah publik, mengambil bagian dalam pertahanan dan keamanan.

Sistem sosial ini dilengkapi dengan hukum. Masyarakat *utopia* tidak mempunyai banyak rumusan hukum.⁶⁶ Setiap urusan yang menyangkut ruang publik lebih banyak dibahas dalam dewan *syphogrant* dan dalam senat. Sedapat mungkin urusan urusan tersebut diselesaikan dalam musyawarah dewan dan senat. Keputusan diambil dalam pertemuan rutin per tiga hari. Masyarakat sedapat mungkin pernah membaca dan mengerti hukum secara *denotative*. Karena itu, dewan dan senat cenderung merumuskan sedikit hukum yang terang dan jelas. Mereka menganggap tidak adil mengikat masyarakat dengan berbagai macam penafsiran hukum yang dapat membuat hukum tidak dapat dipahami dan digunakan untuk pelbagai kepentingan pratikular. Maka diusahakan penafsiran hukum yang jelas dan tepat.

⁶⁶*Ibid.*, h 101.

3) Struktur dan sistem masyarakat yang adil dan alamiah

Karakteristik masyarakat utopia diatas menegaskan model masyarakat ideal konservatif. Artinya, model ini memotret masyarakat sebelum segala macam struktur dan sistem sosial, budaya, ekonomi, politik dan hukum berkembang canggih.

Memang mendapat sistem dan struktur seperti diatas. Hanya saja, sistem dan struktur tersebut menuju mewujudnya masyarakat yang *communion*, yang berciri egalier dan mementingkan solidaritas. Tujuan seperti ini akan menyebabkan setiap orang, berdasarkan dorongan alamiahnya, menjadi baik dalam pemikiran dan perilaku. Kejahatan dan kekerasan yang dilakukan seseorang bukan karena pribadi orang tersebut. Sistem dan struktur sosial menjadi salah satu unsure penentu munculnya kejahatan dan kekerasan dalam masyarakat. Jika sebuah struktur dan sistem sosial tidak adil, sekelompok masyarakat diuntungkan, sedangkan sebagian yang lain mengalami penderitaan dan kemiskinan. Ketidakadilan inilah lahan subur bagi kekerasan dan kejahatan.⁶⁷

Masyarakat communion versi Thomas more merupakan citra ideal masyarakat yang berdasrakan kemampuan alamiahnya kognisi, aveksi dan solusinya membangun sistem dan struktur masyarakat yang adil, solider, subside, dan egaliter. More memproyeksikan citra rasionalitasnya sebuah masyarakat. Tekanan pada rasionalitas masyarakat ini menegaskan bahwa manusia dapat membangun sebuah masyarakat tanpa campur tangan unsure unsur ilahi. Singkatnya, utopia menampilkan perubahan

⁶⁷F.b Artz. *Renaissance...*, h 77, bdk.

dari paradigma berpikir yang bergantung pada rasionalitas natural yang percaya pada kemampuan inheren manusiawi: rasionalitas, afeksi, dan motivasi. Perubahan ini meninggalkan doktrin dan dogma agama sebagai satu-satunya lembaga penentu kebenaran (wilayah pengetahuan), acuan bagi idealisasi struktur dan sistem sosial (wilayah publik), dan jaminan kebahagiaan dan keselamatan (wilayah private).

8. Humanism Naturalis

Pergerakan menuju keyakinan bahwa rasionalitas alamiah manusia dapat menghasilkan perkembangan peradaban, dan lepas dari penjara dan dogma agama makin kuat dalam pandangan-pandangan humanisme naturalis. Tendensi naturalis ini digali dari pandangan Galen yang menggunakan filsafat Aristoteles. Galen (130-200) mengembangkan dua cabang, sosiologi dan psikologi dari karya-karya Aristoteles. Karya karya Galen di kedua bidang ini banyak memberi informasi bagi eksplorasi empiric. Eksplorasi empiric ini dilakukan sejumlah pemikir seperti Francis Bacon (1561-1626), Timothy Bright, dan Burton.⁶⁸

Para pemikir tersebut menyatakan bahwa jiwa dan badan manusia berelasi erat dan merupakan sebuah kesatuan. Francis Bacon bahkan menyatakan kesatuan itu sebagai jiwa adalah substansi bertubuh yang bersifat halus dan menjadi tak kasat mata karena energi panas.⁶⁹ Pernyataan tersebut menegaskan pengaruh tubuh dan bagi jiwa

⁶⁸Hersschel Baker, *The Image of Man: A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity the Middle Ages, and the Renaissance*, (New York: Harper and Row Publisher, 1961), h 276.

⁶⁹*Ibid.* H 278. Kutipan tersebut diambil dari karya Francis Bacon, *De Augmentis*. Karya tersebut termasuk salah dalam tulisan-tulisan dikompilasi dan diterbitkan dengan judul *The Works*, editor: . Spedding, R. L. Ellis and D.D. Heath, London dari th. 1887-1901. Lih. <http://plato.stanford.edu/entries/francis-bacon/>

dan bagi sebaliknya. Elaborasi psikologi ini menghasilkan topologi jiwa manusia kedalam tiga tingkatan. Pertama *vegetablesoul* (jiwa yang bertumbuh), kedua *sensitivesoul*, ketiga *rationalsoul*.⁷⁰ Tingkat pertama, *vegetablesoul*, menjadi palungan bagi afeksi, passi, dan naluri fisik. Keberadaan dua unsure ini penting bagi pemeliharaan dan perawatan tubuh agar terhindar dari penyakit fisik atau gangguan psikis seperti stress, depresi dan sebagainya. *Vegetablesoul* sedapat mungkin ditata agar tubuh dapat tumbuh dan berkembang dengan baik dan wajar dan tidak membahayakan tubuh itu sendiri. Penataan *vegetablesoul* menjadi bagian dari dua tingkat berikutnya.

Fungsi *sensitivesoul*, atau jiwa yang menangkap segala macam sinyal tampil dihadapan pancaindra luar dan indra batin yakni kemasuk akal (commonsense), imajinasi atau fantasi dan memori. Pancaindra luar menangkap data data sensasi. Indra batin mengolah data data sensasi tersebut. Peran imajinasi dalam hal ini penting karena imajinasi oleh para pemikir empirisisme diatas dianalogikan sebagai cermin. Imajinasi inilah yang memberi muatan makna sehingga sesuatu dapat diketahui dan di pahami. Data data sensitive yang diolah indra batin akan diteruskan kepada tingkat ketiga, *rationalsoul* (jiwa rasional).

Pengetahuan manusia tak mungkin terdapat dalam pikiran tanpa dua proses sebelumnya. Akal budi kita menata dan menghubungkan-hubungkan data data sensitive yang telah diolah indra batin. Pada tingkat ini jiwa mampu mengerti dan memahami

⁷⁰*Ibid.*, h 280-291.

sesuatu dan menghasilkan keputusan keputusan dalam bentuk pernyataan atau proposi. Pernyataan pernyataan rasional tersebut dibagi menjadi pernyataan teoretikal, dan pernyataan praktis. Pernyataan teoretikal mengarah pada kebenaran pengetahuan. Pernyataan praktis mengarah pada perilaku perilaku. Terutama dalam kerangka pernyataan praktis, jiwa rasionalitas memiliki kemampuan untuk menggerakkan seseorang. Kemampuan ini disebut kehendak. Para pemikir empirik menggambarkan kehendak sebagai tuan dari akal sehat. Berkat kehendak, manusia memiliki kebebasan aktif dan pasif. Kedua jenis kebebasan itu merupakan persyaratan bagi pencapaian kebenaran dan kebaikan. Karena itu, rasionalitas tetap merupakan atribut tertinggi manusia, karena ia tidak hanya bertugas menata dan mengatur berfungsinya dua tingkatan jiwa yang lebih rendah, melainkan mendorong dan mengarahkan manusia pada kebenaran dan kebaikan.

Humanism *Renaissance* mempertajam otoritas manusia atas dirinya sendiri. Manusia memiliki kemampuan rasional sehingga ia menjadi tuan atas tubuhnya dan dunianya. Secara implisit dibalik gagasan optimistic ini, para pemikir *Renaissance* memiliki dua pemikiran yang berbeda mengenai campur tangan ilahi, sebagai unsur eksternal dan supranatural. Disatu pihak, para pemikir humanis *Renaissance* yang meyakini kemampuan alamiah dan natural tertinggi manusia berasal dari tuhan.⁷¹ Tuhan telah menganugrahi manusia akal budi, dan ia pun menyerahkan pemeliharaan dan pengelolaan bumi kepada manusia. Maka, manusia harus sedemikian rupa

⁷¹Termasuk dalam kelompok ini misalnya, para penganut Humanisme Neoplatonik, Humanisme Kristen.

mengoptimalkan kemampuan rasionalnya dalam sains. Sementara itu, dilain pihak, para penganut humanisme naturalis percaya bahwa kemampuan akal budi manusia saja satu satunya kemampuan internal dan alami manusia.⁷² Kemampuan ini tidak bergantung pada campurtangan supranatural, yakni rasionalitas ilahi. Karena itu, mereka berusaha sedemikian rupa mengembangkan kemampuan rasioanal alami ini melalui pengembangan ilmu ilmu alam.

9. Signifikansi Humanisme *Renaissans*

Era *Renaissans* dapat diibaratkan sebagai pembuka jalan pengembangan peradaban Eropa, yang nantinya akan menyebar keseluruh dunia. *Renaissans* laksana obor yang menuntun perubahan tersebut setahap demi setahap melewati kurun waktu yang panjang. Perubahan itu tidak hanya memyangkut pengetahuan manusia, tetapi mengenai setiap sendi kehidupan masyarakat eropa.

a. Pendidikan Idealitas Kemanusiaan

Era *Renaissans* dimulai dengan penyalinan naskah naskah sastra dan filsafat yunani kuno dan Romawi kuno. Penyalinan diteruskan dengan penelaahan gaya penulisan dan penelaahan isi sastra dan filsafat yunani kuno. Penelaahan gaya sastra berlanjut dengan imitasi gaya penulisan untuk menghasilkan karya tulis baru, berupa puisi dan prosa. Proses ini tidak berhenti pada para cendekiawan. Proses ini diteruskan melalui pendidikan, yang pertama kali hanya untuk kalangan istana, kemudian terbuka secara umum.

⁷²Sedangkan kelompok yang menyatakan hal ini misalnya, Para penganut humanisnaturalis, penganut Empirisisme, penganut Neo-Stoisisme di bidang politik misalnya dapat disebut N. Machiavelli.

Pendidikan idealitas kemanusiaan menggunakan kurikulum artesleberales, tridivium dan quadrivium. Dalam kurikulum tersebut, kemampuan akal budi, rasionalitas dan kehendak, manusia diasah dan dialatih agar dapat berkembang sepenuhnya. Aspek fisik, afeksi juga diolah dan dikelola dalam kurikulum pendidikan. Dengan demikian, keseluruhan aspek manusia menjadi perhatian utama dalam pengembangan kemanusiaan yang ideal.

b. Belajar dari Pengalaman

Metode yang dipilih untuk mengeksplorasi kemampuan alamiah manusia berkaitan dengan belajar dari pengalaman. Metode ini tidak lagi menelaah atau mengajarkan sesuatu dengan berpegang pada kesahihan proposisi-proposisi logis. Elaborasi ilmiah disandarkan pada pengalaman berupa observasi mengumpulkan data data dan fakta. Pengembangan sains berhutang budi pada penyusunan metode induktif. Misalnya, francis bacon mengembangkan metode induktif dalam ovum organum, untuk mengganti metode deduktif yang diwariskan mahzab skolastik.

Selain penegasan metode induktif sebagai metodologi sains, metode belajar dari pengalaman memberi tekanan pada eksplorasi kemampuan alamiah manusia selain pikiran. Ketika rasionalitas sangat diberi tekanan sebagai satu satunya penentu kebenaran, kemampuan alamiah lainnya, passi, afeksi dan kehendak cenderung dipandang rendah, dan sumber kesalahan. Ketika deduksi menjadi satu satunya metode berpikir yang menuntun rasio pada kebenaran, data data sensasi, pengaruh passi, afeksi dan motivasi pada pencarian kebenaran rasional pun dianggap tidak penting. Humanism *Renaisans* justru menggali lagi kemampuan alamiah lain, passi,

afeksi dan motivasi sebagai bagian tak terpisahkan dari upaya akal budi mencapai kebenaran. Erasmus, More, Francis Bacon adalah beberapa dari sejumlah pemikir humanism *Renaissance* yang memberikan penghargaan dan menegaskan pentingnya seluruh kemampuan alamiah manusia bagi pertumbuhan dan perkembangan manusia yang semakin manusiawi.

c. Anti kebakuan dan Anti kebekuan

Setiap zaman mengalami proses pemantapan atau pembakuan. Pembakuan pelbagai macam sendi kehidupan dapat berujung pada pembekuan paradigma dalam bentuk doktrin atau dogma sosial, politik, ekonomi, dan agama. Pembekuan juga dapat terjadi pada struktur dan sistem yang menata dan mengendalikan manusia secara kolektif.

Abad pertengahan merupakan masa pembakuan dan pembekuan paradigma berpikir, struktur dan sistem sosial: politik, budaya, ekonomi dan agama. Mahzab skolastik dan klerikalisme memjadi penentu paradigma berpikir, baik untuk ilmu pengetahuan maupun moral. Monarki atau oligarki, merupakan sistem politik yang kuat, feodalisme sistem budaya dan ekonomi.

Namun, dinamika zaman tidak bisa dikekang. Humanism *Renaissance* melalui perubahan tersebut dengan menawarkan paradigma baru mengenai manusia. Berangkat dari adagium filsafat Yunani kuno, manusia adalah ukuran dari segala sesuatu, humanism *Renaissance* mengelaborasi sedetil detilnya eksistensi dan esensi manusia. Hasilnya adalah gairah baru untuk mempelajari segala aspek manusia dan

lingkungannya. Dari sinilah, pergerakan peradaban eropa bergulir dengan pesat dan menyebar.

Selalu muncul babakan baru setelah satu tahap kemanusiaan selesai. *Renaissans* diikuti dengan abad pencerahan (abad 18), masa ketika elaborasi rasionalitas manusia menjadi alat utama untuk mencapai kebenaran. Proses sekularisasi terjadi di domain pengetahuan beserta implikasi dan aplikasinya di setiap bidang kehidupan.

Humanisme *Renaissans* memang bernada optimis dan konservatif tentang manusia. Hasil penelaahan sastra dan filsafat yunani kuno memproyeksikan manusia ideal yang didamba. Perjalanan sejarah umat manusia berikutnya berisi usaha teoretis dan praktikal untuk membangun manusia ideal itu menjadi kenyataan. Usaha itu tidak mulus, penuh dengan jatuh bangun. Proses tersebut tidak bisa diabaikan karena manusia pada dirinya sendiri berharga dan baik adanya.

D. Hukum Agama Dalam Perspektif Humanisme Modern

1. Terminologi Humanisme

Sebagai review untuk mengingat kembali tujuan dasar humanisme maka perlu pendalaman tentang makna humanisme modern. Humanisme merupakan sebuah topik yang “licin”, di mana kata itu bukanlah sebuah istilah dengan pengertian tunggal yang mudah disepakati. Bahkan, orang kebanyakan di Indonesia menganggap istilah ini sesuatu yang asing yang dicangkokkan ke dalam bahasa Indonesia.⁷³ Namun

⁷³Budi Hardiman F. *Hak-Hak Asasi Manusia; Polemik dengan Agama dan Kebudayaan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), h 1..

demikian, dari sekian pendapat terdapat kesamaan pengertian mengenai humanisme, yakni sebagai diksi yang disepakati dalam gerakan pemuliaan manusia.⁷⁴ Melihat historis Humanisme dari zaman Yunani klasik, abad pertengahan dan era *Renaissance*, humanisme memiliki arti ganda. Pada satu sisi, Humanisme bisa berarti gerakan untuk menghidupkan ilmu-ilmu kemanusiaan atau biasa disebut “*humaniora*”. Dalam pengertian, humanisme adalah sebuah upaya untuk menghidupkan kembali karya-karya klasik, khususnya karya-karya Yunani (seperti tata bahasa, retorika, puisi, sejarah, dan filsafat moral).

Pada sisi lain, Humanisme bisa berarti sebuah “gerakan filsafat” untuk menekankan sentralitas manusia. Dalam pengertiannya yang kedua, humanisme adalah sebuah bentuk protes terhadap elitisme filsafat (agama) yang hanya peduli pada tema-tema abstrak yang tidak punya dampak langsung kepada masyarakat dan mengabaikan persoalan-persoalan nyata yang dihadapi manusia.⁷⁵

Maka itu Humanisme didefinisikan sebagai aliran filsafat yang menganggap individu rasional sebagai nilai paling tinggi dan sumber nilai terakhir untuk memupuk perkembangan kreatif dan moral manusia secara rasional dan tanpa acuan dari konsep-konsep adikodrati.⁷⁶ Sejalan dengan itu, David Jary dan Julia Jary mengartikan humanisme sebagai gerakan psikologis dan sosiologis untuk mengangkat setinggi tingginya kemampuan individu dalam rangka menunjukkan

⁷⁴Musthafa Rahman, *Humanisasi Pendidikan Islam; Plus-Minus Sistem Pendidikan Pesantren*, (Semarang: Walisongo Press, 2011), h105.

⁷⁵Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), h 295-296).

⁷⁶ Ibid

potensi kemanusiaannya. Sehingga untuk memahaminya diperlukan landasan pemahaman tentang nilai nilai kemanusiaan, empati, serta penerimaan atas kompleksitas dari keunikannya dalam kehidupan nyata.⁷⁷

Humanisme juga menunjuk pada tabiat kodrati (*humannature*), perasaan batini (*feeling*), dan kebaikan hati (*kindness*) manusia⁷⁸, serta berdiri di atas bangunan “filsafat manusia” yang ekstensif, intensif, dan kritis dalam memahami seluruh aspek manusia.⁷⁹

Adapun *Kamus Besar Bahasa Indonesia* yang dalam tradisi positivistik formalistik kerap kali dijadikan rujukan “resmi” dan dianggap “mewakili” banyak kalangan di Indonesia, humanisme didefinisikan sebagai aliran filsafat yang bertujuan menghidupkan rasa perikemanusiaan dan mencita citakan pergaulan hidup yang lebih baik. Pelakunya disebut humanis, yaitu orang/ kelompok yang mendambakan dan memperjuangkan terwujudnya kepentingan sesama umat manusia berdasar pada asas kemanusiaan.⁸⁰ Dengan demikian, sebagaimana disimpulkan Collins dan Farrugia,⁸¹ dalam menarik benang merah pengertian humanisme, setiap aliran atau gerakan yang menghargai budi, kebebasan, dan martabat manusia serta

⁷⁷David Jary, & Julia Jary, *The HarperCollins Dictionary of Sociology*, New York: HarperCollins Publisher, 1991), h218.

⁷⁸William Reese, L, *Dictionary of Philosophy and Religion; Eastern and Western Thought* New Jersey: Humanity Press, 1980), h235.

⁷⁹Zainal Abidin, *Filsafat Manusia; Memahami Manusia Melalui Filsafat*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2011), h 7.

⁸⁰Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h361.

⁸¹Gerald Collins, SJ, & Edward G. Farrugia, SJ, *Kamus Teologi*, terj. I. Suharyo, Pr., (Yogyakarta: Kanisius, 2003), h 107.

kemampuannya untuk belajar dan mengembangkan seluruh kebudayaannya dapat didefinisikan dalam pengertian humanisme. Humanisme kemudian mengalami pendalaman pemaknaan yang lebih bahwa manusia harus dihormati sebagai personal, sebagai manusia dalam arti sepenuhnya, bukan karena ia pintar atau bodoh, baik atau buruk, serta tidak tergantung dari daerah asal usulnya, komunitas etnik, negara, agama, dan jenis kelaminnya.⁸² Dengan demikian, humanisme dapat diartikan sebagai keyakinan mendasar yang diperlukan untuk mengukur validitas dan kebenaran setiap sistem nilai, kepercayaan, otoritas dan hukum, berdasarkan pada kemanusiaan

Humanisme baik sebagai gerakan maupun sebagai aliran pemikiran, menyimpan cita cita dan usaha mendasar untuk menempatkan dan memperlakukan manusia secara lebih manusiawi. Ada proses humanisasi yang hendak diupayakan. Dalam proses inilah keberadaan agama dengan ayat ayatnya menjadi penting untuk direfleksikan, sebab umumnya diyakini bahwa ayat ayat agama menyimpan cita cita serupa. Namun merefleksikan keberadaan agama dengan hukum yang diinterpretasikannya dalam proses humanisasi ternyata merupakan perkara yang tidak sederhana. Dikatakan tidak sederhana karena usaha ini mau tidak mau menurut humanisme modern akan menyentuh wilayah wilayah kontradiktif. Di satu sisi agama diklaim sebagai jalan dan penjamin keselamatan, cinta, dan perdamaian; jalan ke arah hidup yang lebih manusiawi sekaligus ilahi. Di lain pihak, kita tidak bisa menutup

⁸²Franz Magnis Suseno, *Pemikiran Karl Marx; dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, (Jakarta: Penerbit Gramedia, 1999), h 37.

mata bahwa dalam sejarah, dengan dalil hukum agama justru kerap tampil sebagai sumber, penyebab, dan alasan bagi rusaknya kemanusiaan. Berangkat dari kegelisahan atas situasi agama yang kontradiktif inilah refleksi ulang atas keberadaan agama dan hukum yang dilahirkannya dalam proses humanisasi menjadi sebuah tuntutan mendasar yang mesti dilakukan.⁸³ Perlu diangkat realitas kontradiktif tersebut yang disusul dengan pelbagai kritik dalam memahami hukum agama. Refleksi dilanjutkan dengan melihat faktor faktor mendasar yang membuat hukum agama terjebak pada wilayah kontradiktif. Selanjutnya perlu pendalaman konsep *maqashid* dasar humanisme modern dalam menelurkan hukum yang bisa membuat agama lebih humanis.

2. Wajah Kontradiktif Hukum Agama

Ketentuan *qishas*, *rajam*, potong tangan bagi pencuri, pemakaian jilbab bagi perempuan, adalah sedikit contoh dari ketentuan yang sudah tidak relevan dalam humanisme, belum lagi peristiwa tragis yang menimpa gedung WTC, 11 september 2001, belum terhapus dari ingatan, apalagi bagi keluarga yang menjadi korbannya. Belum pulih luka akibat peristiwa itu, masyarakat dunia kembali dibuat tersentak dengan meledaknya dua bom dahsyat di Legian, Kuta, Bali, Sabtu, 12 Oktober 2002. Tanpa ragu ledakan tersebut menewaskan 196 jiwa dari 22 Negara. Tak dinyana, Sabtu, 1 Oktober 2005 sekira pukul 20.00 Bali kembali dipaksa dijadikan sasaran tiga ledakan yang menimpa kawasan kompleks Kuta Square dan di sebuah kafe di areal

⁸³Hendrikus Endar Suhendar, *Humanisme dan Agama*, (Yogyakarta : Jalasurya, 2008), h 182.

pantai Jimbaran. Sakit itu kembali menganga. Walaupun bukan murni karena alasan agama, peristiwa tersebut tidak bisa menghalangi munculnya pelbagai kekhawatiran akan tampilnya wajah agama yang tak lagi ramah. Peristiwa tragis tersebut tentunya bukan satu satunya peristiwa yang membawa orang pada kekhawatiran akan tampilnya sosok agama destruktif, dalam beberapa dekade akhir abad 20 dapat disaksikan, misalnya, rangkaian bom bunuh diri di Israel yang kerap meminta korban warga sipil, teror gas beracun Aum Shinrikiyo pimpinan Shoko Asahara di Jepang, kekerasan rezim Taliban di Afghanistan terhadap warganya sendiri, kekerasan kelompok kelompok Yahudi Israel pimpinan Rabi Mei Kahane atas warga Arab Palestina, dan seterusnya.⁸⁴ Ini terjadi karena pemahaman kaum puritan yang begitu kaku terhadap teks agamanya tanpa memahami *maqashidnya*. Semua ditafsirkan secara harfiyah dengan melupakan maksud terdalam dari teks agama. Semua merasa paling benar dan yang lain salah dan harus disingkirkan. Belajar dari humanisme modern perlu kiranya melihat lebih dalam permasalahan sebab terjadinya hilangnya kemanusiaan dalam pemahaman pada pelaksanaan hukum agama agar dapat dirumuskan konsep hukum agama dalam perspektif humanisme modern.

3. Permasalahan Agama

Kerasnya kritik atas agama dengan pelbagai kontradiksi realnya mendesak agama dan hukumnya untuk lebih jujur dan terbuka pada unsure unsur yang ikut

⁸⁴Ibid, h 183.

membentuknya. Beberapa unsur berikut ini turut andil memelihara kecenderungan kecenderungan kontradiksi real tersebut.

a. Agama bukan kebenaran yang absolut

Klaim kebenaran agama biasanya didasarkan pada wahyu Tuhan yang termuat dalam kitab suci. Struktur agama umumnya, baik secara eksplisit maupun implisit, mendasarkan diri pada klaim kebenaran ini. Absolutisme kebenaran agama muncul ketika wahyu Tuhan tersebut diklaim sebagai kebenaran tunggal. Kebenaran agama dan hukum yang dilaksanakannya diyakini sebagai satu dan mutlak, selalu dan di mana pun. Konsekuensinya adalah hanya satu agama dan hukum yang paling benar.

Karakteristik pemahaman kebenaran macam inilah yang membentuk hukum agama dan agama itu sendiri cenderung kaku, agresif, dan destruktif. Watak inilah seperti ditegaskan Charles Kimball, yang memuat agama menjadi bencana.⁸⁵ Perjalanan panjang sejarah agama agama yang masing masing berdalil mengamalkan hukum agamanya tak luput dari watak seperti ini. Perang salib yang diyakini sebagai perang suci adalah salah satunya dan tak akan pernah terhapus dalam ingatan sejarah. Atas nama kehendak Tuhan, agama dan kesucian, orang Kristen Barat dan Islam saling membunuh memperebutkan tanah suci. Ironis memang. Fundamentalisme dan radikalisme agama dipelihara dan dibesarkan oleh pemahaman absolut atas kebenaran agama. Kaum fundamentalis kerap mendasarkan diri pada logika sederhana yang kurang kritis. Seperti yang ditegaskan Bruce B. Lawrence, bagi kaum fundamentalis

⁸⁵Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, (Bandung : Mizan, 2003),

kebenaran itu satu; selalu dan di mana pun.⁸⁶ Fundamentalisme macam itu, katanya, biasanya tampil pada kaum literalis, teroris, dan aktivis politik. Charles Kimball menambahkan, ketika para pengikut yang taat dan bersemangat mengamalkan ajaran dan kepercayaan agama mereka hingga ke tingkat klaim kebenaran mutlak, mereka sebenarnya membuka pintu bagi kemungkinan agama mereka berubah menjadi jahat.⁸⁷

Absolutisme kebenaran agama umumnya didasarkan pada keyakinan atas kemutlakan wahyu Tuhan. Di sinilah letak persoalannya. Bukankah wahyu Tuhan bagaimanapun selalu dibatasi oleh bahasa yang digunakannya, situasi geografis, konteks sosiokulturalnya, maupun oleh partikularitas sejarah. Bukankah yang absolut dan satu itu adalah Tuhan sendiri dan bukan wahyu Nya. Studi sejarah, Sosiologi Pengetahuan, Hermeneutika, Filsafat mutakhir, dan sebagainya telah menyingkapkan pelbagai sisi relatif dari bermacam fenomena yang disebut “wahyu”. Boleh jadi wahyu memang memperlihatkan aspek aspek tertentu kehendak Tuhan dalam konteks tertentu. Itu sebabnya wahyu yang satu berbeda dengan wahyu yang lain. Namun wahyu dan kitab suci bukanlah sebuah cermin exhaustif realitas Tuhan dalam totalitasnya. Totalitas Tuhan yang maha kompleks tidak bisa direduksi hanya sebatas kitab suci tertentu. Tuhan tentunya lebih besar dari apa yang tertulis dalam kitab suci.

⁸⁶Bruce B. Lawrence, “From Fundamentalism to Fundamentalisms : a Religious Ideology in Multiple Forms” dalam *Religion, Modernity and Postmodernity*, (tp : tp, 1998), h 88-89.

⁸⁷Charles Kimball, *Kala Agama ...* , h 88.

Di sisi yang lain, absolutisme kebenaran agama dan hukumnya telah melahirkan pula kecenderungan eksklusivisme. Kebenaran dan identitas dihayati dengan cara menyangkal dan meniadakan yang lain. Bila wahyu saya benar, maka yang lain harus salah. Karenanya, hal tersebut harus disingkirkan atau wajib ditaklukkan. Cara membenaran ini sangat terasa dalam pernyataan seperti “di luar gereja tak ada keselamatan”, “di luar agama saya adalah kafir”, “kamu bukan kelompok kami”, dan lain-lain. Agama, yang idealnya mempersatukan dan memudahkan orang merangkul sesama, di sini justru menciptakan jarak antara satu sama lain. Tidak heran bila penghayatan kebenaran seperti ini menjadikan agama selalu rentan konflik dan memudahkannya terperosok dalam kontradiksi intern yang ironis.⁸⁸ Maka menurut humanisme modern teks dan bahkan hukum agama bukan sesuatu yang sakral dan anti kritik apalagi jika dibandingkan dengan *wahyu* yang sebenarnya bukan wahyu tapi cuma sekedar interpretasi pemuka agama yang dianggap suci, teks agama kadang terkait dengan kondisi sosial masyarakat pada waktu tertentu, karena itu teks kadang bersifat historis dan kondisional, maka jika ditemukan teks agama yang melahirkan hukum ternyata tidak sesuai dengan nilai untuk memanusiakan manusia perlu kiranya telaah ulang terhadap teks agama karena wahyu agama bukanlah kebenaran yang absolut.

⁸⁸Suhendar, *Humanisme* , 185.

b. Mekanisme ketakutan

Agama melalui para literalis kerap kali memperkuat penghayatan teksnya secara gampang, yakni dengan memainkan hukum konsep hitam putih: dosa suci, halal-haram, surge neraka, hukuman ganjaran. Disposisi mental dasar yang dikelolanya adalah: ketakutan dan ketaatan buta. Penghayatan filsafat agama umumnya digerakkan oleh mekanisme ketakutan seperti ini, ciri khas penghayatan para pemula dalam memahami agama. Orang lantas melakukan sesuatu semata mata agar tidak masuk neraka atau agar mendapatkan ganjaran di surga. Dalam perspektif pola pertumbuhan psikologis dan moral umum pun penghayatan model *reward and punishment* macam ini bukanlah penghayatan nilai seorang manusia dewasa. Lebih buruk lagi, penghayatan yang digerakkan hanya oleh mekanisme ketakutan mudah sekali terjerumus ke dalam sikap agresif dan kekerasan. Secara psikologis orang dalam ketakutan atau ancaman berpotensi besar untuk melakukan kekerasan.

Gelagat fundamentalisme, radikalisme, maupun fanatisme ekstrim yang menonjol dalam hampir semua agama akhir-akhir ini boleh jadi berakar pada ketakutan juga. Ketakutan atas hukuman Tuhan akibat perilaku manusia kontemporer yang konon “dekaden” ketakutan kehilangan identitas akibat interaksi global yang melabrak segala batas dan seringkali memang tidak adil, dan seterusnya. Bagaikan orang yang hanyut terbawa arus, ia akan memegang dengan membabi buta apa pun yang bisa diraihnyanya dan setelah dapat, ia akan enggan melepaskannya karena takut terseret arus. Bisa jadi pula fundamentalisme, radikalisme, maupun fanatisme agama sebetulnya menunjukkan ketidakmampuan mencerna hiruk pikuk perbedaan

pendapat akibat meningkatnya kecerdasan manusia, yang apa boleh buat umumnya memang telah jauh lebih kritis dan dewasa. Mungkin itu menunjukkan kekosongan laten yang mendalam dan kebingungan mendasar. Meminjam penuturan John D. Caputo, fundamentalisme adalah suatu usaha egosentris infantil untuk menciutkan cinta Tuhan, yang sebenarnya menunjukkan kegagalan dalam menghadapi denyut dinamika kritis religius, ketidakmampuan untuk melihat bahwa Tuhan dapat tampil dalam pelbagai bentuk yang tak terduga, tak terhitung dan tak terjelaskan, di luar kerangka pemahaman konvensional.⁸⁹ Maka penghayatan agama praktek hukumnya bukan sekedar bayaran atas setiap perbuatan. Kejahatan, lingkungan yang rusak, peradaban yang bobrok maka berarti neraka dan harus segera dibasmi. Penghayatan agama dan *maqashid* hukum agama secara menyeluruh akan menghasilkan pemahaman bahwa pelaksanaan terhadap teks keagamaan bukan sekedar ketakutan dan menebarkan rasa takut itu kepada orang lain. Jauh lebih dari itu penghayatan dan pengamalan agama adalah rasa cinta kepada tuhan dan makhluknya.

c. Terjebak pada institusi

Agama tidak mungkin ada tanpa komponen komponennya yang hakiki, seperti ruang dan waktu yang sakral, komunitas, dan pranata organisasi. Namun, ketika agama terjebak sibuk mengurus dirinya sendiri sebagai institusi, sistem organisasi sosial politik, sistem doktrin, hukum dan ritualnya semata mata, ia akan terus melahirkan kontradiksi kontradiksi dalam dirinya. Rentannya agama terhadap

⁸⁹John D. Caputo, *Agama Cinta, Agama Masa Depan*, terj. Martin Lukito Sinaga, (Bandung : Mizan, 2003), h 132.

konflik, dalam banyak hal disebabkan karena agama hanya dihayati sebagai sistem organisasi sosial politik. Pada titik itu agama menjadi mudah dipolitisasi dan dimanipulasi demi kekuasaan (politik maupun ekonomi). Ayat-ayat kitab suci menjadi sekadar strategi untuk kepentingan politik maupun ekonomi. Lantas agama mudah terjebak dalam urusan atribut-atribut lahiriahnya belaka. Celaknya, pada tataran massa, inilah yang kerap kali dijadikan sebagai fondasi bangunan identitas agama fondasi yang justru membuat agama rentan dan mudah kehilangan keluhuran martabatnya.⁹⁰

4. Tantangan sekaligus peluang bagi agama

Manakala pemahaman agama dan pelaksanaan hukum yang merupakan produk agama selalu mengedepankan absolutisme klaim kebenaran, memotivasi diri dengan mekanisme ketakutan, dan mereduksi agama hanya pada tataran institusi, maka ketika pelaksanaan hukum agama akan selalu terperangkap dalam kecenderungan kecenderungan kontradiktif. Ketidakpekaan agama terhadap kecenderungan kecenderungan kontradiktifnya akan membuatnya semakin lemah, terutama ketika harus berhadapan dengan modernitas yang lain ditandai oleh penghargaan terhadap otonomi manusia dan pengutamaan perspektif sekular. Dalam kenyataan hari ini sekularisme tetaplah menarik, sebab ia membebaskan manusia dari kungkungan yang trasenden dan memberikan ruang pada otonominya sendiri. Bila

⁹⁰Linda Smith dan William Raepel, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang*, terj. P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanesus, 2004), cet. v. **h**

agama dan hukumnya tak menyadari itu semua, maka kehidupan religius akan mengalami, apa yang disebut Claude Geffré. O.P., “alienasi kultural”.⁹¹

Ketika humanisasi dilihat sebagai sebuah proses untuk menempatkan dan memperlakukan manusia secara lebih manusiawi, maka praktek hukum agama mudah dilihat sebagai lawan, sebab pada titik itu kenyataannya agama justru menampilkan banyak ironi. Jika dengan memahami dan mengamalkan hukum dan nilai agama diyakini sebagai jalan menuju keselamatan, perdamaian, dan ketenangan. Anehnya sebagian cukup besar dari seluruh peperangan dalam dunia manusia justru dipicu dan berkaitan dengan soal agama. Agama diyakini mengurus perkara perkara rohani dan trasenden. Pada kenyataannya hukum agama kerap kali dialami sebagai otoritas paling otoriter yang mengatur segala perkara lahiriah dan sepele, sejak soal makanan, pakaian, perilaku, bahkan hingga khayalan dan mimpi, jauh dari keluasan cakrawala transendental. Konon nilai dasar agama merupakan benteng hati nurani dan jalan ke arah kewarasan jiwa. Kenyataannya, institusi institusi keagamaan sangat rentan untuk jatuh menjadi kubangan korupsi dan neurosis paling parah. Pelaksanaan hukum agama diyakini sebagai energi pembebasan ke arah penghargaan hak asasi dan demokrasi. Namun, kalau membuka kembali sejarah, ternyata praktik praktik keagamaan di masa lalu adalah lahan subur bagi penindasan, ketidakadilan, penyiksaan, diskriminasi, genosida dan eksploitasi. Konon agama kaya dengan ilmu membawa pemeluknya kepada pengetahuan sejati dan mendorong pencarian ilmu

⁹¹Claude Geffre, O.P, “The Future of the Religious Life in the Era of Secularization” dalam *Secularization and Spirituality*, (ttp : Oncilium, tth), h 85.

terus menerus. Pada kenyataannya kehidupan agama hingga kini masih sangat diwarnai oleh kenafian, keterbelakangan dan sensor berlebihan. Ironi ironi *real* seperti inilah yang yang kerap kali membuat kehadiran agama menjadi tidak meyakinkan, bahkan mengancam manusia dan kemanusiaan itu sendiri. Ada kesenjangan serius antara agama dalam sosok idealnya dan agama dalam praktik konkretnya.

Kontradiksi kontradiksi dalam agama dan prakteknya di atas seakan menjadi jalan masuk pelbagai kritik dari modernitas yang memang tidak terhindarkan.⁹² Hingga membawa dampak yang jauh lebih besar, jika kritik pertama tentang hilangnya nilai kemanusiaan pada praktek hukum agama maka berlanjut kepada yang lebih berbahaya yaitu tentang agama itu sendiri bahkan yang lebih ekstrim tentang kuasa tuhan. Ludwig Feurbach, misalnya, ia melihat agama sebagai proyeksi diri manusia belaka. Bagi Feurbach bukanlah Tuhan yang menciptakan manusia, sebaliknya, angan-angan manusialah yang menciptakan Tuhan. Agama hanyalah proyeksi manusia. Tuhan, malaikat, surga, neraka tidak mempunyai kenyataan pada dirinya sendiri, melainkan hanya merupakan gambar-gambar yang dibentuk manusia tentang dirinya sendiri; angan-angan manusia tentang hakikatnya sendiri. Agama bagi Feurbach tidak lebih daripada proyeksi hakikat manusia. Namun kemudian manusia lupa bahwa angan-angan itu merupakan ciptaannya sendiri. Feurbach mau mengatakan bahwa agama adalah penyembahan manusia terhadap hasil ciptaannya

⁹²Suhendar, *Humanisme ...*, h 188-189.

sendiri, namun yang tidak disadari lagi sebagai itu. Apa yang sebenarnya hanya angan-angan dianggap mempunyai eksistensi pada dirinya sendiri, maka manusia merasa takut dan perlu menyembah dan menghormatinya sebagai Tuhan. Sebenarnya manusia dengan demikian menyatakan keseganan terhadap hakikatnya sendiri, tetapi tanpa menyadarinya. Maka, agama mengungkapkan keterasingan manusia dari dirinya sendiri. Oleh karena itu, Feurbach berpendapat bahwa manusia hanya dapat mengakhiri keterasingannya dan menjadi dirinya sendiri apabila ia meniadakan agama. Manusia harus membongkar agama agar ia dapat merealisasikan potensi potensinya.

Menanggapi kritikan yang dilontarkan Feurbach, Karl Marx mengungkapkan bahwa agama adalah candu rakyat. Ini diungkapkannya untuk menanggapi kritik Feurbach atas agama. Marx setuju dengan kritik itu. Betul, agama adalah dunia khayalan di mana manusia mencari dirinya sendiri tapi Feurbach tidak bertanya mengapa manusia melarikan diri ke khayalan daripada mewujudkan diri dalam kehidupan nyata. Jawaban yang diberikan Marx adalah: karena kehidupan nyata tak mengizinkan manusia untuk mewujudkan hakikatnya. Manusia melarikan diri ke dunia khayalan karena dunia nyata menindas. Jadi, agama sebenarnya merupakan protes manusia terhadap keadaan yang terhina dan tertindas. Menurut Marx, agama akan menghilang dengan sendirinya apabila manusia dapat membangun dunia yang memungkinkan manusia mengembangkan hakikatnya secara nyata dan positif.

Friedrich Nietzsche lebih lanjut lagi; ia memaklumkan kematian Tuhan. Namun Tuhan yang dibunuh adalah Tuhan diciptakan manusia. Tuhan itu harus, dan

akhirnya jadi, dibunuh. Karena sesudah Tuhan diciptakan manusia, ia menguasai manusia, mengasingkannya dari dirinya sendiri dan dari dunianya. Tuhan membuat manusia menjadi kerdil, mengorupsikan moralitasnya. Tuhan itu dipasang sebagai kebenaran dan dengan demikian membuat manusia tenggelam dalam kebohongan. Penilaian Nietzsche begitu keras karena baginya agama tak lain adalah pelarian dari dunia yang seharusnya dihadapi apabila ia jujur. Agama adalah ciptaan mereka yang kalah, yang tidak berani melawan, tidak berani berkuasa. Agama menurut Nietzsche adalah sentimen mereka yang dalam hidup nyata kalah, maka mengharapkan bahwa, sesudah hidup ini, mereka akan dimenangkan oleh kekuatan di alam baka. Agama itu berkaitan erat dengan moralitas 2000 tahun terakhir yang oleh Nietzsche didirikan sebagai moralitas budak.⁹³

Dari sudut pandang psikolog, Sigmund Freud mengkritik bahwa agama adalah pelarian neurotis dan infantil dari realitas. Daripada berani menghadapi dunia nyata dengan segala tantangannya, manusia mencari keselamatan dari “Tuhan” yang tidak kelihatan dan tidak nyata. Manusia dengan penuh ketakutan tunduk terhadap sesuatu yang tidak ada kaitannya dengan dunia nyata dan tantangannya. Sikap seperti itu khas orang neurotis, sekaligus infantil, kekanak-kanakan. Kalau manusia mau menjadi mampu untuk betul betul menanggulangi tantangan tantangan dunia nyata, ia harus membebaskan dari neurosis kolektif itu.

⁹³*Ibid* .h 190.

Senada dengan Nietzsche, Jean Paul Sartre menegaskan bahwa demi keutuhan manusia tidak mungkin ada Tuhan. Hanya kalau tidak ada Tuhan, manusia dapat betul-betul menjadi dirinya sendiri. Adanya Tuhan akan mencegah manusia menjadi dirinya sendiri. Seperti bagi Nietzsche, begitu juga bagi Sartre dimensi religius bukan hanya tidak perlu, melainkan tanda sikap tidak jujur. Inti keyakinan Sartre adalah, manusia bertanggung jawab atas diri sendiri. Ini berarti bahwa ia sendirilah yang membentuk dirinya sendiri. Bahkan lebih lagi, manusia bukan hanya bertanggung jawab atas dirinya sendiri sebagai, melainkan bahkan bertanggung jawab atas semua orang. Dengan demikian kalau orang percaya kepada Tuhan, maka ia menyangkal tanggung jawabnya itu. Yang bertanggung jawab, lalu bukan ia sendiri, melainkan Tuhan. Tuhan yang menciptakan manusia, yang bertanggung jawab bagaimana manusia berkembang dan karena itu juga bagaimana ia bertindak. Kepercayaan itu ini tidak jujur karena manusia tahu bahwa ia bertanggung jawab. Dengan percaya pada Tuhan manusia tidak pernah bisa menjadi dirinya sendiri. Ia tidak menjadi autentik.

Gelombang kritik yang disertai dengan kontradiksi real yang didekap oleh agama semakin mempermalukan teks agama dan hukumnya yang seakan akan memberikan kepastian untuk meragukannya.⁹⁴

Maka berhadapan dengan pelbagai kekhawatiran dan pernyataan atas nasib agama di masa depan, agama dan hukum yang dilahirkannya harus melakukan

⁹⁴*Ibid*, h 191.

revitalisasi diri. Agama dan hukum agama mesti menemukan dan menampilkan kembali energy energi positifnya yang membuatnya lebih humanis.

Tampilnya sisi gelap agama dan praktek hukumnya yang disambut pelbagai kritik tajam tentunya tidak serta merta menghapus harapan besar terhadap kehadiran agama dalam usaha menciptakan kehidupan yang lebih manusiawi. Agama justru berpotensi untuk menggaris bawahi tebal tebal usaha ini. Agama akan hadir dalam wajah yang humanis manakala hukum agama yang ditawarkan memancarkan energy energi yang memekarkan kehidupan yang lebih manusiawi. Sekadar kesalehan sentimental dan keramaian pasar religius konsumistik tidak akan membantu sungguh sungguh membangkitkan kembali kekuatan mendasar agama dan hukumnya.

5. Konsep Hukum Agama Menurut Humanisme Modern

Belajar dengan apa yang terjadi pada agama di abad pertengahan dan masa modern (renisans), Humanisme modern dan kaitannya dengan hukum agama memang tidak di bicarakan secara vulgar tapi sekilas ketika humanisme modern berbicara tentang manusia dan agama seakan ingin menjelaskan bahwa agama bukan sekedar hukum namun ada moralitas dan *maqashid* besar dibelakangnya yang perlu digali, itu dibuktikan dalam tataran praktek dengan terwujudnya keadilan bagi seluruh rakyat dan penghormatan terhadap manusia. Maka jika tujuan hakiki dari pengamalan hukum agama adalah untuk memanusiakan manusia itu pula yang menjadi angan angan humanism modern. Pengalaman humanisme modern bertemu dengan pelaksanaan hukum agama yang masih terbias dengan aroma konservatif di era

Renaissance mengajarkan beberapa teori mendasar agar agama dalam pelaksanaan hukum yang tafsirkannya mempunyai nilai humanisme modern.⁹⁵

a. Kerendahan hati untuk melakukan kritik diri

Melakukan kritik diri merupakan hal yang tidak mudah namun harus dilakukan kalau agama maupun hukum yang dilahirkannya mau tumbuh lebih dewasa. Hukum agama yang berasal dari teks sucinya dan agama itu sendiri mesti berani terbuka dan jujur dengan potensi-potensi destruktif yang diidapnya. Pemuka agama biasanya enggan menerima pelbagai sisi gelap yang pernah ada dalam sejarah agama. Tidak mungkin agama melakukan hal-hal yang bertentangan dengan kesucian yang diembannya. “Yang salah itu orangnya dan bukan agamanya”. Inilah pembelaan yang sering diajukan. Agama dan interpretasinya, seperti halnya pisau, bisa digunakan untuk hal hal baik seperti memotong sayuran, kue, dan lain-lain. Tapi bisa juga dipakai untuk membunuh orang lain, tergantung pada orangnya. Dalam beberapa hal analogi ini bisa diterima, tapi analogi macam itu ada kelemahannya. Bukankah pisau itu dapat membunuh orang akibat struktur pisau itu sendiri yang memang tajam? Artinya, ada unsure unsur dalam konstruksi atau struktur hukum agama itu sendiri yang juga memungkinkan pelbagai praktik kekerasan dan ketidakmanusiawian. Pelanggaran nilai nilai kemanusiaan terhadap perempuan dan yang lebih ekstrim kekerasan kekerasan yang muncul selama ini, misalnya, tidaklah semata-mata karena perilaku orangnya, melainkan pula karena faktor faktor inheren

⁹⁵Linda Smith dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang*, terj.P. Hardono Hadi, (Yogyakarta, Kanesus, 2004), cet. v. p

dalam agama yang ikut memungkinkannya. Misalnya saja, ayat ayat kitab suci, tradisi sikap, paham teologis, yang pada dasarnya memang ada yang keras. Bukankah, misalnya praktik praktik diskriminatif agama seringkali berakar pada kerangka teologis konseptualnya yang juga diskriminatif? Bukankah pengganyangan budaya Indian Amerika oleh misi gereja berakar pada prinsip teologi bahwa keselamatan hanya ada pada gereja (Barat), dan karenanya tidak hanya disebabkan oleh perilaku Columbus dan kawan kawan? Praktik praktik kekerasan dan ketidakadilan seringkali berakar pada sistem, tidak selalu hanya akibat perilaku individu manusianya. Praksis kekerasan dan ketidakadilan kognitif dan sistemik. Hal hal seperti ini mestilah juga dikenali dan diakui sebagai bagian dari kritik diri, bila kritik itu mau cukup bersungguh sungguh dan mendasar.

Melakukan kritik kritik atas agama memang lantas bisa membawa penganutnya pada wilayah wilayah konflik, wilayah wilayah yang tidak aman .Untuk tumbuh lebih dewasa memang seseorang harus keluar dari zona kenyamanannya dan berani memasuki wilayah-wilayah konflik. John D. Caputo mengingatkan, *“kalau keamananlah yang anda cari, lupakan agama dan jadilah penasihat para penanam modal”*.⁹⁶ Karena itu perlu analisis mendalam terhadap teks dan hukum agama, menelaah lebih dalam hal hal kontradiktif agama terhadap kemanusiaan, setelah ada kritik terhadap diri sendiri diharapkan agama dapat mengakui kekurangannya dengan memperbaiki citranya.

⁹⁶John D. Caputo, *Agama ...* , h 19.

b. Paradigma kebenaran yang lebih inklusif

Kierkegaard menulis, bahwa “*Kebenaran adalah subjektifitas*”.⁹⁷ Bagi humanisme masing masing manusia dianggap mempunyai ukuran kebenaran sendiri sendiri, sehingga menapikan kebenaran absolut. Sudah saatnya teks agama dan hukumnya memikirkan ulang klaim absolut atas kebenarannya. Seperti telah dilihat, karakteristik pemahaman kebenaran inilah yang cenderung membentuk hukum agama berwatak kaku, keras, dan destruktif, bahkan bagi dirinya sendiri. Pendekatan pendekatan yang dilakukan Wittgenstein dan Lyotard, misalnya, dapat membantu untuk melihat kebenaran hukum agama bukan sebagai gejala tunggal melainkan gejala yang sejarah maupun karakter dasarnya bersifat lokal dan spesifik, dan tidak pernah lepas dari interpretasi.

Kebenaran dapat dipahami tidak dengan menolak, meniadakan apalagi menghancurkan kebenaran yang lain. Kebenaran dapat dilihat sebagai proses pertumbuhan ke arah pemahaman realitas yang lebih kompleks; seperti halnya pertumbuhan manusia menuju kedewasaan; proses pengkayaan wawasan yang membuat seseorang lebih arif. Dalam kerangka ini, interaksi umat beragama dengan agama lain menjadi peluang untuk saling memperluas wawasan kebenaran, terutama untuk melihat keluasan dan kompleksitas realitas ilahi sendiri, sambil serentak memungkinkan juga kritik diri dan belajar lebih menghargai nilai keunikan dari

⁹⁷Linda Smith, *Ide-ide*, h

perbedaan masing masing.⁹⁸ Dalam interaksi dengan yang lain itu lantas mesti dimungkinkan seorang Kristen menjadi lebih Kristiani (karena melihat nilai keunikan keyakinannya), dan seterusnya.

Kebenaran agama dan hukumnya tentunya bukan kebenaran matematis. Menjadi religius berarti menjadi rendah hati dan terbuka terhadap keluasan dan kebesaran sang kebenaran. Dalam tataran ini kebenaran bukanlah sekadar soal “apa” yang tertera pada kredo atau proposisi dogmatis melainkan soal “bagaimana” sang kebenaran itu mewujud dalam penghayatan dan perilaku kehidupan konkret, soal praksis. Pada titik ini bahkan yang menjadi penting barangkali bukanlah apa yang *dipercayai*, atau organisasi keagamaan mana yang dimasuki, melainkan apa yang telah dilakukan secara konkret dalam hidup ini, soal melakukan kebenaran, *Facere Veritatem*, kata Agustinus dan diangkat kembali Oleh John D. Caputo.⁹⁹

Singkatnya seorang pemeluk agama harus merasa bahwa ajaran agama yang dianutnya dan hukum agama yang dilaksanakan pada masyarakatnya sebagai suatu kebenaran namun tidak menutup mata dengan kebenaran di luar wilayah keyakinannya itu, dan yang paling penting tentang kebenaran bukan pada landasan teoritisnya namun pada tataran praktek kehidupannya dengan terwujudnya nilai nilai humanisme dalam pelaksanaan teks hukum keagamaan.

⁹⁸Suhendar, *Humanisme ...*, 195.

⁹⁹John D. Caputo, *Agama ...*, h 134-144.

c. Hukum agama sebagai oasis bagi kehidupan

Ajaran dan hukum agama seharusnya menjadi jawaban dari permasalahan kehidupan tapi pada kenyataannya agama justru menjadi pemicu kekacauan dan peperangan seperti penindasan fisik dan pikiran yang dilakukan gereja pada abad pertengahan, maka berimplikasi adanya kesinisan pada agama itu sendiri dan perangkatnya yang pada akhirnya membawa kepada pemikiran yang lebih ekstrim tentang tuhan, karena itu Feuerbach mengatakan, “*Bukan Tuhan yang menciptakan manusia, tapi angan-angan manusia yang menciptakan Tuhan*”,¹⁰⁰ maka untuk dapat berperan signifikan dan konstruktif bagi peradaban mutakhir hukum agama mesti satu jalan dengan manusia modern yang terus bergumul mencari makna dalam sergapan pesona sekular yang mudah mengecohnya. Dinamika kehidupan manusia beragama modern yang dirundung masalah pelecehan kaum perempuan, perampasan hak kemanusiaan, ketidakpastian dan kehampaan batin pada hukum agama dan sebagainya haruslah dapat dimasuki oleh agama, agar dapat dijadikan rujukan ada hal yang memaksa hukum agama memikirkan ulang kiprah, kelemahan dan kekuatannya. Dengan melaksanakan hukum agama secara baik seorang manusia diharapkan dapat memaknai agamanya dengan lebih manusiawi hingga agama dapat membawanya melewati pengalaman pengalaman batas indrawinya, Idealnya, pemahaman hukum agama membuat manusia masih menemukan makna dan kemungkinan di tengah keterbatasan nalarnya. Ketika filsafat dari suatu hukum di temukan maka agama bisa

¹⁰⁰Suhendar, *Humanisme ...*, h 188-189.

menjadi jawaban dari kehidupan, hanya bila demikianlah agama menjadi oasis dalam peziarahan manusia. Karen Armstrong mengakhiri buku *sejarah Tuhan* dengan pengakuan bahwa manusia tidak bisa menanggung beban kehampaan kenestapaaan; mereka akan mengisi kekosongan itu dengan menciptakan fokus baru untuk meraih hidup yang lebih bermakna.¹⁰¹ Ada kekosongan dalam diri manusia yang membuatnya senantiasa menebus banalitas dan melakukan pencaharian lebih dalam untuk membuat hidup lebih bermakna. Claude Geffré melihat bahwa manusia secara autentik, tidak akan merasa cukup hanya dengan ketentuan-ketentuan rasionalitas dan kecukupan materialitas, karena ia akan selalu mencari perspektif baru yang memberi tempat bagi imajinasi, kreativitas, dan simbolisme bagi kebahagiaannya.¹⁰²

d. Hukum agama yang bersumber pada kemaslahatan manusia

Dalam pandangan Humanisme, manusia merupakan subjek sentral dalam menentukan semua kebijakan tentang relasi manusia dengan alam semesta, relasi sesama manusia. Linda Smith dan William Reaper mengutip beberapa tokoh Barat yang menegaskan hal tersebut, diantaranya Charles Swinburne menulis, “*Kemulyaan kepada manusia di tempat tiinggi! Karena manusia adalah tuan segalanya*”. Sir Julian Huxley, juga menambahkan, “*Manusia adalah bentuk kehidupan terakhir yang dominan dimuka bumi ini, dan satu satunya pelaku di muka bumi ini*”. Pengagungan terhadap manusia ini, menurut Smith juga tergambar dalam karya Shakespeare:

¹⁰¹Karen amstrong, *Sejarah Tuhan*, terj. Zainul Am, (Bandung : Mizan, tth), h

¹⁰²Claude Geffre, O.P, Op Cit, h 88.

*“Betapa indahny manusia! Betapa agungny di dalam budi! Betapa tak terbatasny di dalam kemampuan-kemampuan! Didalam bentuk dan gerak betapa jelas dan menakjubkan! Di dalam tindakan betapa miripny dengan malaikat! Di dalam pengertian betapa miripny dengan seorang dewa! Keindahan dunia! Suri teladan segala binatang”*¹⁰³ :

Inti humanisme modern segala sesuatu diperuntukkan dan dikembalikan kepada manusia begitu pula hukum dari berbagai agama umumnya mendudukan cinta, kasih sayang dan kemaslahatan manusia sebagai inti terdalam (*maqashid*) spiritualitasny, tentu dengan cara dan bahasa masing masing yang berbeda beda. Sebenarnya itu pula inti kekuatanny. Sayangnya inti tersebut kerap tenggelam, tertutup oleh pelbagai kesibukan dan perhatian terhadap banalitas yang remeh temeh. Menjadi lebih kabur lagi manakala agama agama itu terlibat dalam kekakuan teks dan pemahaman literalis yang membawany kepada konflik bukan saja di luar otoritas kekuasaanny bahkan dalam wilayahny sendiri.

Cinta, kasih sayang dan kemaslahatan manusia akan membebaskan agama dari pola dasar kekakuan dan menumbuhkanny ke tingkat kearifanny yang mendalam. Hukum agama yang didasari cinta akan menempatkan manusia pada martabatny yang luhur. Pada tingkat kematangan religius maka hukum agama akan lebih dihayati sebagai komitmen etis dan mistis. Beriman dengan mencintai, menebar kasih sayang dan nilai nilai kemanusiaan tiada lain adalah bertanggung jawab pada nasib setiap manusia dan seluruh kehidupan. Bila hukum agama dihayati

¹⁰³Linda Smith, *Ide-ide*, h

dengan prinsip semacam itu, maka mereka akan menemukan kembali kekuatan signifikansinya bagi peradaban pasca modern saat ini.

Sebagai gerakan kultural Barat, humanisme di satu sisi memang lahir dari tradisi agama tertentu, yakni dari sistem pendidikan Helenis Kristiani Abad Pertengahan. Namun di sisi lain, terutama dalam pertumbuhan selanjutnya sejak *Renaissance*, humanisme justru berkembang sebagai kecenderungan mengkritik agama (Kristiani), bahkan sebagai upaya upaya untuk melepaskan diri dari kungkungan otoritasnya. Dan selanjutnya, terutama di abad 19 dan 20, khususnya dalam rupa bermacam aliran filsafat dan sistem kurikulum *Humanities* (*Studia Humanitatis*, *Humaniora*), maupun sebagai naluri dasar martabat kemanusiaan, humanisme menjadi bermacam gerakan yang selalu konsisten mengkritik, mengingatkan dan secara tak langsung memurnikan kembali hakikat dan kodrat dasar memahami hukum agama, baik hukum agama sebagai sistem, institusi ataupun tradisi pola perilaku. Sebagai itu humanisme akan selalu merupakan sumber kritik yang mungkin menantang dan mengganggu, namun perlu. Bila dicermati, humanisme dapat berfungsi sebagai semacam pasangan tanding (*sparing partner*) yang memungkinkan hukum agama mendekonstruksi sekaligus merekonstruksi diri mereka sendiri demi menemukan kembali kekuatan vitalnya yang sejati.

Akhirnya, seperti yang diyakini Franz Magnis Suseno, pada permulaan abad ke-21 agama dengan hukumnya memang berada dalam krisis. Barangkali bentuk keagamaan tertentu tetap dicerca. Akan tetapi agama sebagai pencarian dan

penemuan Yang Di Luar, Di Atas, Di Dasar dunia ini, justru merupakan jangkar dan menara harapan bagi manusia pasca modern.¹⁰⁴

¹⁰⁴Frans Magnis Suseno, *Menalar Tuhan*, (Yogyakarta : Kanisius, 2006), h 66.

