

Sosiologi Agama

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

Penanggung Jawab
Adib Sofia

Pemimpin Redaksi
Moh. Soehadha

Sekretaris Redaksi
Munawar Ahmad

Penyuting Pelaksana
Muhammad Amin, Nafilah Abdullah

Penyuting Ahli
M. Amin Abdullah, Al Makin

Mitra Bestari
Muh. Supraja (Fisipol UGM)
Syarifuddin Jurdi (Jurusan Ilmu Politik UIN Alauddin Makasar)
Endang Supriyadi (Jurusan Sosiologi UIN Walisongo Semarang)

Staf Redaksi
Sri Sulami, Maryono

Alamat Redaksi:
Program Studi Sosiologi Agama
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga
Ruang Prodi Sosiologi Agama Lt. I Gedung Fakultas Ushuluddin
Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta 55281 Telp. 0274-550776
Email: jurnal.sa@gmail.com

Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial merupakan jurnal ilmiah yang diterbitkan oleh Program Studi Sosiologi Agama, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Sebagai media publikasi hasil penelitian di bidang sosiologi agama oleh para peneliti, ilmuwan dan cendekiawan sosiologi agama di lingkungan UIN Sunan Kalijaga maupun dari berbagai perguruan tinggi dalam luar negeri.

Sosiologi Agama: Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial terbit 6 bulan sekali dan menerima karya tulis sesuai dengan visi misi Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama. Mengenai sistematika tata tulis, dapat di baca pada halaman tersendiri. Redaksi berhak memperbaiki susunan kalimat tanpa mengubah isi karangan yang dimuat.

Sosiologi Agama

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

DAFTAR ISI

- Kontribusi Glidig di dalam Rumah Tangga Petani Dusun
Sompok Desa Sriharjo Yogyakarta
Fitrianatsany 1-20
- Kerukunan Umat Beragama sebagai Cita-Cita Etis:
Sebuah Tinjauan Etika
M Nur Prabowo S 21-42
- Transformasi Sosial Pada Upacara Rambu Solo Dirapai
di Rantepao Toraja Utara
Rahleda 43-64
- Kegiatan Diskusi “Jumat Malam” di UIN Sunan Kalijaga:
Perspektif Mutu Perguruan Tinggi
Mohammad Damami 65-80
- Kerenggangan Sosial Jamaah Majelis Tafsir Al-Qur’an (MTA)
dengan Warga Dusun Kunang, Bayat, Klaten
Izzatun Iffah 81-96
- Konstruksi Sosial Perempuan dalam Kekerasan Rumah Tangga
di Banjarnegara, Jawa Tengah
Mutoharoh 97-124

Pokok-Pokok Pikiran dalam Manifesto Humanisme Religius
(Kajian Dari Perspektif Sosiologi Agama)

Muzairi

125-146

Sosiologi Agama

Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial

PENGANTAR REDAKSI

Alhamdulillah. Puji Syukur kehadirat Allah SWT, Tuhan Yang Maha Kuasa, atas segala nikmat dan karunianya, sehingga Jurnal Sosiologi Agama Volume 10 Nomor 1 Juni 2016 dapat terbit. Jurnal Ilmiah berkala yang dikelola oleh Program Studi Sosiologi Agama Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta ini ingin selalu konsisten mengawal dan menerbitkan hasil penelitian terkait keilmuan sosiologi agama dan perubahan sosial.

Pada edisi kali ini, Jurnal Sosiologi Agama menyajikan Tujuh tulisan. Pertama, tulisan Fitrianiatsani mengulas tentang kontribusi glidik bagi rumah tangga petani di Dusun Sompok Desa Sriharjo Yogyakarta. Penulis mengulas tentang fenomena glidik yang muncul ketika penduduk Dusun yang rata-rata petani bekerja di luar desa tempat mereka tinggal. selain itu dilihat juga tentang faktor kemiskinan yang melatarbelakangi fenomena glidig.

Tulisan kedua, Artikel yang membahas tentang kerukunan umat beragama sebagai cita-cita etis ditulis oleh M. Nur Prabowo. Artikel ini merupakan refleksi analisis filosofis terkait fenomena munculnya radikalisme di Indonesia. refleksi ini muncul untuk menggali norma-norma dan etika idel dalam hubungan agama.

Ketiga, Rahleda membahas tentang transformasi sosial pada upacara Rambu Solo Dirapai di Rantepao Toraja Utara. Artikel ini menjelaskan tentang ritual rambu solo dirapai yang mengalami komodifikasi di Toraja. Penulis melihat relasi sosial yang bertransformasi dari ritual menuju komoditas.

Keempat, tulisan dari Mohammad Damami yang memotret tentang kegiatan diskusi Jumat malam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menggunakan pendekatan pada kualitas mutu

perguruan tinggi. Mohammad Damami memotret aspek historis kegiatan diskusi jumat malam dan relevansinya dengan perkembangan mutu dosen.

Kelima, ditulis oleh Izzatun Ifah yang mengulas tentang kerenggangan sosial antara anggota Majelis Takim Al-Qur'an (MTA) dengan warga di Dusun Kunang Bayat Klaten. dan Terakhir, ketujuh kanjian tentang konstruksi perempuan yang ditulis oleh Mutoharoh dengan judul Konstruksi sosial perempuan dalam kekerasan rumah tangga di Banjarnegara Jawa Tengah.

Selanjutnya artikel keenam ditulis oleh Mutoharoh yang membahas tentang konstruksi sosial perempuan dalam Kekerasan Rumah Tangga di Banjarnegara, Jawa Tengah. Terakhir atau artikel ketujuh, Muzairi membahas tentang humanisme religius dan relevansinya dengan keilmuan sosiologi agama. Muzairi berupaya menjelaskan pemikiran humanisme religius dapat diterapkan dalam ranah kajian sosiologi agama.

POKOK-POKOK PIKIRAN DALAM MANIFESTO HUMANISME RELIGIUS (KAJIAN DARI PERSPEKTIF SOSIOLOGI AGAMA)

Muzairi

*Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*

Abstrak

Artikel ini membahas tentang pemikiran manifesto humanisme, dan humanisme religius dalam perspektif sosiologi agama. Salah satu bentuk keragaman humanisme apa yang disebut religius humanisme. religius humanisme telah mengeluarkan manifesto humanisme religius I dan II. Tulisan ini mencoba memberikan analisis tentang religius humanisme dalam perspektif sosiologi agama dan manifesto I dan II. Semoga tulisan ini ada manfaatnya.

Pikiran-pikiran yang terkandung dalam manifesto Humanisme tidak hanya terdapat di bidang teoritis, akan tetapi juga di bidang praktis terutama dalam perspektif sosiologi agama yang berkaitan dengan pseudo-agama (agama semu). Pseudo-agama memperlihatkan segi-segi agama murni, tetapi didalamnya manusia menghubungkan diri tidak dengan sesuatu yang bersifat mutlak melainkan kepada realitas yang terbatas. Disinilah kita perlu lebih sadar, bahwa salah satu gejala sosial yang menonjol dewasa ini muncullah pluralisme. Pluralisme sebagai “situasi dimana tersedia lebih dari satu pandangan hidup yang masing-masing menawarkan visinya termasuk didalamnya pseudo-agama. Dari lima pseudo-agama, Marxisme, biologisme, rasisme, sekularisme dan humanisme masing-masing mempunyai value yang mereka tawarkan dan memperlihatkan reaksi terhadap agama resmi.

Kata kunci: Humanisme religius, humanisme

A. Pendahuluan

Dalam kerangka pikir postmodern, humanisme dianggap sebagai bagian dari megaprojek modernisasi yang awalnya berambisi besar meniupkan gelombang humanisasi namun dalam perkembangannya berakhir dengan proses de-humanisasi yang parah dan berskala global. Maka orang pun beramai-ramai melancarkan serangan dari pelbagai sisi terhadapnya dan yang aneh adalah, jika kita amati lebih cermat, pelbagai serangan terhadap humanisme itu umumnya secara implisit mengandung asumsi-asumsi dasar yang sebetulnya bersifat “humanistik” juga.

Dari sana terlihat bahwa sebagai asumsi dasar umum humanisme hanya semacam premis yang tak terelakkan dari humanitas itu sendiri, keniscayaan kodrati yang tak pernah mati, dan artikulasi dasar kesadaran harga diri. Premis itu akan senantiasa muncul kembali terutama di saat-saat kemanusiaan sedang dikebiri atau dalam situasi serba tak pasti akibat masa transisi, seperti di Indonesia saat ini.

Jika kita menengok kembali awal kemunculannya, maka segera tampak bahwa situasi Indonesia hari-hari ini mirip situasi Abad Pertengahan yang telah menyebabkan lahirnya humanisme awal. Saat itu di Eropa abad ke-14 diwarnai hiruk pikuk wacana keagamaan yang sangat nyinyir terhadap konsep-konsep doktrin dan akhlak, yang berlandaskan dasar ketakutan atas dosa, bencana dan siksa Tuhan. Wacana teologis menjadi sangat rinci dan suci sementara praksis perlakuan terhadap manusia dan nilai-nilai manusiawi justru keras dan keji (ingat praktik-praktik inkuisi yang dilakukan Gereja). Para petinggi agama demikian waspada dan penuh kemarahan membersihkan ajaran dari segala penyimpangan; sementara perlakuan kejam dan sewenang-wenang terhadap para pembangkang dihayati sebagai perjuangan akhlak dan kesalehan.

Seorang cendekiawan bernama Petrarca waktu itu melukiskan para teolog sebagai orang yang sibuk “mengamati pepohonan tapi melupakan keindahan hutan keseluruhan”. Demikianlah semangan keagamaan yang menggebu sering teramat membius, hingga orang mudah lupa pada nilai kehidupan, kemanusiaan, dan bahkan hakikat dasar agama itu sendiri, dalam skala luasnya. Inilah ironi absurd saat itu, yang

akhirnya merangsang kaum literati (awam, kaum non-hierarki Gerejani) untuk mulai berpikir sendiri dan nekad menggunakan kebebasan pribadinya untuk mengambil sikap kritis dan mandiri. Mereka melihat situasi zaman Yunani Kuno sebagai acuan ideal, sebab konon disanalah rasionalitas dan kebebasan manusia yang sejati pernah dijunjung tinggi.

Maka kaum literati itu menggeser kiblat wacana dari arah teologis-dogmatis menuju ke arah yang lebih antroposentris dan kritis, dimana “manusia” dan dunianya, bukan Tuhan, yang menjadi titik pusat pemikiran. Manusia diciptakan tidak sebagai makhluk yang sepenuhnya surgawi, tidak pula sepenuhnya duniawi, tidak fana, tidak pula kekal abadi, melainkan diberi bentuk oleh apa yang dipilihnya sendiri, kata Pico della Mirandola. Yang menarik adalah bahwa kendati sangat kritis terhadap hidup keagamaan dan gereja khususnya, mereka toh tidak lantas menjadi ateis, melainkan sebaliknya; justru menemukan makna-makna lebih mendasar dari religiositas, akhlak atau moralitas.

Gianozzo Manetti, misalnya, melihat bahwa agama sesungguhnya merupakan dukungan vital bagi maksimalisasi karya terbaik manusia di bumi ini. Jika kehidupan surgawi dianggap sebagai model ideal kehidupan, maka itu mestinya berarti bahwa kehidupan di dunia ini haruslah diubah agar menjadi semakin “surgawi”. Erasmus, kendati amat gemar menyindir hierarki Gereja, mengerahkan pikirannya justru untuk menggali esensi iman dan moralitas. Itu sebabnya ia teramat mengagumi Sokrates, sehingga suatu kali ia pun berdoa: “Santo Sokrates, doakanlah kami”.

Keyakinan-keyakinan kritis manusiawi macam itu memang memungkinkan orang mengambil jarak terhadap sistem dogmatik dan otoritas dari luar, bahkan dari otoritas Tuhan sekali pun. Mereka kaum humanis memang mudah dicap sebagai kaum “sekular”, “subversif”, “arogan” atau “individualis” (label-label yang sangat dihafal kaum religius dan moralis di Indonesia juga). Namun sebenarnya keyakinan macam itu pula yang sepanjang zaman telah melindungi martabat manusia dari segala bentuk manipulasi, penjajahan, dan kesewenangan sistem-sistem kekuasaan, baik kekuasaan ilmu, rezim politik, ideologi, maupun agama.

Maka sekalipun humanisme itu sendiri dianggap ideologi

dan kekuasaan tersendiri (kekuasaan wacana, misalnya), ia adalah ideologi dan kekuasaan yang terus menerus mengkritik dirinya sendiri. Bukan kebetulan karenanya dia selanjutnya lantas timbul demikian banyak versi “humanisme” macam Eksistensialisme, pragmatisme, Marxisme, Humanisme Inggris, hingga Humanisme gereja Katholik pasca konsili vatican II. Keragaman bentuk humanisme itu menunjukkan otokritik tak berkesudahan atas segala tendensi manipulatif kekuasaan yang diidap “humanisme” itu sendiri (Humanisme dalam arti luas).

Salah satu bentuk keragaman humanisme apa yang disebut religius humanisme. religius humanisme telah mengeluarkan manifesto humanisme religius I dan II. Tulisan ini mencoba memberikan analisis tentang religius humanisme dalam perspektif sosiologi agama dan manifesto I dan II. Semoga tulisan ini ada manfaatnya.

B. Humanisme dan Anti Humanisme

Barangkali kita akan merasa bingung, kalau diajak untuk mendefinisikan Humanisme (Runes, 1976: 131-132), tetapi yang pasti ialah istilah ini mempunyai suatu nada yang simpatik. Istilah ini nampaknya menampilkan suatu dunia penuh dengan konsep-konsep penting, seperti “humanum” (yang manusiawi), martabat manusia, perikemanusiaan, hak-hak asasi manusia dan lain sebagainya. Biarpun seringkali belum diketahui bagaimana persisnya merumuskan secara persis definisinya, namun bagi kita Humanisme bukan suatu yang asing.

Setelah pasca perang dunia ke II selesai humanisme dijunjung tinggi sebagai suatu faham alternatif yang dianggap cocok untuk mengungkapkan cita-cita dunia baru di atas puing-puing material dan sosial yang ditinggalkan oleh perang itu. Eksistensialisme, aliran filosofis yang cukup terkenal setelah perang dunia ke II mengklaim dirinya sebagai Humanisme, maka Jean Paul Sartre menulis buku yang berjudul *Existentialism and Humanism* (Sarte, TT: 16).

Dari pihak Kristen pun diadakan percobaan untuk mengklaim nama Humanisme. Sesudah tahun tiga puluhan pemikir-pemikir Kristen di Perancis berusaha untuk mengerti dan merumuskan pandangan agama Kristen sebagai Humanisme, sebagai reaksi atas Humanisme sosialis yang pada waktu itu dilontarkan oleh

pihak Komunisme (Bertens, 1987: 33).

Buku yang berjudul *Humanism Intergran* yang terbit pada tahun 1936 yang ditulis oleh Jacques Maritain dan seorang tokoh Neothomisme (Mudhofir, 1988: 62) mengungkapkan pendiriannya, bahwa Humanisme Kristiani dapat dipandang sebagai sintesa yang paling baik dari unsur-unsur humanistik yang tampak sepanjang, dari humanisme klasik di jaman Renaissance sampai dengan humanisme Marxistis (Bertens, 1987).

Sesudah perang dunia ke II Humanisme Kristiani terutama diwakili oleh Imanuel Mounier dan kawan-kawannya di lingkungan majalah *ESPRIT*. Sekalipun ia menyebutkan pendiriannya dengan nama lain, yaitu personalisme (Mudhofir, 1988: 71), namun bagi Mounier personalisme pada dasarnya sinonim dengan humanisme.

Dipihak Islam pun tak ketinggalan muncul publikasi tentang Humanisme Islam, diantaranya buku yang berjudul *Humanisme Dalam Islam* bahkan ada seorang penulis yang mengatakan, bahwa Mutazilah telah memperkenalkan suatu *Humanisme Muslim* (Baker, TT: 22). Demikian juga Ali Syariati secara tidak langsung memperkenalkan Humanisme Islam. Ada dua pendapatnya yang menarik, pertama, bahwa untuk memahami Humanisme dalam berbagai agama atau konsep manusia yang dikemukakan oleh agama-agama, jalan penciptaan manusia (Shariati, 1982: 4). Kedua, bahwa arti sebenarnya dari Humanisme adalah tatkala para Malaikat menundukkan dan bersujud kepada manusia (Adam) (Shariati, 1982: 9).

H.J. Blacham adalah seorang direktur pada The British Humanist Association mengemukakan syarat-syarat bagi seorang humanis: (1) Bahwa orang itu berada di atas dirinya sendiri. (2) Hidup ini adalah segala-galanya. (3) Tanggungjawab terhadap diri sendiri dan (4) Tanggungjawab terhadap kemanusiaan pada umumnya (Blackman, 1968: 13)

Tanpa adanya syarat-syarat tersebut diatas menurut dia belumlah seorang itu menjadi *humanity*. Nampaknya syarat-syarat yang diterapkan oleh dia, dapat dikatakan seorang humanis yang dikehendaknya adalah seorang yang non agamis¹. Kelihatannya hal ini benar, karena setiap agama mesti mengakui

1 Namun demikian tidak setiap humanis itu tidak beragama. Jadi masih mungkin beragama, masih mungkin ada humanis Kristen, ataupun humanis Islam.

dan mengejar alam lain, selain hidup yang sekarang ini. Padahal bagi humanis versi tersebut di atas, bahwa kehidupan yang sekarang ini adalah segala-galanya, tidak ada kehidupan yang lain, kecuali kalau masih ada keyakinan si humanis akan adanya alam lain, walaupun menanggapi dan menghadapi kehidupan sekarang ini sebagai segala-galanya².

Namun demikian Humanisme yang penuh nada simpatik itu tidak selamanya bertahan. Humanisme pun mengalami krisis bahkan gelombang anti Humanisme. Di Perancis kira-kira tahun 1960 timbul aliran strukturalisme (Lealy, 1984) disertai dengan anti Humanisme. Dengan lantang aliran ini mencanangkan filsafatnya sebagai gerakan anti Humanisme. Bagi mereka Humanisme sama artinya dengan *alienansi, ilusi, mistifikasi, penipuan diri* (Bertens, 1987: 31). Dalam pandangan mereka Humanisme adalah kata yang tidak simpatik dan berbau jelek. Bagi strukturalisme, manusia tidak menduduki tempat istimewa. Pada dasarnya ia dibentuk oleh relasi-relasi struktural, seperti setiap makhluk lain. Sebenarnya Strukturalisme bukan instansi pertama yang menurunkan manusia dari tahtanya. Dalam hal ini kesenian sudah mendahului filsafat strukturalisme. Dalam seni rupa, pelukis Picasso dapat dikemukakan sebagai salah satu contoh terkenal. Kemudian di bidang kesusasteraan justru di Perancis, dimana kita kenal "*teater absurd*".

Anti-humanisme sebetulnya sudah dimulai sejak strukturalisme Prancis tampil menyerang modernisme. Kecenderungan strukturalisme untuk menelaah bahasa dalam kerangka sistemik membuat subyek menjadi sekedar produk jalinan relasi beragam sistem penandaan bahasa. Di sini subjek tidak lagi dilihat sebagai pusat, melainkan sebagai serangkaian hubungan beragam teks yang jalin menjalin. Asumsi strukturalisme ini memojokkan subjek ke sudut realitas dan bahkan membunuh subjek sebagai penguasa tunggal medan pemaknaan. Kecenderungan anti-humanisme ini diparo kedua abad 20 menguasai dunia filsafat dan ilmu-ilmu yang berhubungan dengan subjek manusia macam ilmu-ilmu sosial misalnya (Sugiharto, 2008: 263).

Di kalangan kaum postrukturalis, anti-humanisme atau bisa juga dibahasakan sebagai "kematia humanisme",

2 Humanisme Naturalistik lebih mementingkan kebahagiaan, jadi lebih mengarah kepada watak *hedonistik*.

dipelopori terutama oleh Michel Foucault. Anti-humanisme tidak menggambarkan sebuah kebencian terhadap humanisme melainkan sebuah sistem berpikir yang menggunakan pendekatan kritis, saintifik maupun filosofis, terhadap humanisme dan mencoba menunjukkan bahwa humanisme tidak mesti dilihat sebagai sesuatu yang universal. Anti-humanisme berupaya menderegulasikan beragam prinsip dan kaidah tentang manusia yang ditampilkan oleh humanisme dunia Barat (Sugiharto, 2008; Lamont, 1949: 10-21).

Meskipun demikian pada titik terdalamnya sebetulnya anti-humanisme pun mengandung semacam pembelaan martabat manusia, dengan caranya sendiri dan kadang tersembunyi. Maka humanisme maupun anti-humanisme sebenarnya memiliki kelemahan dan kekuatannya sendiri. Anti-humanisme menyelidiki pelbagai gagasan tentang subjek dan individu. Salah satu klaim penting yang menjadi pusat filsafat anti-humanisme adalah bahwa otonomi subyek pada dasarnya merupakan sebuah ilusi. Dua karakter yang diserang oleh anti-humanisme adalah kehendak bebas dan kesadaran. Dari perspektif humanisme individu merupakan agen yang bebas dan mampu secara rasional memutuskan apa yang perlu dilakukannya. Anti-humanisme menolak pendapat ini dan menganggapnya sebagai suatu yang naif karena ia melupakan dimensi ketidaksadaran manusia. Konsep ketidaksadaran, yang awalnya berasal dari filsafat Jerman abad ke 19, membuka peluang bagi anti-humanisme untuk menolak anggapan bahwa pikiran sadar manusia adalah yang paling menentukan. Mereka meyakini bahwa ketidaksadaran punya pengaruh yang dominan dalam perilaku dan pikiran manusia dan bahwa kita harus meninggalkan asumsi yang menegaskan bahwa semua tindakan purposif berasal dari kesadaran (Sugiharto, 2008: 264).

Dari sisi lain anti-humanisme bisa dipahami juga sebagai sistem berpikir alternatif yang justru hendak melihat dan memahami dimensi-dimensi kemanusiaan, namun dimensi yang diabaikan, yang disisihkan, atau dipinggirkan secara filosofis akibat pengagungan rasionalitas oleh kemodernan. Nazisme, fasisme, kapitalisme, maupun marxisme adalah contoh-contoh real dari konfigurasi rasionalitas modern yang justru menyerang kemanusiaan itu sendiri. Demikian pun praksis kemajuan teknologi, yang kendati memang sangat membantu, di sisi lain

cenderung memperbudak manusia juga. Pada titik tertentu, baik ideologi, wacana maupun teknologi, bisa berubah menjadi medan tak disadari yang demikian menentukan perilaku dan keputusan-keputusan individu lebih daripada nalar sadar individu itu sendiri (Sugiharto, 2008).

Dalam konteks wacana, anti-humanisme adalah refleksi filsafat terhadap keambrokan kemanusiaan ciptaan filsafat sendiri. Anti-humanisme adalah sebuah ironi filosofis yang memarginalkan subjek (yang awalnya diwacanakan sebagai serb superior dan sentral). Dalam tendensi anti-humanisme manusia dilihat sebagai produk zaman, ideologi, atau pandangan-pandangan tertentu, yang umumnya ditentukan oleh kekuasaan. Demikian, maka secara umum dapat dikatakan bahwa anti-humanisme adalah wacana tentang manusia sebagai kontra produksi terhadap wacana humanisme itu sendiri. Dengan kata lain, akhirnya bisa saja kita menyebut konsep baru tentang manusia ala kaum postrukturalis ini sebagai “humanisme” juga: humanisme anti-humanisme.

C. Manifesto Humanisme I

Dalam abad ke 19 Humanisme justru dikaitkan dengan suatu sikap anti Kristiani. Kita ingat saja akan Feuerbach dan terutama Mark serta Engles. Bagi mereka agama merupakan alienansi, semacam obat bius yang mengasingkan manusia dengan kenyataan yang sebenarnya. Kritik atas agama adalah permulaan segala kritik, kata Mark (Wach, 1961: 37-39). Usaha Mark ialah membebaskan manusia dari segala macam alienansi mulai dengan agama. Humanisme mereka merupakan suatu ateisme, bahkan merupakan suatu antiteisme (Bertens, 1987).

Melihat situasi yang tidak menguntungkan terhadap eksistensi Humanisme yang sudah tercemar dan kecewaan kaum humanis terhadap agama yang dipandang tidak dapat “mengayomi” umat manusia, maka para humanis pada tahun 1933 melahirkan Manifesto Humanisme I. Dalam Manifesto I penegasnya adalah membentuk “Humanisme Agamis” sebagai alternatif dari agama-agama yang ada (Hagan, 1975:1). Sasaran pernyataan utamanya adalah “mendirikan agama baru yang dapat menjadi kekuatan dinamis dan untuk masa sekarang” (Hagan, 1975) dalam manifestasi I memuat daftar lima belas (15) prinsip-

prinsip Humanisme agamis. Salah satu pernyataannya dalam Mukodimah Manifesto I berbunyi sebagai berikut: Terdapat suatu hal yang sangat berbahaya pada akhirnya, dan kami percaya, pengenalan tentang kata agama dengan doktrin-doktrin dan metode-metode yang telah kehilangan artinya dan yang tidak memiliki kekuatan untuk memecahkan masalah manusia yang hidup di abad ke 20 ini (Hagan, 1975: 2).

Kemudian dilanjutkan sebagai berikut: Untuk mendirikan semacam agama adalah merupakan kebutuhan utama untuk masa kini, merupakan tanggungjawab yang dibebankan kepada generasi kini. Oleh kami menegaskan sebagai berikut (Hagan, 1975: 12) : *pertama*, Humanisme agamis memandang sebagai berada sendiri dan tidak diciptakan. *Kedua*, Humanisme agamis menyatakan bahwa manusia itu merupakan bagian alam dan bahwa manusia muncul sebagai hasil dari suatu proses yang terus menerus. *Ketiga*, Bahwa dualisme tradisional tentang jiwa dan raga harus ditolak. *Keempat*, Humanisme mengenal bahwa peradaban budaya agamis yang dimiliki manusia, sebagaimana yang digambarkan dengan jelas oleh antropologi dan sejarah adalah merupakan hasil dari perkembangan yang bertingkat melawan interaksi dengan hakekat lingkungannya dan dengan warisan masyarakatnya.

Kelima, Humanisme menegaskan bahwa hakekat alam yang digambarkan oleh sains modern tidak menerima jaminan kosmis atau supernatural tentang nilai-nilai kemanusiaan. *Keenam*, Kami meyakini bahwa masa kini telah berlalu bagi teisme, deisme. *Ketujuh*, Agama terdiri dari: Perbuatan-perbuatan agama, maksud-maksud agama dan pengalaman-pengalaman agama yang begitu berarti secara manusiawi. *Kedelapan*, Humanisme agamis mempertimbangkan pernyataan yang lengkap tentang personalitas manusia untuk menjadi akhir dari kehidupan manusia dan mencari perkembangan dan pemenuhan di sini dan seni. *Kesembilan*, Dalam sikap-sikap lama manusia terlibat dalam penyembahan dan do'a, kaum humanis menemukan emosi-emosi agamisnya yang terungkap dalam suatu pengertian yang dipertinggi mengenai kehidupan personal dan dalam suatu usaha yang kooperatif untuk mempromosikan masyarakat manusia.

Kesepuluh, Humanisme agamis mengikuti bahwa tidak akan ada emosi dan sikap religius secara khusus mengenai jenis

yang sampai sekarang ini dihubungkan dengan keyakinan yang supernatural. *Kesebelas*, Manusia akan belajar menghadapi krisis kehidupan dalam istilah-istilah pengetahuannya dan kemungkinan-kemungkinannya. *Keduabelas*, Agama harus makin menyenangkan dalam kehidupan, Humanis, agamis, bertujuan membantu perkembangan yang kreatif dalam manusia dan membesarkan hati (mereka) dalam pencapaian-pencapaian yang menambah kepuasan-kepuasan hidup. *Ketigabelas*, Humanisme agamis mempertahankan, bahwa semua hubungan dan lembaga-lembaga yang ada untuk pemenuhan kehidupan manusia. *Keempatbelas*, Humanisme agamis, bahwa masyarakat yang hidup tamak dan bermotivasi keuntungan menunjukkan dirinya tidak cukup. *Kelimabelas*, Kami menegaskan bahwa humanisme akan lebih menguatkan kehidupan ketimbang menyangkalnya dan melarikan diri daripadanya. Maka dengan semua ini berdirilah *Humanisme Agamis* (Hagan, 1975: 13-14).

D. Manifesto II

Empat puluh tahun kemudian yaitu tepatnya pada tahun 1973, muncullah Manifesto Humanisme II. Manifesto II ini agak lebih mendalam dan memuat tujuh belas prinsip-prinsip yang dalam pengantarnya disebutkan sebagai berikut: “Manifesto II menyatakan bahwa teisme tradisional adalah suatu keyakinan yang terbukti ketinggalan jaman”. Kemudian dilanjutkan: “Dogma-dogma dan mite-mite tentang agama tradisional tidak melalui verifikasi ilmiah” (Hagan, 1975: 15).

Dalam manifesto II juga disinggung tentang dampak terhadap kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, peledakan penduduk, bencana perang, nuklir. Dalam manifesto Humanisme II disebutkan, bahwa wahyu dan skenario tentang hari kiamat membuat manusia melarikan diri, putus asa dan terjebak ke alam fikiran serta pelukan kultus teologi yang irrasional. Demikian juga ideologi-ideologi messianis serta teologi harapan ((Hagan, 1975: 16), mereka itu semua tidak dapat menanggulangi hubungan dunia yang luas. Mereka lebih banyak memisahkan dari pada menyatukan manusia.

Kemudian ditegaskan sebagai berikut: Kami menegaskan suatu himpunan prinsip-prinsip umum yang dapat melayani sebagai suatu basis bagi perbuatan yang terpadu, prinsip-prinsip

positif serta relevan bagi kondisi manusia dewasa ini. prinsip-prinsip ini adalah suatu pola bagi masyarakat sekuler. Untuk alasan-alasan ini, kami mengajukan Manifesto Humanisme baru untuk manusia masa depan, bagi kita sekarang dan merupakan suatu visi serta harapan ke arah bagi perjuangan hidup yang memuaskan ((Hagan, 1975: 17). *Pertama*, dalam pengertian yang paling baik, agama dapat memberi inspirasi penyembahan kepada ide-ide etis yang paling tinggi. Pengembangan kekuatan moral dan imajinasi yang kreatif adalah merupakan suatu ungkapan pengalaman dan aspirasi spiritual yang murni. *Kedua*, janji-janji tentang penyelamatan alam akhirat atau hari pembalasan, keduanya adalah menyesatkan.

Ketiga, kami menegaskan bahwa nilai-nilai moral berasal dari sumber pengalaman manusia. Etika adalah otonom dan situasional. *Keempat*, akal dan inteligensia adalah alat yang paling efektif yang diproseskan oleh manusia. *Kelima*, martabat pribadi sebagai individu merupakan keutamaan penganut humanisme yang pokok. *Keenam*, dalam bidang seksualitas kita percaya adalah sikap toleran. *Ketujuh*, untuk mempertinggi kebebasan dan martabat individu harus mengalami suatu tingkat kebebasan penuh dalam masyarakat. *Kedelapan*, kita sepakat terhadap suatu masyarakat yang terbuka dan demokratis. *Kesembilan*, pemisahan antara gereja dan negara dan pemisahan antara ideologi dan negara adalah suatu hal yang mendesak.

Kesepuluh, Tatanan masyarakat manusia harus dievaluasi melalui sistem ekonomi, bukan melalui retorika dan ideologi. *Kesebelas*, prinsip-prinsip moral adalah sama. *Keduabelas*, kami menyesalkan pembagian umat manusia yang didasarkan pada nasionalis. *Ketigabelas*, masyarakat dunia harus meninggalkan kekerasan serta kekuasaan sebagai sarana dalam menyelesaikan masalah-masalah internasional. *Keempatbelas*, masyarakat dunia harus saling kerja sama. *Kelimabelas*, Problem-problem ekonomi serta perkembangannya tidak dapat diselesaikan oleh hanya satu bangsa saja. *Keenambelas*, bahwa ideologi adalah bagi perkembangan serta kemajuan manusia. *Ketujuhbelas*, Kita harus mengembangkan komunikasi dan transportasi yang mengatasi batas-batas geografis.

Untuk melengkapi manifesto humanisme baik ke I dan ke II akan dipaparkan 8 proposisi pusat dalam humanisme filosofis yang isinya: (1) Humanisme yakin akan kosmologi natural dan

metafisik yang menyingkirkan semua bentuk supernatural dan menganggap alam sebagai totalitas *being* dan sebagai suatu sistem yang selalu berubah tidak tergantung pada budi dan kesadaran manusia. (2) Humanisme yakin bahwa manusia adalah produk evolusi alamiah semata. (3) Humanisme yakin bahwa berpikir adalah tindakan alamiah sama seperti berjalan dan bernapas. (3) Humanisme yakin bahwa manusia mempunyai kekuatan dan kemampuan untuk menyelesaikan persoalan secara berhasil dengan hanya mengandalkan budi dan metode saintis. (4) Humanisme yakin bahwa manusia mempunyai kebebasan sejati untuk bertindak secara kreatif sebagai tuan atas akhir hidupnya. (5) Humanisme yakin pengalaman estetis mungkin menjadi suatu realitas pervasif dalam hidup manusia. (6) Humanisme yakin bahwa nilai etik dan moral berfungsi hanya dalam pengalaman dan relasi mondial ini dan berfungsi dalam urusan duniawi untuk mencapai kebahagiaan, kebebasan dan kemajuan di segala bidang terlepas dari SARA. (7) Humanisme yakin akan demokrasi dan perdamaian sebagai fondasi dari kemajuan di segala bidang baik secara nasional maupun internasional (Lamont, 1949: 19-21; Sugiharto, 2008: 263).

E. Kajian Dari Perspektif Sosiologi Agama

Kalau kita perhatikan pernyataan-pernyataan yang terdapat di dalam Manifesto humanisme baik yang ke I maupun yang ke II dapat dikatakan bahwa pernyataan-pernyataan tersebut tidak ada yang baru. Apa yang diungkapkan oleh mereka dapat dilacak ke belakang dalam sejarah pemikiran Barat khususnya dilihat dalam kajian sosiologi agama.

Sosiologi agama memang mempunyai hubungan erat dengan perbandingan agama. Kajian ini memiliki tradisi yang baik sekali, dan pada hakikatnya tidak dapat, dalam berbagai bentuknya yang lebih kuno atau lebih baru, dipisahkan secara tajam dari sosiologi agama. Perbedaannya difokuskan; di satu pihak, pada isi kepercayaan-kepercayaan, peribadatan-peribadatan atau aturan-aturan etika tertentu, dan di pihak lain, posisi keyakinan-keyakinan, peribadatan-peribadatan dan aturan-aturan ini dalam konteksnya dengan berbagai struktur sosial tertentu. Ahli sosiologi berkeyakinan bahwa meskipun pencatatan atau perbandingan antara berbagai unsur frekuensi

beberapa tema tertentu, ada perolehan-perolehan lain yang harus dicari untuk memahaminya dengan senantiasa mengamati unsur-unsur itu dalam konteks sosialnya (Wach, 1971: 1-13; Whaling, 1984: 428-429).

Dalam hal ini kita dapat menunjukkan perbedaan-perbedaan ini secara tajam untuk menunjukkan apa yang baru dalam rancangan sosiologik itu. Tentu saja, tidak semua pemikir secara ketat menyesuaikan dirinya dengan salah satu kategori itu, dan sebenarnya banyak penulis, lama sebelum nama disiplin “sosiologi” ditetapkan oleh [Auguste] Comte pada pertengahan abad ke-19, tertarik dengan hubungan-hubungan antara agama dan masyarakat. Dari sejarah kita [Barat] sendiri, barangkali kita bisa mengutip buku apologia terkenal untuk membela gereja Anglikan karya Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity*; dan dari sejarah Islam, teori siklus tentang perubahan agama dan politik yang dikembangkan oleh Ibn Khaldun [dalam bukunya *Muqaddimah*]. Yang bisa dianggap baru dalam sosiologi agama adalah bahwa masalah-masalah yang dulu dianggap sekunder atau pinggiran kini menjadi pusat perhatian utama, dan pada saat yang sama berkembang pula sikap tidak terikat di kalangan para penulis di masa lampau, yang sering terjadi berbarengan dengan penolakan pribadi terhadap kepercayaan agama apa saja (Wach, 1971: 1-13; Whaling, 1984: 428-429).

Menurut Joachim Wach sosiologi agama adalah mempelajari atau mengkaji tipe-tipe agama yang beraneka ragam dan sifat-sifat kharisma yang merekaanggapi (Wach, 1971: 37-39) dan yang menarik lagi menurut Joachim Wach salah satu bagian sosiologi agama melibatkan apa yang disebut dengan *pseudo-agama* (Wach, 1971: 37-39). Apakah pseudo-agama itu, pseudo-agama adalah agama semu, yang mungkin memperlihatkan segi-segi agama murni, tetapi di dalamnya manusia menghubungkan diri tidak kepada sesuatu yang bersifat mutlak melainkan kepada suatu realitas yang terbatas (Wach, 1971: 37-39).

Ada empat macam bentuk pseudo-agama yang pokok pada masa sekarang ini. Yang pertama adalah Marxisme. Dari kedua unsur pokok yang terdapat dalam Marxisme, *chiliasm* dan teori ekonomi, maka unsur pertamalah yang memberinya rupa agama. Cukup terkenal bahwa komunisme setidak-tidaknya merupakan sebuah pseudo-agama karena komunisme mengagungkan suatu kepercayaan yang semata-mata bersifat materialistis

(agnostisisme) berikut kitab-kitab sucinya, dogma-dogma, dan para pengikutnya, tujuan utamanya untuk membentuk “manusia baru”, mempunyai rasa keadilan yang mengagumkan dan keinginan untuk berkorban (Wach, 1971: 37-39).

Tetapi bukan hanya metode-metodenya tetapi juga prinsip-prinsipnya menunjukkan bahwa komunisme bukanlah agama murni. Perbedaan yang mendasar ialah tidak adanya pemecahan yang memuaskan terhadap ketiga macam masalah terpenting dalam agama murni, yaitu teologi, kosmologi, dan antropologi. Karena dalam komunisme manusia adalah yang paling utama, maka tidak ada pengakuan terhadap rasa tidak layak agama (dosa) dan terhadap kebutuhan untuk lebih dari sekedar suatu kebebasan ekonomi manusia dan masyarakat semata-mata (Wach, 1971: 37-39).

Pseudo-agama tipe yang kedua adalah biologisme, yaitu pemujaan hidup sedemikian rupa atau pemujaan terhadap dorongan seksual. Tokoh-tokohnya adalah Nietzsche, D.H. Lawrence dan Huysmans. Yang ketiga adalah populisme atau rasisme dimana sifat ketuhanan diterapkan terhadap suatu kelompok etnis, politis, atau budaya bukan terhadap penciptanya. Contoh-contoh rasisme dapat diketemukan di Eropa, Amerika, Afrika dan Asia. Yang terakhir adalah etatisme, yaitu pemujaan terhadap negara, mungkin menurut versi Jerman, Amerika, Rusia, Jepang, Cina, atau India. Memang, kehidupan fisik atau ekonomi yang bagus, baik yang terdapat pada perorangan ataupun kelompok adalah merupakan sesuatu yang baik. Tetapi kebaikan tersebut adalah merupakan kebaikan yang sifatnya terbatas yang harus dilihat dalam fikiran dan jangan disamakan dengan realitas mutlak. Keempat pseudo-agama di atas merupakan contoh-contoh dari apa yang dikenal sebagai sekularisme. Sekularisme adalah yang merupakan bahaya paling utama baik di Barat maupun, lambat laun, di dunia Timur.

Harvey Cox mendefinisikan sekularisme sebagai nama suatu ideologi, suatu pandangan-dunia baru yang tertutup yang berfungsi sangat mirip dengan agama (Cox, 1966: 21). Definisi yang cukup radikal disampaikan oleh A.K. Saram yang menyatakan bahwa sekularisme meliputi pengertian-pengertian tentang penolakan pada hal-hal yang disucikan, bersifat mistis, pandangan-dunia yang transenden dan sistem sosial yang hirarkis yang digantikan dengan keadaan yang sepenuhnya ilmiah,

humanistik, empiris, relativistis, imanen, pandangan dunia yang evolusioner, dan sistem sosial yang terbuka dan egaliter (Langdon, 1970: 36-37).

Masyarakat Barat dalam abad pertengahan ditandai oleh religiosasi yang tinggi serta gaya hidup yang terarah kepada dunia akherat, kesemuanya itu tidak lain karena pengaruh dominasi oleh pandangan dunia Kristen Romawi. Zaman Modern di dunia Barat lebih terarah pada pandangan hidup duniawi dan masa kini. Dengan etosnya yang lebih duniawi atau sekuler.

Menurut Burckhardt manusia masa Renaissance yang telah bangun individualitasnya adalah manusia modern yang pertamanya (Kartodirdjo, 1968: 1). Banyak diantara kaum humanis, seperti Erasmus yang menyadari bahwa masa kuno telah lewat dan masa baru telah mulai. Dan muncullah aliran kejiwaan yang kuat menuju ke arah pembaharuan. Gerakan pembaharuan ini didukung oleh suatu tipe manusia baru.

Pembaharuan ini bukanlah pembaharuan muka bumi yang dilaksanakan oleh Tuhan, sebagaimana anggapan Abad Pertengahan, tetapi pembaharuan yang dilaksanakan oleh manusia itu sendiri. Renaissance menambatkan cita-citanya pada masa kekunoan klasik, sedang Reformasi akan kembali pada masa kekristenan klasik, Humanisme menambatkan "manusia sebagai ukuran segala-galanya". Ketiganya melepaskan diri dari ikatan gereja Abad Pertengahan yang kemudian dilanjutkan masa Pencerahan.

Kaum humanis dengan landasan rasionalisme menolak dengan tegas kosmologi Abad Pertengahan dan cita-cita skolastik. Mereka membuang segala wibawa kesopanan dan menegaskan "bahwa manusia itu ukuran segala-galanya". Dengan demikian memutuskan hubungan dengan tradisi Kristiani dan kekuasaan Gereja. Di sini rasionalisme telah memberikan sumbangan dalam mengusir Tuhan dan kekuasaan adikodrati. Ia telah memperkuat jiwa liberal pada diri Humanisme dalam emansipasinya terhadap Gereja (Kartodirdjo, 1968: 44).

Maka dari itu suatu usaha yang sungguh-sungguh dari kaum humanis ingin menggantikan agama resmi. Dengan kata lain akal manusia telah menggantikan wahyu Tuhan, sedang kepercayaan pada alam menggantikan agama (Kartodirdjo, 1968: 45). Dengan demikian selesailah sekularisasi yang dimulai

dalam masa Renaissance.

Di sisi lain pencerahan dapat dianggap sebagai usaha pelepasan seluruh kebudayaan Barat dari Agama Kristen. Orang berpangkal pada asas, bahwa tanpa pertolongan kekuasaan yang adikodrati, akal manusia dapat menyelami dunia beserta gejala-gejalanya. Asas atau prinsip ini kemudian menguasai dalam bidang kebudayaan, ilmu pengetahuan, etika, filsafat dan politik.

Seperti dalam Manifesto Humanisme juga dalam pandangan Pencerahan, bahwa esensi agama tidak terdapat dalam dogma atau wahyu, akan tetapi haruslah didasarkan atas asas-asas rasional. Dalam versi mereka akal manusia tidak tergantung pada siapapun kecuali pada dirinya sendiri. Bukan rahmat melainkan akallah menurut mereka asas pembebasan jiwa. Bukan dosa asal, tetapi ketololan yang menjadi pangkal penderitaan. Sorga mereka adalah saat akhir yang berbahagia di dunia sini, sebagai hasil dari gerak kemajuan. Ide dasarnya adalah semua manusia di dunia ini dapat mencapai tingkatan yang sempurna.

Sesungguhnya dengan adanya “agama akal” atau “agama universal” kaum humanis telah mapan di tengah-tengah kebudayaan yang antroposentris (Beerling, TT, 34, 52, 54), sebagai antipode kebudayaan teosentris dari Abad Pertengahan. Kebudayaan tersebut laksana mozaik, dimana banyak ajaran, banyak agama dan banyak aliran filsafat, pendek kata banyak pandangan dunia yang muncul kembali di abad sekarang. diantaranya tercermin dalam Manifesto Humanisme.

Usaha untuk menawarkan “agama kemanusiaan” kita jumpai dalam Positivisme Comte. Ia menawarkan “agama kemanusiaan” dengan maksud menggantikan obyek penyembahan Tuhan dengan apa yang disebut dengan “humanity” (Wibisono, 1983: 69-60). Demikian juga J.S. Mill menegaskan, demi kemurnian agama dan moral sebaiknya bidang moral dipisahkan dari bidang keagamaan. Dengan demikian dapat dibangun suatu moral yang berasal dan berakar dalam hidup, yakni moral kemanusiaan (Huijbers, 1986: 186-187).

Erich Fromm umpamanya, menawarkan “agama kemanusiaan” sebagai ganti dari “agama otoritas” (agama yang berdasarkan wahyu). Menurutnyanya agama otoritas esensinya hanya ibadah, tergantung kepada yang supernatural dan ketaatan

(Abemethy, 1968: 82). Sedang esensi agama kemanusiaan berpusat pada manusia dengan kemampuan nalarnya untuk memahami dirinya sendiri dan hubungannya dengan sesamanya di tengah-tengah alam. Dia memberikan contoh, bahwa agama kemanusiaan yang paling awal adalah Budisme, Taoisme Sokrates, Spinoza (Abemethy, 1968: 84). Menurut dia bahwa manusia waktu pertama kali melanggar larangan Tuhan, bukan berarti tidak taat, akan tetapi manusia menggunakan sikap kritisnya serta pengetahuannya untuk mengetahui baik dan buruk atas nama keadilan (Iqbal, 1966: 86). Inilah simbol hubungan Tuhan dan manusia versi agama kemanusiaan.

Akhirnya apa yang terkandung dalam Manifesto Humanisme baik ke I dan yang ke II setidaknya-tidaknya mengarah kepada deifikasi manusia. Deifikasi manusia adalah salah satu hasil dari ketidakpercayaan terhadap Tuhan. Ia merupakan perwujudan dari hasrat kaum humanis untuk memuja sesuatu yang lebih dari dirinya sendiri. Kegagalan untuk menerima dan percaya tentang adanya Tuhan dalam deifikasi mendapat substitusi berupa dipertuhankannya manusia.

Pemikiran obyektif di luar diri manusia dalam Manifesto Humanisme dianggap tahayul. Dalam hubungan ini Manifesto Humanisme sebagai usaha jaman kini pada dasarnya ungkapan manusia humanis menyombongkan dirinya sendiri, yang menganggap diri otonom, yang ingin menerima dunia sebagai dunia, bukan dunia yang diresapi oleh kekuatan luar.

Jadi dalam Manifesto Humanisme tercermin imanensi ekstrim, menolak sama sekali hal-hal yang transenden. Dengan prinsip imanensinya, usaha kaum humanis ternyata adalah mitos. Dalam mitos Yunani dijelaskan melalui tokoh Prometheus, dan semasa Renaissance melalui tokoh Dr. Faust (Hadimadja, 1972: 47-50). Marlove pada memberi nama "Humanisme Fausten", "hai manusia dengan akalmu yang kuat, jadilah Tuhan, tuan, dan penguasa dari seluruh planet.

Humanisme model Fausten menggambarkan kesombongan manusia dan tidak ada hubungannya dengan realitas metafisika dan mengarah kepada apa yang disebut postmetafisika. Mengacu pada pandangan Heidegger di atas tentang posmetafisika, dunia posrealitas dapat dilukiskan sebagai sebuah dunia yang melepaskan diri dari fondasi-fondasi metafisis sebagai arsitek realitasnya, dan manusia-manusia metafisis sebagai

kontraktornya, dan kini membangun sendiri realitas berdasarkan yang nyata (eksis) - yaitu yang ada di dalam dunia - terlepas dari fondasi metafisis. Meskipun demikian, pembangunan yang nyata itu tidak diserahkan sepenuhnya pada hasrat atau kehendak, sebagaimana yang diusulkan Nietzsche dan para pendukung postrukturalisnya, melainkan pada apa yang disebut Heidegger sebagai Yang Ada (*being*), yang ditafsirkan dengan tafsiran yang baru - sebuah kategori umum eksistensi atau ada secara umum, yang justru selama ini diterlantarkan³.

Menurut Bernard Flynn, metafisika berakhir bukan karena kesempurnaannya (*completion*) melainkan karena kehabisan tenaga (*exhaustion*). Dengan habisnya bahan bakar metafisika, dan dunia menyandarkan pembentukan realitasnya pada yang ada di dalam dunia (eksistensi), apa yang berlangsung di dalam posrealitas adalah semacam pembalikan dunia realitas Plotinisme (Mudhofir, 2001: 400), yaitu dengan memandang dunia penampakan (*appearance*) yang bersifat mengindra (*sensuous*) sebagai dunia realitas sejati (*true reality*); sementara dunia *oidos* yang bersifat melampaui indra (*suprasensuous*) sebagai realitas palsu - pembalikan sejarah yang sebetulnya telah dilakukan oleh Nietzsche. Akan tetapi, sebagaimana diperlihatkan oleh Deleuze, Guattari, Lyotard, Foucault, dan Baudrillard, fondasi dari dunia penampakan itu telah beralih pada hasrat dan kehendak (kekuasaan) (Kaufman, 1975: 132-132), yang menggiring dunia realitas ke dalam apa yang dikatakan Heidegger sebelum ini sebagai dunia yang dikuasai oleh ontologi citraan atau abad potret dunia, disebabkan logika di balik citraan itu sendiri adalah logika hasrat dan logika kehendak - sebuah dunia realitas yang tentunya tidak seperti yang dibayangkan Heidegger sendiri.

Levin melukiskan dunia ontologi citraan kedalam tiga zaman⁴, yang berakhir dengan zaman kemenangan manusia atas metafisika. Pertama, adalah zaman yang didalamnya manusia berada di dalam potret Tuhan, sebuah potret dunia yang hanya bisa dilihat Tuhan. Tuhanlah yang mempunyai otoritas

3 Oleh Heidegger disebut *Lupa Tentang Ada, mengapa ada semesta, bukan ketiadaan*.

4 Menurut pendapat penulis ontologi citraan mengakami satu tahap, yaitu *Teosentrisme* (berpusat pada Tuhan), *Antroposentrisme* (berpusat pada manusia), *The Will to Power* (Demi hasrat kekuasaan).

membuat potret dunia untuk manusia. Kedua, zaman modern, yang didalamnya manusia merebut singgasana Tuhan, yang didalamnya dunia dipotret oleh manusia, yaitu segala dunia yang dapat dipotret oleh kemampuan kamera akal budi, kecerdasan, dan rasionalitas manusia. Ketiga, zaman kita sekarang, yang didalamnya dunia yang kita alami direduksi menjadi ontologi citraan, untuk pemuasan hasrat dan kehendak manusia sendiri. Kini, manusia lewat kemampuan kamera super canggih tidak hanya memotret Tuhan, tetapi menyimulasi sendiri potret dunia itu, tanpa perlu kehadiran Dunia Tuhan, sebagai referensinya, yang semuanya dipotret demi pemuasan hasrat dan kehendaknya. Di dalam fase ketiga itulah manusia memutuskan hubungannya sama sekali dengan fondasi-fondasi metafisis, yang didalamnya segala ada, segala bentuk eksistensi semata adalah urusan hasrat dan kehendak setiap orang. Pemutusan diri ini termasuk pemutusan dari apa yang disebut Heidegger sebagai Yang Ada (*Being*), dan ini mencerminkan agama humanisme yang memutuskan kepada sesuatu yang bersifat Transenden. Efek dari munculnya humanisme religius, manusia menjadi *homo sapien elektronik* (manusia serba mesin).

F. Kesimpulan

Pikiran-pikiran yang terkandung dalam manifesto Humanisme pada kenyataannya tidak hanya terdapat di bidang teoritis, akan tetapi juga di bidang praktis terutama dalam perspektif sosiologi agama yang berkaitan dengan pseudo-agama (agama semu). Pseudo-agama memperlihatkan segi-segi agama murni, tetapi didalamnya manusia menghubungkan diri tidak dengan sesuatu yang bersifat mutlak melainkan kepada realitas yang terbatas. Disinilah kita perlu lebih sadar, bahwa salah satu gejala sosial yang menonjol dewasa ini muncullah pluralisme. Sebenarnya pluralisme bukan merupakan suatu yang baru. Namun, pluralisme sekarang mempunyai kekhususan dan makna tersendiri. Pluralisme sebagai “situasi dimana tersedia lebih dari satu pandangan hidup yang masing-masing menawarkan visinya termasuk didalamnya pseudo-agama. Dari lima pseudo-agama, Marxisme, biologisme, rasisme, sekularisme dan humanisme masing-masing mempunyai value yang mereka tawarkan dan memperlihatkan reaksi terhadap agama resmi.

DAFTAR BACAAN

- Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan Bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Alfred Cyril Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*, New York: Collier Books, 1962.
- Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran Dalam Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Liberty, 1988.
- Ali Shariati, *Man and Islam*, alih bahasa Dr. M. Amien Rais, *Tugas Cendekiawan Muslim*, Yogyakarta, Shalahuddin Press, 1982.
- Aoh K Hadimadja, *Aliran-aliran Klasik, Romantik, dan Realisme*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1972.
- Bambang Sugiharto (ed.), *Humanisme dan Humaniora, Relevansinya Bagi Pendidikan*, Yogyakarta: Jalasutra, 2008.
- Charles H. Hagan, *The Humanist Manifesto*, Roma: Pontificia University of Gregoriana, 1975.
- Corliss Lamont, *Humanism as a Philosophy*, New York: Philosophical Library, 1949.
- Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield Adam & co, 1976.
- Ernes Gellner, *Posmodernism, Reason and Religion*, London: Routledge, 1992.
- Frank Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes*, New York: Mouton Publisher, 1984.
- Frederick Sontag, *Problems of Metaphysics*, Pennsylvania: Chandler Publishing Company, Scranton, 1970.
- George L. Abernethy (ed.), *Philosophy of Religion*, London: The Macmillan Company, 1968.
- Gilkey Langdon, *Religion and Scientific Future*, New York - London, 1970.
- H.J. Blackman, *Humanism*, Penguin Book LTD, Harmondeworth,

Muzairi

Middlesex, England, 1968.

Harvey Cox, *The Secular City*, London: Billing & Sons Ltd, 1966.

Herbert W. Simons, *After Post-Modernism: Reconstructing Ideology Critique*, London: Sage Publication, 1994.

Jean Paul Sartre, *Existentialism and Humanism*, London: Menthuen & Co. LTD, tt.

Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York: Columbia University Press, 1961.

Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Joseph J. Kockelmans, *Martin Heidegger First Instruction to his Philosophy*, Duquesne University, 1965.

K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern*, Jakarta: PT. Gramedia, 1987.

Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Auguste Comte*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1983.

Louis Lealy, *Manusia Sebuah Misteri, Sintesa Filosofis tentang Makhluk Paradoksial*, Jakarta: PT. Gramedia, 1984.

Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*, Harper Torch Books, 1966.

_____, *The End of Philosophy*, A Condor Book, 1975.

Muhammad Iqbal, *Membangun Kembali Pikiran Agama Dalam Islam*, alih bahasa Ali Audah, Taufik Ismail, Goenawan Muhammad, Jakarta: Tintamas, 1966.

R.F. Beerling, *Filsafat Dewasa Ini*, Jakarta: Balai Pustaka, tt.

Richard Keanney (ed.), *Continental Philosophy Reader*, London: Routledge, 1966.

Sartono Kartodirdjo, *Ungkapan-Ungkapan Filsafat Sejarah Barat dan Timur*, Jakarta: PT. Gramedia, 1986.

Theo Huijbers, *Allah, Ulasan-Ulasan Mengenai Allah dan Agama*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1986.

Walter Kaufman, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, New

York: New American Library, 1975.

Yasraf Amir Piliang, *Post Realitas, Realitas Kebudayaan Dalam Era Postmetafisika*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.