

ANTROPOSENTRISME DALAM PEMIKIRAN

HASSAN HANAFI



SKRIPSI

**Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Filsafat Islam (S. Fil. I)**

Oleh :

NUR IDAM LAKSONO

NIM. 05510015

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

2009

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Nur Idam Laksono
NIM : 05510015
Fakultas : Ushuluddin
Jurusan/Prodi : Aqidah dan Filsafat
Alamat Rumah : Jl. Kalibatu-Ngraseh-Dander-Bojonegoro
Judul Skripsi : Antroposentrisme Dalam Pemikiran Hassan Hanafi

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa:

1. Skripsi yang saya ajukan benar *asli* karya yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqosyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia dan sanggup merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqosyah. Jika ternyata lebih dari 2 (dua) bulan revisi belum terselesaikan maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqosyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi dan dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 16 April 2009

Saya yang menyatakan

Materai 6000



(Nur Idam Laksono)



Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

FM-UINSK-BM-0507/R0

PENGESAHAN

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/544/2008

Skripsi / Tugas Akhir dengan judul : *Antroposentrisme Dalam Pemikiran Hassan Hanafi*.

Yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : Nur Idam Laksono

NIM : 05510015

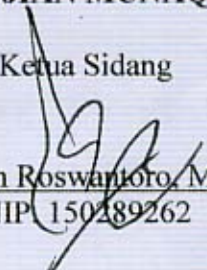
Telah dimunaqosyahkan pada: Kamis, tanggal: 02 Maret 2009

Dengan nilai: 89,33 (A/B)

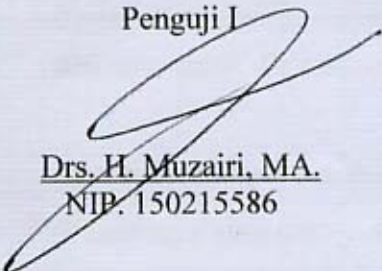
Dan dinyatakan diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

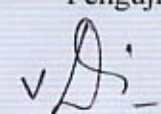
Ketua Sidang


Dr. Alim Roswanto, M. Ag.
NIP. 150189262

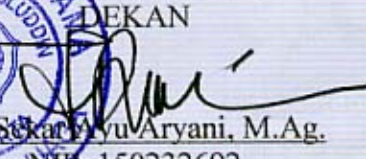
Penguji I


Drs. H. Muzairi, MA.
NIP. 150215586

Penguji II


Drs. Sudin, M. Hum.
NIP. 150239744

Yogyakarta, 02 Maret 2009

UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin
DEKAN
Dr. Sekar Ayu Aryani, M.Ag.
NIP: 150232692

NOTA DINAS PEMBIMBING

Yogyakarta, 4 Maret 2009

Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di
Yogyakarta

Assamu'alaikum wr. wb

Sesudah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini :

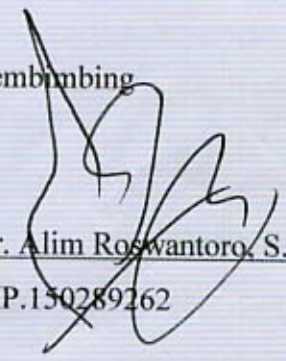
Nama : Nur Idam Laksono
NIM : 05510015
Jurusan : Aqidah Filsafat (AF)
Judul Skripsi : Antroposentrisme Dalam Pemikiran Hassan Hanafi

Maka selaku pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut sudah layak diajukan untuk dimunaqosyahkan.

Demikian, mohon dimaklumi adanya.

Wassalamu'alaikum wr. wb

Pembimbing


Dr. Alim Roswanto, S. Ag., M. Ag.

NIP.150289262

HALAMAN MOTTO

Dan janganlah kalian mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah bahwa mereka itu mati, bahkan mereka itu hidup, tetapi kalian tidak menyadari hal itu. (Al-Baqarah: 154)

HIDUP ADALAH PERLAWANAN

ABSTRAKSI

Setiap generasi memiliki tantangan yang khas. Setiap tantangan menghasilkan pemecahan yang khas pula. Maka dari itu, tidak mengherankan satu peradaban yang dibangun oleh generasi tertentu memiliki keunikan tersendiri jika dibandingkan dengan peradaban yang dibangun oleh generasi yang lain. Setiap keunikan dalam peradaban tersebut adalah kebaikan dalam dirinya sendiri. Artinya adalah bahwa tidak setiap kebaikan yang ada pada masa tertentu adalah kebaikan juga pada masa yang lain. Untuk itu perubahan demi perubahan seharusnya diupayakan sebagai usaha pembaruan sebagai respon dari tantangan zaman.

Dalam konteks inilah Hassan Hanafi memposisikan pemikirannya sebagai respon atas keadaan zaman yang menuntut perubahan orientasi. Dari teosentrisme ke antroposentrisme. Jika teosentrisme adalah ciri khas dari kesadaran generasi terdahulu, maka antroposentrisme adalah keniscayaan bagi generasi sekarang. Pergeseran tersebut dipandang perlu demi berdirinya bangunan keilmuan yang dapat membela eksistensi manusia di muka bumi. Dengan menggali khazanah klasik yang diwariskan para pendahulu sekaligus meminjam analisa dari berbagai tradisi pemikiran dari Barat, maka Hanafi menjadi pelopor pembaruan yang mendasarkan diri pada kepercayaan diri sebagai “pemikir Timur”.

Di sini penulis mencoba “menegaskan” bahwa pemikiran Hassan Hanafi bermuara pada satu titik, yaitu antroposentrisme. Dengan keyakinan bahwa antroposentrisme menjadi titik fokus dari pemikiran Hanafi, maka akan lebih mudah untuk menetapkan tema-tema apa saja yang layak untuk diangkat. Selain itu, tulisan ini juga membantu memahami posisi Hassan Hanafi secara lebih mendasar dalam peta pemikiran Islam kontemporer.

KATA PENGANTAR

Puji Syukur ke hadirat Allah SWT yang selalu memberikan karunia-Nya tanpa mengenal waktu dan tempat. Dan sebagai bukti karunia tersebut adalah rampungnya pekerjaan yang satu ini, yaitu skripsi, sebagai salah satu syarat kelulusan S1. Rasa terima kasih kuucapkan pada Muhammad yang bersusah payah melewati penderitaan lahir batin demi tegaknya keadilan. Sungguh suatu teladan yang banyak dilupakan oleh manusia yang mengaku umatnya sendiri.

Penulis juga mengucapkan banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang mendorong dan merangsang inspirasi, dan cukup berterima kasih pada mereka yang kebetulan memuluskan jalannya penyelesaian skripsi ini. Ucapan terima kasih tersebut penulis tujukan kepada:

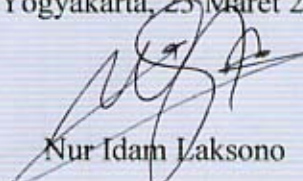
1. Kedua orang tua penulis, yaitu Subiyanto dan Sittin Djarwati, yang memberikan kepercayaan kepada anaknya yang nakal ini untuk terus belajar dan belajar.
2. Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. H. Amin Abdullah.
3. Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan kalijaga, Dr. Sekar Ayu Aryani, M. Ag.
4. Ketua Jurusan dan Sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat beserta Dr. Alim Roswanto, S. Ag., M. Ag., selaku pembimbing.

5. Tokoh-tokoh yang telah mendahului penulis, Bung Karno, Imam Khomeini, Ali Syari'ati, Imam Husein, aktifis HAM Munir Said Thalib, Karl Marx, dan sederetan orang-orang “kiri” yang telah memberikan pelajaran berharga tentang bagaimana menghadapi kekuasaan yang tiranik.
6. Para pejuang yang masih konsisten dengan kebenaran dan idealismenya meskipun harus terfitnah. Baik sebagai intelektual, presiden, politisi, atau aktifis. Para pejuang yang tidak *gila harta*, penulis berdo'a semoga mereka tetap bertahan dalam jalan perlawanan. Karena mereka lah cahaya Ilahi dapat terpancar.
7. Tidak lupa pula teman-teman yang selama ini belajar bersama di dalam kelas. Yang secara tidak langsung telah memberikan wadah untuk berdialektika. Tidak bisa dibayangkan andaikata penulis sendirian di dalam kelas selama delapan semester.

Akhir kata, penulis berharap adanya kritik demi penyempurnaan skripsi ini.

Dan semoga bermanfaat di kemudian hari. Amin.

Yogyakarta, 23 Maret 2009



Nur Idam Laksono

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PENGESAHAN.....	ii
HALAMAN NOTA DINAS.....	iii
HALAMAN MOTTO.....	iv
ABSTRAK.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
DAFTAR ISI.....	viii
BAB I: A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	9
D. Telaah Pustaka	10
E. Metodologi Penelitian.....	12
1. Metode Pengumpulan Data.....	12
2. Metode Pengolahan Data.....	13
F. Sistematika Pembahasan.....	14
BAB II: Biografi Hassan Hanafi.....	16
A. Kehidupan Hassan Hanafi.....	16
B. Karya-karya Hassan Hanafi.....	21
C. Tokoh-tokoh Yang Mempengaruhi Hassan Hanafi.....	27
1. Muhammad Abduh.....	28

2. Karl Marx.....	34
D. Corak Pemikiran Hassan Hanafi.....	43
BAB III: Isu- isu Antroposentris Dalam Pemikiran Islam Kontemporer.....	52
A. Islam dan Pluralisme.....	52
B. Pembaruan Islam.....	56
C. Islam dan Teologi Pembebasan.....	58
BAB IV: Antroposentrisme Dalam Pemikiran Hassan Hanafi.....	66
A. Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme.....	66
B. Oksidentalisme.....	80
1. Oksidentalisme Sebagai Upaya Pembebasan.....	85
2. Polemik Oksidentalisme vs Orientalisme.....	88
C. Kiri Islam.....	90
BAB V: Penutup.....	104
A. Kesimpulan.....	104
B. Saran-saran.....	105

DAFTAR PUSTAKA

CURRICULUM VITAE

BAB I
ANTROPOSENTRISME DALAM PEMIKIRAN TEOLOGI
HASSAN HANAFI

A. Latar Belakang Masalah

Krisis di zaman modern telah memaksa para pemikir muslim untuk menggali ide-ide pembaharuan yang diharapkan bisa menjadi solusi untuk menjawab tantangan zaman. Realitas yang terjadi di negara-negara yang mayoritas muslim memang memprihatinkan. Ketergantungan dari segi ekonomi, sumber kekayaan alam yang tereksploitasi, maraknya westernisasi dan lain sebagainya adalah realitas yang tak terbantahkan.

Di Indonesia misalnya, keberadaannya tidak bisa dilepaskan dari konstelasi global internasional. Bahkan bisa dikatakan, sejarah Indonesia merupakan perpanjangan tangan dari kepentingan sosial, politik, ekonomi dan wacana yang sedang bermain di dunia Internasional.¹ Artinya bahwa tekanan asing begitu dominan di negeri ini. Hal yang sama juga terjadi di negeri-negeri lain di mana umat Islam menempati level mayoritas.

Tradisi Barat telah menjadi pendatang utama dalam kesadaran masyarakat muslim sekaligus merupakan sumber pengetahuan baginya. Barat selalu hadir dalam sejarah peradaban Islam dari pendahulu-pendahulu Yunani hingga Barat sekarang. Selama itu tidak ada keterputusan antara peradaban Islam dengan Barat. Sampai sekarang pun belum ada gerakan kritik terhadap Barat kecuali dalam

¹ Hasyim Wahid, *Telikungan Kapitalisme Global Dalam Sejarah Kebangsaan Indonesia* (Yogyakarta: LKis, 1999), hlm.1.

batas-batas yang sempit.² Dalam keadaan seperti inilah dibutuhkan upaya untuk keluar dari tekanan menuju kreativitas yang mencerminkan semangat *berdikari* dari setiap umat yang terjajah. Perlu rumusan teologi yang bercorak antroposentris.

Apabila sekte-sekte dalam dunia ilmu kalam pada masa lalu saling bertentangan lantaran konflik politis, sehingga mereka menciptakan legitimasi teologis untuknya, maka keadaan aktual kaum muslimin pada saat ini adlah sangat mengharapkan kelahiran pikiran baru sehingga keyakinan islamiah tampil di hadapan problem-problem aktual kaum muslimin, yang berupa keterbelakangan dan kolonialisme. Sehingga, akidah islamiah akan ditransformasikan ke dalam progresivitas-kemajuan yang berhadapan dengan keterbelakangan.³

Fungsi wahyu adalah untuk membebaskan kesadaran manusia dari penindasan alam dan kepentingan-kepentingan sosio-politik. Kekuasaan Transenden lebih hebat dari pada kekuasaan alam atau kekuasaan orang yang kejam.⁴ Alur pemikiran yang seperti inilah yang patut dijadikan landasan pembebasan kaum tertindas. Pemikiran di mana manusia menjadi perhatian utama, manusia yang posisinya dimarjinalkan. Maka sudah saatnya ada pergeseran peradaban dari teosentrisme ke antroposentrisme. Karena apa yang pernah dilakukan Muhammad s.a.w adalah membela yang lemah dan membendung yang kuat demi tercapainya keadilan sosial.

² Hassan Hanafi, *Oksidentalisme, sikap kita terhadap tradisi Barat*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 8.

³ Hassan Hanafi, *Islamologi I*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 59.

⁴ Hassan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Hidayatul Firdaus (Yogyakarta: CV. Arruzz Book Gallery, 2003), hlm. 88.

Pada tahun 1798 Napolen Bonaparte mengadakan ekspedisi ke Mesir. Hanya dalam waktu kurang dari satu bulan negeri tersebut jatuh di bawah kekuasaannya. Persenjataan modern yang dibawa Napoleon tidak bisa diimbangi oleh persenjataan tradisional kaum Mamalik, yang pada waktu itu berkuasa di sana. Peristiwa semacam ini menggambarkan bagaimana kelemahan umat Islam dan keunggulan Barat.⁵

Kondisi keterbelakangan umat Islam memang nyata. Kalau dahulu yang menjadi permasalahan adalah perpecahan internal karena masalah soal politik yang sampai pada soal teologi. Maka saat ini permasalahan umat Islam adalah keterbelakangan, kemiskinan, cengkraman kapitalisme dan lain-lain. Ketika yang menjadi permasalahan adalah perpecahan internal, maka kita bisa membuktikan bagaimana aspek teologi ikut bermain di dalamnya. Maka muncullah doktrin tentang dosa besar misalnya. Itulah kenyataan sejarah bahwa apa yang dirumuskan oleh para ahli kalam tidak terlepas dari kepentingan mereka pada saat itu. Benang merahnya adalah bahwa sejarah bergerak dengan hukumnya, dan sebagai manusia yang mempunyai tanggungjawab terhadap keberlangsungan sejarah, hendaknya menjadikan realitas sejarah sebagai pertimbangan dalam bersikap.

Manusia ibarat seorang wakil untuk suatu tindakan yang sesuai undang-undang. Wakil ini harus memenuhi syarat untuk memiliki kemampuan melakukan tindakan yang legal yang mengharuskannya bertanggungjawab terhadap

⁵ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), hlm. 7.

perbuatannya. Dalam hal ini manusia digambarkan sebagai objek dari suatu tugas keagamaan (mukallaf).⁶

Kalau kita mencoba menengok sejarah, ketika Mu'awiyah berkuasa muncullah Syi'ah, Khawarij dan Murji'ah. Di situ terjadi pengkafiran, tuduhan dosa besar sampai pada pertanyaan apakah perbuatan manusia itu dari Tuhan atau dari manusia sendiri. Khawarij yang menolak Mu'awiyah dan membenci Ali mengatakan bahwa seorang Muslim yang melakukan dosa besar adalah kafir.⁷ Inilah realitas yang pernah terjadi pada sejarah umat Islam.

Doktrin Mu'tazilah tentang Tauhid misalnya, merupakan upaya pemurnian akidah dari paham yang diusung oleh golongan Syi'ah Rafidah yang ekstrim dan yang menggambarkan Tuhan dalam bentuk yang berjizim dan bisa diindera, di samping golongan-golongan agama dualisme dan trinitas.⁸

Agama memang mewarnai sejarah peradaban umat Islam sehingga sulit untuk membedakan antara masalah agama dan politik. Bahkan ada yang mengatakan bahwa setelah wafatnya nabi Muhammad, Islam lebih merupakan ajaran politik dari pada ajaran moral Islami. Hal ini berbeda dengan pengalaman masyarakat Eropa pada zaman Renaissance, pada zaman tersebut memperlihatkan bagaimana rasionalitas mendapat tempat yang istimewa, manusia dianggap menjadi titik sentral di alam semesta. Hal ini dipicu kebencian mereka atas tekanan pihak gereja yang mengatur urusan public bahkan negara. Maka tidak mengherankan

⁶ Machasin, *Konsep Manusia dalam Islam* dalam Kamdani (ed), *Islam dan Humanisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 65.J

⁷ Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hlm. 51.

⁸ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna Baru, 2003), hlm. 90.

corak pemikiran yang dihasilkan pun sangat kental dengan nuansa antroposentris. Namun sayang, kepercayaan diri yang berlebihan telah menimbulkan krisis kemanusiaan global, kolonialisme misalnya, merupakan wujud keserakahan masyarakat Eropa yang memandang bahwa merekalah akhir sejarah.

Pada abad delapanbelas dan sembilanbelas perjalanan sejarah masyarakat Islam terganggu (dikacaukan) oleh campurtangan bangsa Eropa. Pada akhir abad delapanbelas pihak Rusia, Belanda dan Inggris membentuk pemerintahan territorial di padang rumput utara Asia, Asia Tenggara, dan di anak benua India, dan campurtangan perdagangan diplomatic Eropa telah berkembang di beberapa wilayah Muslim lainnya.⁹

Salah satu fenomena yang menandai runtuhnya kekuasaan politik Islam ialah ambruknya tiga kerajaan Islam yang berdiri pada abad-16. di antaranya: Utsmaniyyah di Asia kecil, Anatolia, Irak, Suriah dan Afrika Utara, kedua, Safawiyyah di Iran, ketiga, Mughol di India. Kekuasaan pun jatuh ke tangan para Kolonialis yang hendak menancapkan pengaruhnya melalui ekonomi kapitalis. Ini adalah saat-saat di mana masyarakat Eropa berada pada era industri. Pada era seperti ini dorongan untuk mengembangkan produk dan menjajah konsumen sangatlah besar.¹⁰

Sangat ironis memang, di tengah gempuran kapitalisme yang begitu kuat, tidak diimbangi dengan tradisi yang kreatif dalam merumuskan teologi yang peka terhadap ralitas. Padahal inilah yang sebenarnya dibutuhkan. Para aktor sejarah

⁹ Ira. M. Lapidus, *Sejarah Sosial Ummat Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1977), hlm.3.

¹⁰ Eko Prasetyo, *Islam Kiri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm.38.

(Islam) seolah memberi pelajaran berharga akan hal ini. Mereka meracik doktrin yang merupakan ekspresi dari penyikapan terhadap realitas di sekeliling mereka. Meskipun pada saat yang sama terjadi pengkafiran bahkan perpecahan internal.

Sudah merupakan sesuatu yang general bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci umat Islam. Ia satu dan tidak berubah, namun penafsiran terhadapnya selalu berubah. Bahkan mushaf yang sampai kepada kita adalah mushaf yang mengalami standarisasi yang dilakukan oleh Usman bin Affan karena kekhawatiran akan semakin sedikitnya penghafal Al-Qur'an. Padahal Al-Qur'an adalah kitab yang sudah disepakati kebenarannya. Bagaimana dengan teologi atau ilmu kalam klasik? Di mana kemunculannya merupakan hasil pergulatan berbagai kepentingan umat Islam pada zaman dahulu. Apakah ia turun dari Allah secara tiba-tiba? Tentu tidak. Tetapi manusia lah yang melakukan konsepsi terhadapnya. Dengan pandangan demikianlah maka Islam dijadikan sebagai benteng terhadap serangan dari luar, yaitu ancaman modernitas saat ini.

Realitas yang berupa penjajahan dan mandulnya nalar para agamawan, ilmuwan dan politisi (AIP) akibat kenikmatan sesaat berupa jumlah uang yang menggiurkan ternyata menjadi salah satu bukti kehancuran sebuah peradaban bangsa. Di saat komitmen dibutuhkan, para AIP (agamawan, ilmuwan dan politisi) seolah menutup mata dan lebih rela meninggalkan rakyat demi menumpuk kekayaan pribadi. Padahal pembebasan dari penjajahan maupun keterbelakangan itu dimulai dari pikiran, perasaan, ilmu, ideologi, sampai dengan usaha dan perjuangan fisik. Antara perjuangan fisik dan konsepsi ilmu haruslah sejalan, tidak terpisah, dan tidak berjalan sendiri-sendiri. Dalam kaitan inilah,

Hanafi mengingatkan bahwa tugas para AIP adalah berjuang bersama rakyat. Tidak dibenarkan seorang cendekiawan melarikan diri (migrasi), berada di atas menara gading, atau mengambil jarak dengan persoalan riil masyarakat.¹¹

Konstruksi teologi yang berpihak kepada yang teraniaya dan berorientasi pada pembangunan mental bangsa, inilah yang menjadi proyek seumur hidup Hassan Hanafi. Posisinya sebagai pemikir memang unik. Ia ingin keluar dari tarik ulur antara kamu sekuler dan fundamental. Dengan melihat warisan klasik dalam peradaban Islam ia mencari pesan moral yang ada untuk kemudian dihadapkan pada krisis di zaman modern yang menimpa dunia muslim pada umumnya. Peneliti memandang bahwa pemikiran Hassan Hanafi sangat relevan dengan kondisi Indonesia saat ini. Tidak tertutup kemungkinan untuk mengaitkan pemikiran Hanafi dengan kondisi Indonesia dalam bentuk karya ilmiah. Akan tetapi Karena penulis memandang iklim kampus yang tidak mendukung kajian yang peka terhadap realitas, maka pragmatisme lah menjadi alternative.

Menurut Tan Malaka, dalam menjalankan Imperialisme, negara-negara kuat memiliki cara yang berbeda. Ada yang ia sebut sebagai *Imperialisem Biadab*, yaitu menghancurkan segala kekuasaan politik yang ada di negeri jajahan dan melakukan penjajahan secara sewenang-wenang. Ada pula *Imperialisme autokratis* yang hamper sama dengan Imperialisme Biadab, tetapi hanya berbeda dalam segi monopoli perdagangan, tidak secara terang-terangan melakukan kerja paksa. Berikutnya yaitu *Imperialisme setengah Liberal* di mana kekuasaan diberikan secara terbatas pada pribumi untuk kemudian melakukan monopoli

¹¹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi & Reformasi* (Malang, Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 115.

perdagangan. Dan yang terakhir yang ia sebut sebagai *Imperialisme Liberal*, yakni memberikan kekuasaan penuh pada kaum borjuis untuk melakukan eksploitasi.¹²

Di era seperti sekarang ini, penjajahan dengan gaya “Imperialisme Liberal” dapat dibuktikan dalam proses privatisasi yang merupakan upaya untuk merombak perekonomian menuju perekonomian pasar bebas. Dilihat dari dampaknya, maka peran negara menjadi berkurang sementara peran sektor swasta semakin meningkat.¹³ Inilah era pasar bebas. Segalanya bisa terjadi, hukum rimba seharusnya hanya pantas terjadi di hutan dan diperankan oleh binatang kini diperankan oleh manusia.

Ketika pasar berkuasa maka semua asset publik bisa diperdagangkan. Segala kekayaan publik kini hanya berfungsi sebagai komoditi. Tanpa ada batas kepemilikan maka pasar akan menggeliat dan menyentuh sisi kehidupan masyarakat untuk kemudian diperjualbelikan.¹⁴ Pendidikan yang idealnya menjadi wadah untuk transformasi nilai berubah menjadi pasar, kekayaan alam yang merupakan amanah Tuhan berubah menjadi pemuas birahi para pelaku pasar, hukum yang seharusnya menjadi pengayuh masyarakat direduksi hanya menjadi serangkaian peraturan yang menindas, hukum hanya untuk mengamankan asset kapitalis, politik hanya wujud dari pertarungan kepentingan, rakyat hanya kumpulan manusia yang setiap lima tahun sekali menjadi “batu loncatan” para politisi untuk sampai pada kekuasaan, mahasiswa adalah lahan eksploitasi bagi

¹² Safrizal Rambe, *Pemikiran Politik Tan Malaka* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 214.

¹³ Revrison Baswir, “Bahaya Privatisasi BUMN”, *Jentera*, Juni 2003, hlm. 75.

¹⁴ Eko Prasetyo, *Orang Miskin Tanpa Subsidi* (Yogyakarta, Resist Book, 2005), hlm. 103.

birokrasi kampus, para agamawan yang membuat jam'ahnya *terbius* dengan gaya retorika yang jauh dari realitas, bermimpi tentang surga dan pahala dalam kondisi bangsa yang memprihatinkan.

Tentu sangat relevan mengangkat dimensi antropologis dalam pemikiran Hassan Hanafi. Karena penulis memandang bahwa apa yang melatarbelakangi Hanafi ialah kondisi masyarakat yang kehilangan peran dalam sejarah. Maka muncullah *Oksidentalisme* sebagai jawaban atas peran yang selama ini didominasi oleh Barat. Buku *Dari Akidah ke Revolusi* adalah jawaban atas tuntutan untuk menampilkan tradisi sebagai solusi. Artinya bahwa setiap bangsa hendaknya mempunyai kebanggaan terhadap tradisi lokalnya agar tidak tergilas oleh globalisasi.

B. Rumusan Masalah

Dengan berdasarkan latar belakang masalah, maka penulis menetapkan dua poin yang akan menjadi inti dari pembahasan skripsi ini, yaitu: Bagaimana antroposentrisme dalam pemikiran Hassan Hanafi

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini untuk: Mengetahui antroposentrisme dalam pemikiran Hassan Hanafi.

Kegunaan penelitian ini adalah memberikan pemahaman tentang bagaimana antroposentrisme pemikiran Hassan Hanafi. Di samping itu juga sebagai

sumbangan karya ilmiah pada dunia akademik, khususnya dalam dunia pemikiran Islam kontemporer.

D. Telaah Pustaka

Hassan Hanafi adalah seorang pemikir muslim yang banyak menyerap tradisi pemikiran Barat sekaligus mengkritiknya. Begitu juga dengan tradisi klasik yang ada pada umat Islam. Ada banyak pihak yang mengkajinya baik dalam bentuk buku, artikel maupun skripsi.

Ada dua macam data yang peneliti jadikan sebagai rujukan dalam skripsi ini, di antaranya data primer dan data sekunder. Data primer adalah karya yang ditulis Hassan Hanafi sedangkan karya data sekunder adalah karya orang lain yang membahas Hassan Hanafi, baik yang berbentuk buku, skripsi maupun artikel.

Data primer yang menjadi rujukan dalam penelitian ini ialah buku *Oksidentalisme*, yang diterbitkan oleh Paramadina, Jakarta 2003. di dalam buku tersebut dijelaskan bagaimana konsep Hassan Hanafi tentang Oksidentalisme. Mulai dari pengertian sampai pada penelusuran tentang sejarah peradaban Barat. Buku lain yaitu *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, buku tersebut merupakan upaya Hassan Hanafi dalam merekonstruksi Teologi Islam Tradisional. Data primer lain di antaranya: *Dari Akidah ke Revolusi*, Paramadina, Jakarta 2003, *Islamologi* jilid 1,2 dan 3 yang diterbitkan LKis Yogyakarta 2004.

Sebuah buku karya Abad Badruzaman yang berjudul *Kiri Islam Hassan Hanafi: Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* yang diterbitkan Tiara Wacana Yogyakarta 2005 adalah karya ilmiah yang membahas tentang pemikiran

Hassan Hanafi mengenai Kiri Islam. Dalam buku tersebut diuraikan pengertian Kiri Islam dan hubungannya dengan khazanah keilmuan Islam (Turats), realitas umat Islam saat ini dan juga hubungannya dengan peradaban Barat. Di samping penjelasan bahwa Kiri Islam adalah upaya perlawanan terhadap hegemoni Barat terhadap Islam, buku tersebut juga menjelaskan keterkaitan antara Kiri Islam dengan ilmu kalam klasik. Dengan demikian penjelasan juga mengarah pada bagaimana usaha Hassan Hanafi melakukan reformulasi teologi yang telah diwariskan oleh para ulama terdahulu.

Buku lain yang membahas pemikiran Hassan Hanafi berjudul *Islam, Tradisi&Reformasi: "Pragmatisme dalam Pemikiran Hassan Hanafi"* yang ditulis oleh Moh. Nurhakim, buku tersebut menjelaskan beberapa pemikiran Hanafi tentang Oksidentalisme, Ilmu Kalam Klasik, Teologi Pembebasan dan lain-lain. di mana keseluruhan dari buku tersebut mengungkap sisi-sisi reformis dalam pemikiran Hanafi. Karena isinya yang memang masih general, maka pembahasannya pun meliputi banyak aspek, di antaranya: gagasan Hanafi Oksidentaisme, pemikiran Hanafi mengenai agama dan reformasi di negara-negara berkembang, rekonstruksi ilmu ushuluddin menuju teologi pembebasan, dan pandangan Hanafi mengenai fundamentalisme Islam.

Buku Kazuo Shimogaki yang berjudul Kiri Islam, *Antara Modernisme dan Posmodernisme* yang diterbitkan oleh LKiS. Di dalam buku tersebut dijelaskan keterkaitan antara Kiri Islam dengan posmodernisme sebagai anti-tesis terhadap krisis yang disebabkan oleh modernitas.

Adapun karya yang membahas pemikiran Hassan Hanafi dalam bentuk skripsi yaitu yang berjudul *Konsep Oksidentalisme Hasan Hanafi* yang ditulis oleh Abd. Kodir. Penelitian tersebut mengarah pada penjelasan Oksidentalisme yang ada di dalam buku *Oksidentalisme Hanafi*, di mana di dalamnya terdapat analisa dan telaah kritis terhadap buku tersebut. Ada juga skripsi yang berjudul *Pengaruh Marxisme dalam Pemikiran Hassan Hanafi* yang ditulis oleh M. Rif'an. Skripsi tersebut meneliti maksud dan latar belakang Kiri Islam dan menelusuri pengaruh Marxime terhadap Kiri Islam.

Masih banyak karya-karya lain yang penulis tidak cantumkan di sini. Namun peneliti belum menjumpai karya yang membahas pemikiran Hassan Hanafi sekaligus melakukan relevansi dengan kondisi Indonesia. Mengingat, yang menjadi dasar pijakan pemikiran Hassan Hanafi adalah kondisi keterbelakangan umat Islam sekaligus menyebarnya tradisi Barat yang melampaui batas normalnya. Inilah yang membedakan penelitian ini dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

E. Metodologi Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan. Metode yang peneliti gunakan adalah:

1. Metode Pengumpulan Data

Seorang peneliti dalam rangka pelaksanaan pengumpulan data, harus menentukan sumber-sumber data serta lokasi di mana sumber data tersebut dapat

ditemukan dan diteliti.¹⁵ Atas dasar inilah penulis melakukan pencarian dan pengumpulan data-data baik primer maupun sekunder.

Data primer berupa karya Hassan Hanafi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia seperti *Muqoddimah fi 'ilmi al-Istighrob/Oksidentalisme*, atau karya Hanafi yang lain seperti *Minal Aqidah ila tsawrah/ Dari Aqidah ke Revolusi*. Sedangkan karya sekunder berupa karya orang lain yang membahas pemikiran Hassan Hanafi seperti buku *Kiri Islam; antara modernisme dan posmodernisme* yang ditulis oleh Kazuo Shimogaki, atau karya lain misalnya *Islam, Tradisi dan Reformasi: Pragmatisme dalam Pemikiran Hassan Hanafi* oleh Moh. Nurhakim.

2. Metode Pengolahan Data

Setelah data primer dan sekunder terkumpul, peneliti akan melakukan pengolahan data dengan cara menyaring dan memilih untuk mendapatkan data yang dapat disesuaikan dengan kebutuhan dan alur kajian dalam penelitian ini. Metode tersebut adalah:

- a. Deskriptif, yaitu menguraikan, mengkaji dan menjelaskan pemikiran seorang tokoh¹⁶
- b. Analisis data, yaitu suatu proses mengatur urutan data, mengorganisasikannya ke dalam suatu pola yang mengarahkan pada kajian yang komprehensif berdasarkan tema yang penulis angkat.

¹⁵ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paramadina, 2005), hlm.139.

¹⁶ Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat* (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hlm. 59.

c. Interpretatif, dengan metode ini peneliti akan menguraikan apa yang dimaksud dengan antroposentrisme dalam pemikiran Hassan Hanafi.¹⁷ Untuk memahami antroposentrisme tersebut penulis melakukan pendekatan secara filosofis, yaitu memahami intisari atau esensi dari tema-tema antroposentris dalam pemikiran Hanafi itu sendiri.

F. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan dalam penelitian ini dapat dilakukan secara sistematis, maka penulis melakukan pemetaan dalam bentuk urutan pembahasan. Dari satu bab berlanjut ke bab lain. Sistematisasi tersebut sebagai berikut:

Bab pertama, dalam bab ini dijelaskan tentang pendahuluan, latar belakang masalah, hal-hal apa saja yang menjadi alasan pemilihan tema tersebut, metode yang digunakan serta kegunaan penelitian. Bab pertama ini memberikan landasan agar dalam bab berikutnya pembahasan lebih mengarah pada satu titik/terfokus.

Bab kedua, menjelaskan bagaimana latar belakang Hassan Hanafi sehingga ia menjadi seorang pemikir yang penulis anggap sebagai sosok pembaharu yang pemikirannya bercorak antroposentris. Secara singkatnya bab kedua ini adalah biografi Hassan Hanafi.

Bab ketiga, adalah pengantar menuju bab berikutnya. Dalam bab ini peneliti akan mencoba menjelaskan pemikiran tokoh lain yang coraknya sama dengan Hassan Hanafi.

¹⁷ Moh Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998), hlm. 65.

Bab keempat, ini adalah inti dari penelitian yang penulis lakukan. Dalam bab keempat pembahasan akan mengupas bagaimana konsepsi Hassan Hanafi tentang “pembelaan”nya terhadap kaum lemah yang kemudian tersirat dalam pemikirannya, demikian juga sikapnya terhadap hegemoni peradaban suatu bangsa yang hendak menjadikan dirinya sebagai sentral.

Bab kelima, berisi penutup yang meliputi kesimpulan dan saran penulis mengenai kajian tentang Hassan Hanafi sekaligus pandangan penulis terhadap Hassan Hanafi.

BAB II

BIOGRAFI HASSAN HANAFI

A. Kehidupan Hassan Hanafi

Sudah menjadi hukum yang general bahwa setiap orang merupakan anak zaman. Kondisi lingkungan merupakan pengaruh yang dominan dalam pembentukan pemikiran seseorang. Alasan untuk memilih gaya hidup, cara berpikir, atau kecenderungan tertentu dapat diketahui dengan menelusuri kondisi yang ada di mengelilingi seseorang. Termasuk tokoh yang satu ini, Hassan Hanafi.

Hanafi adalah pemikir muslim yang mempunyai kapabilitas dalam dua arus filsafat, yaitu filsafat Islam klasik dan Barat. Beliau termasuk orang yang beruntung karena mendapat kesempatan untuk mempelajari keduanya dalam waktu yang berbeda. Maka dari itu, tidak mengherankan apabila Hanafi mempunyai penguasaan yang baik terhadap ilmu ke-Islam-an klasik, karena beliau dibesarkan dalam lingkungan yang kental dengan nuansa keilmuan tersebut, yaitu Mesir..¹⁸

Hassan Hanafi adalah seorang pemikir muslim dan professor filsafat terkemuka di Mesir. Dilahirkan 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir. Ia memperoleh gelar Sarjana Muda bidang Filsafat dari *University of Cairo* pada tahun 1956.¹⁹ ketika menginjak usia lima tahun, Hanafi mulai menghafal Al-Qur'an di bawah

¹⁸ Agustea, "Hermeneutika Al-qur'an; Metode Tafsir menurut Hassan Hanafi" dalam www.agustea08.multiply.com, diakses tanggal 04 November 2008.

¹⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 69.

bimbingan Syaikh Sayyid. Bimbingan tersebut berlangsung di kota Kairo bagian selatan.²⁰

Pada usia 13 tahun, ia pernah mendaftarkan dirinya untuk terlibat dalam perang melawan Israel pada tahun 1948. Namun keinginan tersebut harus ia urungkan karena ditolak oleh pihak Ikhwanul Muslimin Karena dianggap usianya masih terlalu muda. Pada tahun 1951, ketika Hanafi duduk di sekolah tingkat atas, ia memberanikan diri untuk membantu gerakan revolusi. Ia tertarik pada gerakan Ikhwanul Muslimin, namun organisasi tersebut menyarankan Hanafi untuk bergabung dalam organisasi Mesir Muda.²¹

Setelah tamat dari Universitas Kairo, ia pergi ke Perancis untuk memperdalam filsafat. Ia mengambil spesialisasi filsafat Barat Modern dan Pra-Modern. Di Perancis inilah (di Universitas Sorbonne) Hanafi mematangkan filsafatnya selama kurang lebih 10 tahun.²² Iklim akademik di Perancis saat itu sangat mendukung, membuat Hanafi semakin matang dalam mendalami filsafat. Disertasi doktornya yang berjudul, *L'Exegese de la phenomenologie, L'etat Actual de la Methode Phenomenologique et son Application au Phenomene Religieux*, merupakan karyanya yang monumental. Karya tersebut sekaligus

²⁰ Abad Badruzaman, *Kiri Islam Hassasn Hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 41.

²¹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi & Reformasi; "Pragmatisme dalam Pemikiran Hassan Hanafi* (Malang: Bayumedia, 2003), hlm. 8.

²² Abad Badruzaman, *Kiri Islam Hassasn Hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 42.

mendapatkan penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961.²³

Hanafi berasal dari keluarga pemusik, sehingga wajar kalau ia pun mempunyai hobi bermain musik. Ia sempat dihadapkan pada dua pilihan antara musik atau filsafat. Ia memilih filsafat Karena baginya ide-ide filsafat ibarat musik yang selalu menghiasi telinganya. Sedangkan musik ibarat nada-nada yang kosong tanpa makna.

Hanafi mengalami kebingungan ketika dihadapkan pada dua pilihan ini. Esetetika minus piker atau piker minus estetika. Sampai kemudian ia temukan perpaduan antara keduanya dalam filsafat romantisme Hegel, Fichte, Schelling, Kierkegard dan terkhusus Henri Bergson. Sese kali datang penyesalan ketika ia menyimak Beethoven atau menghadiri orkes Arab atau klasik. Namun ia menghibur dirinya dengan mengatakan ‘mengapa harus bersedih, saya kan masih bisa bernyanyi dengan filsafat’.²⁴

Hanafi mempelajari fenomenologi melalui Paul Ricour, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaruan Ushul Fiqh dari Profesor Masnion. Hanafi banyak belajar dari karya-karya para orientalis pada waktu mengembara di Perancis. Dari mereka Hanafi belajar berpikir secara metodologis. Hanafi juga sempat menimba ilmu dari para reformis Katolik

²³ Listiyono santoso (dkk.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2003), hlm. 268.

²⁴ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran, Mufiha (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 48.

seperti, Jean Gitton, tentang metodologi berpikir, pembaruan, dan sejarah filsafat.²⁵

Ketika Hanafi kembali ke Mesir pada tahun 1966, semangatnya untuk mengembangkan pembaruan pemikiran semakin tinggi. Akan tetapi, kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut serta dengan rakyat berjuang dan membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, ia juga memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya.²⁶ Selain mengajar di Universitas Kairo, Hanafi juga menyempatkan diri untuk mengajar di beberapa Universitas di luar negeri. Pada tahun 1969 ia pernah menjadi profesor tamu di perancis, kemudian pada tahun berikutnya di Belgia. Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 ia mengajar di Universitas Temple, Amerika Serikat. Kepergian Hanafi ke Amerika Serikat sebenarnya berawal dari sikap pemerintah Mesir yang keberatan dengan aktivitasnya di Mesir, kemudian Hanafi diberikan pilihan untuk menghentikan aktivitasnya atau pindah ke Amerika.²⁷

Kepergian Hanafi ke Amerika ternyata justru memberinya kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog agama dan revolusi. Sekembalinya dari Amerika beliau kemudian menulis tentang pembaruan Islam. Karyanya pada masa itu adalah *Al-Turats wa al-Tajdid*. Pada saat itu terjadi gelombang gerakan anti-

²⁵ Kusnadinigrat, "Islam adalah Protes, Oposisi, dan Revolusi" dalam www.grelovejogja.wordpress.com, diakses tanggal 05 Oktober 2008.

²⁶ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran, Mufiha (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 59.

²⁷ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi & Reformasi* (Malang: Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 15.

pemerintah Anwar Sadat yang pro-Barat. Hanafi pun terlibat dalam pergolakan tersebut secara tidak langsung, yaitu melalui tulisan-tulisannya (1976-1981). Dari peristiwa itulah kemudian tersusun buku yang berjudul *Al Din wa Al- Tsaurah*. Hanafi pernah menjadi dosen tamu di Tokyo selama tiga tahun, dari 1980-1983.

Pengalaman Hanafi menjadi semakin bertambah ketika beliau banyak berkunjung ke banyak negara dan bertemu dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut. Antara tahun 1980-1987, Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia dan sebagainya. Pengalaman tersebut sekaligus menambah ketajaman Hanafi dalam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam.

Pengalaman Hanafi dalam bidang akademis dan intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia semakin mempertajam analisis dan pemikirannya sehingga mendorong hasratnya untuk terus menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam. Pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu besar terhadap persoalan umat Islam. Karena itu, meskipun tidak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, ia pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan, pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir.

B. Karya-karya Hassan Hanafi

Untuk memudahkan uraian pada bagian ini, peneliti akan mengklasifikasikan karya-karya Hanafi dalam tiga periode seperti halnya yang dilakukan oleh beberapa penulis yang telah lebih dulu mengkaji pemikiran tokoh ini: Periode pertama berlangsung pada tahun-tahun 1960-an; periode kedua pada tahun-tahun 1970-an, dan periode ketiga dari tahun-tahun 1980-an sampai dengan 1990-an.

Pada awal dasawarsa 1960-an pemikiran Hanafi bercorak nasionalistik-sosialistik. Hal ini dipengaruhi oleh paham-paham dominan yang berkembang di Mesir pada waktu itu, begitu juga situasi yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir melawan Israel pada tahun 1967. Pada saat itu Hanafi masih belajar di Perancis, di mana ia banyak menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu social, upaya tersebut ia lakukan demi melakukan rekonstruksi pemikiran Islam.

Untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer Selama berada di Perancis Hanafi mengadakan penelitian tentang metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul fikih (teori hukum Islam, *Islamic legal theory*) dan tentang fenomenologi sebagai metode. Penelitian itu sekaligus merupakan upayanya untuk meraih gelar doktor pada Universitas *Sorbonne* (Perancis), dan ia berhasil menulis disertasi yang berjudul *Essai sur la Methode d' Exegese* (Esai tentang Metode Penafsiran). Karya setebal 900 halaman itu memperoleh penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir pada tahun 1961. Dalam

karyanya itu jelas Hanafi berupaya menghadapkan ilmu ushul fikih pada mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl.²⁸

Pada tahap awal pemikirannya, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni, dalam arti bahwa belum begitu nampak spirit perlawanan dan pembebasan pada pemikirannya.. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*taharrur, liberation*). Hanafi "mensyaratkan" kebebasan agar Islam dapat dijadikan sebagai agama yang sanggup menegakkan keadilan, khususnya keadilan sosial. Sehingga ia berkesimpulan bahwa Islam harus berorientasi pada ideologi yang populistik demi terciptanya keadilan di mana kerangka pemikiran menjadi resep utamanya.

Pada periode 1970-an, Hanafi banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti *Al Katib*, *Al-Adab*, *Al-Fikr al-Mu'ashir*, dan *Mimbar Al-Islam*. Pemikiran Hanafi pada periode ini lebih bersifat populis, ia memberi perhatian utama dalam upaya mencari penyebab kekalahan umat Islam dalam perang melawan Israel tahun 1967. pada tahun 1976, tulisan-tulisan Hanafi yang dimuat di media massa kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku dengan judul *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir*. Buku tersebut memberikan penjelasan tentang pentingnya pembaruan pemikiran Islam dalam rangka menghidupkan kembali

²⁸ Ilham B. Seanong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 10.

khazanah klasik, analisis tentang tugas para pemikir muslim dalam menghadapi permasalahan umat, dan realitas dunia Arab saat itu.²⁹

Pada tahun 1977, kembali ia menerbitkan *Qadhaya Mu'ashirat fi al Fikr al-Gharib*. Dalam buku tersebut dijelaskan bagaimana para pemikir Barat memahami persoalan yang ada dalam masyarakat dan kemudian mengadakan pembaruan. Hanafi menyinggung para pemikir Barat diantaranya; Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamuno, Karl Jaspers, Karl Marx, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse.

Dalam kedua buku tersebut Hanafi ingin menunjukkan bagaimana posisi umat Islam yang lemah dan posisi Barat yang superior. Poin pentingnya adalah mencari sebab-sebab kekalahan umat Islam. Berkaitan dengan masalah inferioritas umat Islam, hanafi menekankan pada pemberdayaan umat, terutama dari segi pola pikirnya. Adapun masalah superioritas Barat, Hanafi menunjukkan bagaimana upaya untuk menekan superioritas tersebut. Berangkat dari kedua pendekatan inilah muncul dua pokok pemikirannya mengenai *Tradisi dan Pembaruan* dan *Oksidentalisme*.

Hanafi juga melakukan analisis mengenai penyebab pertentangan-pertentangan yang terjadi antar berbagai kelompok kepentingan di Mesir, upaya tersebut ia lakukan antara tahun 1971-1975. pada saat terjadi benturan-benturan kepentingan, terutama antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah. Di tengah kondisi yang seperti itulah Hanafi menyadari bahwa seorang ilmuwan harus mempunyai tanggungjawab politik terhadap bangsanya. Sebagai bentuk respon

²⁹ Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi & Reformasi* (Malang: Bayumedia Publishing, 2003), hlm. 13.

Hanafi terhadap kondisi tersebut ia kemudian menulis *Al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr* (1952-1981).³⁰

Di dalam karyanya tersebut Hanafi membicarakan hubungan antara agama dengan nasionalisme, mengenai gagasan tentang "Kiri Keagamaan", dan juga sebab-sebab munculnya radikalisme Islam. Di samping itu ia juga menjelaskan bagaimana tragedi politik yang ada di Mesir pada waktu itu, di mana terjadi pertentangan-pertentangan berbagai kekuatan yang ada. Sebenarnya karya Hanafi tersebut merupakan himpunan dari tulisan-tulisannya di berbagai artikel antara tahun 1967 sampai 1981 dan terbit pertama kali pada tahun 1987.

Karya-karya Hanafi yang lain pada periode ini adalah *Religion Dialogue and Revolution* dan *Dirasat al-Islamiyyah*. Dalam buku pertama bagian pertama Hanafi posisi hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan pada bagian kedua buku tersebut Hanafi membicarakan hubungan antara agama dan revolusi. Ia menawarkan fenomenologi sebagai sebuah metode dalam menyikapi realitas umat Islam dewasa ini.

Sementara itu, dalam bukunya *Dirasat Islamiyyah*, Hanafi menjelaskan secara historis bagaimana ilmu-ilmu klasik berkembang. Dalam buku ini Hanafi hendak melakukan "koreksi" terhadap ilmu-ilmu ke-Islam-an klasik seperti, ushul fiqh, filsafat dan ilmu-ilmu ushuluddin. Keinginannya untuk merombak tatanan tradisi klasik dapat dilihat dalam buku ini. Hanafi menulis buku tersebut sejak tahun 1978 kemudian terbit pada 1981.

³⁰Abad Badruzaman, *Kiri Islam Hassan Hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 49.

Pada periode selanjutnya, yaitu tahun 1980-an sampai dengan awal 1990-an, di mana pada waktu itu kondisi politik Mesir relatif lebih stabil di bandingkan masa sebelumnya, Hanafi menulis ide-ide pembaruannya dalam *Al-Turats wa al-Tajdid*. Karya tersebut terbit pada tahun 1980. dalam karyanya tersebut termuat ide-ide pembaruan sekaligus langkah-langkahnya. Pada dasawarsa ini pula, ia menulis *Al-Yasar Al-Islamiy* yang merupakan respon Hanafi dalam menghadapi hegemoni Barat saat ini.³¹

Berbeda dengan Kiri Islam yang belum mempunyai rincian tugas pembaruan, dalam buku *Min Al-Aqidah ila Al-Tsaurah*, memberikan rincian dan program pembaruannya. Buku tersebut ditulis Hanafi selama hampir sepuluh tahun. Dalam bukut ersebut dijelaskan secara terperinci mengenai pokok-pokok pembaruan yang ia tanamkan. Di samping itu juga memuat uraian tentang konstruksi pemikiran klasik, khususnya dalam bidan ilmu kalam. Buku tersebut terbit pada tahun 1988.

Sangat terlihat jelas dalam buku *Dari Akidah ke Revelusi* tersebut keinginan Hanafi untuk melakukan rekonstruksi ilmu kalam klasik. Sebagaimana biasanya Hanafi mengulas pemikiran yang hendak ia konstruksi ulang. Di paparkan bab demi bab. Hal itu dilakukannya karena keinginan untuk merekomendasikan sebuah teologi atau ilmu kalam yang antroposentris, populis, dan transformatif. Tentu saja ini adalah upaya menghadapkan pemikirannya terhadap ilmu kalam klasik yang dipandanginya masih terlalu teoritis, statis, dan elitis.

³¹ Ilham B. Seanong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 77.

Pada tahun 1993 terbitlah buku Hanafi yang berjudul *Religion, Ideology, and Development*. Buku tersebut merupakan makalah-makalah yang ia presentasikan di berbagai negara di antaranya, Amerika Serikat, Perancis, Belanda, Timur Tengah, Jepang, dan Indonesia. Kumpulan makalah tersebut beliau tulis pada tahun-tahun 1985-1987. Bukunya yang juga merupakan hasil dari kumpulan artikel adalah *Islam in the Modern World*, buku tersebut terdiri dari 2 jilid.³² Dalam buku yang terakhir tersebut, Hanafi lebih terfokus pada peletakan posisi agama dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga. Di samping itu, juga dibahas mengenai ilmu-ilmu sosial seperti teknologi dan ekonomi. Dan yang tidak terlupakan yaitu kajian agama dan filsafat.

Pada tahap selanjutnya, pemikiran Hanafi lebih universal dalam arti tidak berbicara pada tataran ideologi tertentu. Ia lebih memfokuskan pada kebutuhan hakiki umat Islam. Hanafi nampak ingin keluar dari wacana yang ketika itu hangat di Mesir, yaitu nasionalisme-pragmatis Anwar Sadat yang pernah menggeser pengaruh Nasser di tahun 1970-an.

Sebagai konsekuensi dari pengakuan akan kebutuhan menetapkan identitas ego di tengah krisis kontemporer, sekaligus sebagai upaya untuk menggali tradisi yang diwariskan oleh para pendahulu. Maka dari itu, Hanafi berpandangan bahwa tidak sepatutnya umat Islam hanya bertumpu pada epistemologi Barat, melainkan harus ada upaya untuk melakukan seleksi dan dialog yang konstruktif dengan Barat. Itulah yang menjadi alasan mengapa Oksidentalisme sebagai disiplin keilmuan baru harus muncul sebagai bagian dari upaya untuk mengimbangi

³² Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran, Mufiha (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 49.

Orientalisme. Dengan adanya Oksidentalisme, maka peradaban Barat dapat dipahami sebagaimana adanya sehingga dapat membendung upaya universalisasi yang tidak seharusnya. Dengan kata lain, upaya untuk menjaga jarak agar dapat menempatkan peradaban Barat sebagaimana mestinya. Tidak terjadi universalisasi peradaban sehingga melahirkan etika global. Karena selama masih ada hegemoni budaya maka selama itu juga tidak akan ada kebebasan untuk mengembangkan inovasi. Sebaliknya, apabila setiap kebudayaan mampu melakukan kreativitasnya maka terciptalah hubungan antar peradaban yang sejajar. Hal ini tentu saja memberi peluang bagi umat Islam untuk menentukan nasibnya dengan menetapkan kebijakan sesuai dengan apa yang dibutuhkan.³³

Pemikiran Hanafi tersebut didasarkan pada upaya untuk menegakkan martabat manusia melalui penegakan kedaulatan hukum. Penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, dan pembelaan terhadap rakyat jelata. Upaya tersebut dilakukan dengan menggunakan Islam sebagai wawasan yang progressif dan sesuai dengan kebutuhan umat yang dalam hal ini dipresentasikan dalam Oksidentalisme.

C. Tokoh-tokoh yang mempengaruhi Hassan Hanafi

Sebagai seorang pemikir besar, tentu Hassan Hanafi mempunyai pengalaman yang membuatnya memilih mengembangkan corak pemikiran tertentu yang ia anggap relevan dengan kehidupan umat saat ini. Pertemuannya dengan para filsuf sekaligus perkenalannya dengan berbagai pemikiran tokoh, telah mewarnai corak

³³ Edward Said, *Covering Islam* (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. 34.

pemikiran Hanafi, baik secara langsung maupun tidak langsung. Mengingat banyaknya tokoh yang menjadi inspirator bagi Hanafi, maka penulis hanya akan menguraikan dua orang tokoh. Yang pertama adalah Muhammad Abduh, dan yang kedua adalah Karl Marx.

1. Muhammad Abduh

Syekh Muhamad Abduh bernama lengkap Muhammad bin Abdullah bin Hasan Khairullah. Beliau dilahirkan di desa Mahallat Nashr di Kabupaten al-Buhairah, Mesir pada 1849 M/1265 H. keluarga Abduh tidaklah berasal dari golongan bangsawan, namun berasal dari kalangan petani pedesaan yang sederhana. Ayah Muhammad Abduh dikenal sebagai orang yang terhormat dan seuka memberi petolongan pada sesama.

Saudara-saudara Abduh ikut membantu orang tuanya dalam mengelola usaha pertanian. Berbeda dengan Abduh yang diperintahkan orang tuanya untuk menimba ilmu. Pilihan untuk menimba ilmu dan menjadi perantau kemungkinan karena orang tuanya menyayangi Abduh melebihi saudara-saudaranya yang lain. pada usia 16 tahun, Muhammad Abduh dinikahkan oleh orang tuanya. Abduh memulai pendidikannya dari Masjid al-Ahmadi Tanta untuk mempelajari tajwid Al-Qur'an. Beliau menetap di al-Ahmadi Tanta selama dua tahun.

Setelah dua tahun belajar di Tanta, Abduh kembali ke kampung halamannya dan berniat menjadi petani. Hal itu dikarenakan keraguannya pada dunia pendidikan. Namun karena paksaan dari ayahnya Abduh kemudian kembali ke Tanta. Paksaan ayahnya inilah yang mempertemukan Abduh dengan seseorang

yang kelak mempengaruhi hidupnya, yaitu Syekh Darwisy Khadr.³⁴ Berkat kesabaran Syekh Darwis, Abduh yang patah semangat dalam mendalami ilmu menjadi bergairah kembali. Dan kelak Abduh menjadi orang besar yang berpengaruh dalam dunia pemikiran dalam Islam.

Muhammad Abduh dianggap sebagai pembaru sejati. Kemunculannya menjadi banyak menjadi inspirasi bagi para generasi selanjutnya. Beliau banyak membaca buku-buku filsafat dan mempelajari berbagai perkembangan pemikiran. Abduh terkenal dengan kecenderungannya pada salah satu aliran pemikiran Islam klasik yaitu Mu'tazilah. Karena kecenderungannya inilah kemudian ia dituduh sebagai orang yang meninggalkan paham Asy'ari³⁵ dan bertaklid pada Mu'tazilah. Namun ketika ditanya beliau justru menjawab: "kalau saya telah meninggalkan taklid kepada Asy'ari, maka mengapa saya harus bertaklid pula kepada Mu'tazilah? Saya akan meninggalkan taklid kepada siapa pun juga dan hanya berpegang kepada dalil yang dikemukakan.

Ketika belajar di Universitas Al-Azhar, Muhammad Abduh bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani. Pertemuan kedua tokoh ini kemudian menjadi hubungan guru dan murid. Melalui al-Afghani lah Muhammad Abduh banyak belajar tentang filsafat, ilmu kalam, dan juga ilmu pasti. Pengaruh al-Afghani terhadap Abduh menjadi semakin nyata ketika Abduh kemudian menolak metode belajar yang diterapkan di Universitas Al-Azhar.

³⁴ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), hlm. 50.

³⁵ Susuyanto, "Melacak Pemikiran Asy'ariyah Dalam Pemikiran Muhammad Abduh" dalam www.susiyanti.wordpress.com, diakses tanggal 17 Desember 2008.

Bersama dengan Jamaluddin al Afghani, Muhammad Abduh menerbitkan *Urwatul Wutsqa*. Aktivitasnya tersebut dilakukan oleh keduanya ketika berada di Paris. Meskipun tidak bertahan lama namun majalah tersebut cukup mengguncangkan dunia Islam. Majalah tersebut hanya bertahan selama tujuh bulan. Karena merasa terancam atas keberadaan majalah tersebut, pemerintah Inggris kemudian membinasakan majalah tersebut dan melarangnya terbit.. Meskipun dilarang peredarannya, majalah tersebut tetap terbit meskipun secara sembunyi-sembunyi. Di Mesir dan India telah terjadi pengawasan atas peredaran majalah tersebut. Konon di Indonesia, majalah tersebut sampai melalui jalur pengiriman gelap yaitu pelabuhan kecil di pantai utara.³⁶

Jurnal tersebut telah menjadi bukti perlawanan umat Islam dan indikasi munculnya kesadaran umat Islam yang berantai dan terus-menerus hingga saat ini. Abduh adalah seorang ulama yang menjadi pembangkit perlawanan pada waktu itu. Hal ini beliau jalani bersama gurunya, Jamaluddin al-Afghani, seorang yang banyak dikagumi tidak hanya di dunia Islam namun juga Barat. Dalam mengurus jurnal *Urwatul Wutsqo* Afghani harus *bolak-balik* Paris-London untuk menjembatani diskusi dan pengiriman tulisan para ilmuwan Barat, terutama yang bermarkas di International Lord Salisbury, London.

Kekecewaan Abduh terhadap metode pengajaran yang ada di Al-Azhar, membuatnya kemudian banyak mempelajari berbagai bidang keilmuan, antara lain agama, social, politik, dan kebudayaan. Tidak hanya itu, Muhammad Abduh juga terlibat dalam aktifitas politik yang bereiko pada pengasingannya di Paris. Di

³⁶Azmi M. Haqqy, "Jamaluddin al-Afghani dan Kontribusinya pada Dunia Islam" dalam www.fospi.wordpress.com, diakses tanggal 17 Desember 2008.

tengah keterasingannya itulah Abduh menerbitkan majalah al-‘Urwah al Wutsqa. Ide gerakan ini membangkitkan semangat umat Islam untuk bangkit melawan hegemoni Barat.

Sekitar 1888, Abduh diizinkan oleh pemerintah Inggris untuk kembali ke Mesir. Tujuan dari izin pembebasan Abduh tersebut adalah untuk melakukan rekonsiliasi dan melaksanakan reformasi dengan jalan kooperasi damai. Muhammad Abduh juga pernah diangkat sebagai Mufti di Mesir, jabatan ini beliau pegang hingga akhir hayatnya. Selama masa hidupnya, Abduh mencurahkan kemampuannya untuk meneliti system hukum dan meningkatkan pendidikan bangsa Mesir. Beliau cenderung untuk meninggalkan dunia politik dan lebih konsentrasi di dunia pendidikan.³⁷

Menurut Muhammad Abduh, umat Islam harus mempelajari dan mementingkan ilmu pengetahuan melalui jalur pendidikan. Kemajuan Barat memang terlihat mempunyai pengaruh pada pemikiran Abduh. Abduh mengingatkan pentingnya pembukaan sekolah-sekolah modern untuk umat Islam. Begitu juga memasukkan ilmu-ilmu modern ke Universitas Al-Azhar. Dengan demikian, maka jurang pemisah antara ulama dan kaum intelektual dapat diminimalkan.³⁸

Setelah pulang dari pengasingan, Abduh ingin menjadikan pendidikan sebagai pusat perhatiannya, tetapi ia kemudian diangkat sebagai hakim. Karena Abduh telah berniat untuk menjadi pengajar, maka posisi hakim pun ia jadikan

³⁷ Elizabeth Sirriyeh, *Sufi dan Anti-Sufi*, terj. Ade Alimah (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 139.

³⁸ Mardjoko Idris, *Kebangkitan Intelektual di Mesir; Studi Biografi dan Pemikiran Thoha Husein* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 31.

sebagai alat untuk melakukan pendidikan terhadap rakyat. Satu contoh, Abduh pernah menghukum orang yang memberi sumpah palsu meskipun pada saat itu belum ada peraturan mengenai hal itu.

Karena obsesinya yang besar terhadap pendidikan, maka pada tahun 1905 ia mencetuskan ide pembentukan Universitas Mesir. Idenya tersebut mendapat respon yang positif dari pemerintah dan masyarakat Mesir. Universitas tersebut akhirnya berhasil berdiri meskipun setelah meninggalnya Muhammad Abduh. Saat masa puncak aktivitasnya membina umat, Pada tanggal 11 Juli 1905, Muhammad Abduh meninggal dunia di Kairo, Mesir. Yang menngisi kepergiannya bukan hanya umat Islam, tetapi ikut pula berduka di antaranya sekian banyak tokoh non-Muslim.

Semasa hidupnya, Muhammad Abduh menulis beberapa karyanya antara lain:

1. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (belum sempurna, kemudian dirampungkan oleh Rasyid Ridha).
2. *Khasyah 'Ala Syarh ad-Diwani li al-'Aqid adh-'Adhudhiyat*.
3. *Al-Islam wa an-Nashraniyat ma'a al-'Ilm wa al-Madaniyat*.³⁹

Muhammad Abduh diakui sebagai modernis sejati yang telah mengingatkan umat Islam atas keterbeloakangannya. Beliau telah menggerakkan dan sekaligus menjadi pslopor kebangkitan intelektual dunia Islam di tengah kemundurannya. Kebangkitan dan reformasi dipusatkan pada gerakan kebangkitan, kesadaran, dan pemahaman Islam secara komprehensif, serta penyembuhan agama dari berbagai problem yang muncul di tengah-tengah masyarakat modern. Yang menjadi cita-

³⁹ Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI-Press, 1987), hlm. 23.

cita Abduh adalah membebaskan umat dari taqid dengan berupaya memahami agama langsung dari sumbernya, yaitu al-Qur'an dan sunnah. Di samping itu juga Muhammad Abduh menginginkan “memperbaiki” kaidah bahasa Arab yang ia anggap terlalu gramatikal sehingga sulit dimengerti.

Upaya Muhammad Abduh sebenarnya lebih mengarah pada reformulasi Islam, menuju Islam yang lebih substantif dengan memisahkan antara yang esensial dan yang tidak, memahami aspek mana yang fundamental dalam Islam dan mana yang merupakan eksidental yang terjadi dalam sejarah tertentu. Abduh percaya bahwa al-Qur'an dan Hadits adalah landasan dasar Islam. Akan tetapi ada permasalahan-permasalahan yang tidak diterangkan secara eksplisit di dalamnya. Oleh karena itu pemikiran merupakan landasan utama untuk menyikapi hal-hal yang tidak tercantum dalam al-Qur'an dan Hadits.⁴⁰

Sebagai seorang tokoh besar Abduh telah meninggalkan pengaruh pada generasi selanjutnya. Pengaruh Abduh telah meunculkan dua arus pemikiran yang berbeda yang oleh sebagian kalangan disebut sebagai ekstrim kanan dan ekstrim kiri. Golongan ekstrim kanan direpresentasikan oleh Rasyid Ridha, Sayyid Qutb, dan Hassan al-Banna melalui Ikhwanul Muslimin. Sedangkan yang kedua yang disebut sebagai ekstrim kiri di antaranya; Hassan Hanafi, Ali Abdurraziq, Nasr Hamid Abu Zaid, al Kawakibi dan lain-lain.

⁴⁰ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (Bagian Ketiga)*, terj. Ghufroon A. Mas'adi (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), hlm. 111.

2. Karl Marx

Karl Heinrich Marx adalah seorang filsuf besar yang lahir di Jerman pada 5 Mei 1818. Ayahnya, Heinrich Marx, adalah seorang yang terpandang di kalangan masyarakat Jerman, sekalipun ia adalah seorang Yahudi. Pada usianya yang muda, Marx mengalami sendiri masa-masa perkembangan awal kapitalisme dimana sawah-sawah mulai digusur untuk pendirian pabrik-pabrik, dimana para petani miskin yang kehilangan tanahnya terpaksa melamar bekerja di pabrik-pabrik. Pengalamannya pada masa inilah yang kemudian mendorongnya untuk menganalisa proses perkembangan kapitalisme. Seolah ia terlahir sebagai seorang “utusan” yang akan memberi inspirasi bagi banyak pemikir, khususnya yang menolak kesewenangan kapitalisme.⁴¹

Ketika hendak memasuki dunia perkuliahan, Marx tertarik untuk belajar kesustraan dan filosofi, akan tetapi karena ayahnya meragukan kemandiriannya dalam memotivasi dirinya untuk meraih gelar sarjana, maka Marx dipaksa pindah ke *Friedrich-Wilhelms-Universität* di Berlin.. Pada saat itu, Marx menulis banyak puisi dan essay tentang kehidupan, menggunakan bahasa teologi yang diwarisi dari ayahnya seperti ‘The Deity’. Meskipun demikian, Marx juga merupakan filosof ateis dari young Hegelian.

Meskipun pada awalnya Marx dipaksa pindah universitas, namun hal ini tidak menghalanginya untuk mendapatkan gelar sarjananya pada tahun 1841 dengan tesis berjudul ‘*The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*’. Ia kemudian menyerahkan karyanya tersebut ke

⁴¹Fransisca Ria Susanti, “Menuding Marx, Membodohi Sejarah” dalam www.sinarharapan.com, diakses tanggal 16 Desember 2008.

Universitas Jena dengan alasan keamanan. Mengingat statusnya sebagai Hegelian Muda yang radikal.⁴²

Ketika menjadi mahasiswa di Berlin, Marx aktif dalam kelompok diskusi populer di kampusnya yang selalu menggunakan filsafat Hegel. Setelah lulus dari kuliahnya, Marx menjadi penulis di Koran *Reinische Zeitung* Moses Hess. Dengan kritik yang tajam yang ia tuangkan dalam tulisan-tulisannya, telah membuat kaisar Rusia marah dan meminta pemerintah Jerman membredel Koran tersebut.

Dalam tulisan-tulisannya, Marx menunjukkan kecaman terhadap kebijakan pemerintah Rusia, melakukan pembelaan terhadap kaum buruh dengan mengusulkan pembentukan serikat buruh.. Sebagai kritikus yang radikal, Marx tidak bisa tinggal diam melihat realitas yang timpang di sekelilingnya. Hal ini memaksanya untuk keluar dari profesi tersebut dan pindah ke Paris. Perpindahannya inilah yang mempertemukannya dengan Friedrich Engels yang kelak menjadi partnernya.⁴³

Dengan bermodalkan sedikit uang hasil pekerjaannya di dunia jurnalistik, Marx menghabiskan waktunya di London untuk melakukan penelitian dan menulis tentang ekonomi dan politik. Beruntung ia mempunyai teman dekat Engel, berkat dukungannya lah, baik secara moril maupun materil, Marx dapat melanjutkan analisa kritis tentang ekonomi dan politik. Bahkan buku Marx yang monumental (*Das Kapital*) juga tidak lepas dari bantuan Engel. Pasalnya, ketika

⁴² Yan Martha, "Karl Heinrich Marx" dalam www.yanmartha.com, diakses tanggal 16 desember 2008.

⁴³ Micheal H. Hart, *100 Tokoh Paling Berpengaruh Sepanjang Masa*, terj. Tim Penerbit (Batam: Karisma Publishing Group, 2005), hlm. 134.

Marx meninggal, kedua jilid sambungannya belum sepenuhnya rampung. Kedua jilid sambungannya itu disusun dan diterbitkan oleh Engels berpegang pada catatan-catatan dan naskah yang ditinggalkan Marx.⁴⁴

Persahabatan yang terjalin antara Marx dan Engel telah menghasilkan teori yang paling signifikan dalam sejarah sosialisme. Meskipun karya keduanya selalu terbuka untuk ditafsirkan. Marx meyakini bahwa hubungan antar manusia bermoduskan beberapa hal, diantaranya, ide, superstruktur, dan hukum. Misalnya dalam masyarakat feodal, kapitalistik, dan budak, ide-ide umum dan juga produksi selalu mempunyai ketiga unsur tadi.⁴⁵

Keakrabannya dengan Engel ibarat kekuatan dwitunggal. Kelahiran pamflet Manifesto Komunis juga tidak lepas dari duet keduanya. Dalam Manifesto tersebut ada pernyataan yang dijadikan propaganda untuk menyudutkan Marx, yaitu bahwa “agama itu candu”. Kata-kata tersebut seringkali direduksi maknanya sehingga memberi kesan bahwa Marx anti-agama. Sisi lain yang penting namun justru dilupakan adalah pemikiran Marx tentang posisi kaum proletariat, yaitu mereka yang menjadi anak tiri seiring dengan perkembangan industri. Marx juga berbicara tentang moralitas dan agama, yang dalam pandangannya merupakan kepentingan terselubung dari kaum borjuis.

Kritik Marx terhadap kemapanan agama pada saat itu merupakan ungkapan yang sangat berani pada saat itu. Ketika agama mengajarkan bahwa hukuman atas ketidakadilan adalah hak Tuhan, sementara manusia hanya diperbolehkan

⁴⁴ Micheal Newman, *Sosialisme Abad 21*, terj. Eko Prasetyo Dharmawan (Yogyakarta: Resist Book, 2006), hlm.29.

⁴⁵ Micheal Newman, *Sosialisme Abad 21*, terj. Eko Prasetyo Dharmawan (Yogyakarta: Resist Book, 2006), hlm. 30.

memberikan pengampunan terhadap sesama. Para agamawan “memberi petunjuk” menuju fatamorgana dalam keadaan di mana rakyat membutuhkan kekuatan untuk melakukan perlawanan.⁴⁶ Kritik Marx yang demikian itu menjadi inspirasi bagi banyak pemikir, termasuk Hassan Hanafi. Inilah alasan penulis mengapa memasukkan Karl Marx dalam kategori tokoh yang mempengaruhi Hanafi.

Pada tahun 1848 Karl Marx dan Friedrich Engels menerbitkan manifesto komunis yang mempunyai pengaruh besar pada gerakan-gerakan sosial yang menentang kapitalisme. Kritik Marx terhadap kemapanan ekonomi-politik telah melahirkan karya monumentalnya yaitu *Das Kapital*, yang di dalamnya berisi interpretasi ekonomi tentang sejarah. Dalam pemikirannya Marx, sejarah ditampilkan sebagai ruang pertentangan kelas. Sementara itu, alat-alat produksi, distribusi dan pertukaran barang dalam struktur ekonomi telah menjadi penyebab perubahan dalam masyarakat. Dari sini kemudian muncul tradisi baik dalam agama maupun politik yang dipicu oleh struktur ekonomi.⁴⁷

Sejarah mencatat bahwa Marx adalah filsuf sekaligus reformer sosial. Kehadirannya telah menghadirkan kesadaran baru dalam dunia pemikiran. Ketika revolusi industri terjadi dan mengakibatkan kondisi manusia terasing di dunianya sendiri, Marx yang merasa terusik dengan realitas keterasingan tersebut kemudian

⁴⁶ Louis Althusser, *Tentang Ideologi; Marxisme, Psikoanalisis, Cultural Studies*, terj. Olsy avainoli Arnof (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hlm. 59.

⁴⁷ Harold H. Titus (dkk.), *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 305.

melakukan upaya kritis untuk membongkar seluk-beluk kapitalisme pada zamannya.⁴⁸

Kapitalisme, dalam pandangan Karl Marx, selain menunculkan alienasi juga merupakan pemicu terbentuknya sebuah bangsa. Artinya bahwa pada awalnya kelas borjuis melakukan sentralisasi alat produksi, yang pada akhirnya hanya segelintir orang yang mempunyai kendali atasnya. Kaum kapitalis telah mengakhiri hubungan feodal, patriarkial, dan pedesaan. Ikatan-ikatan lama telah digantikan oleh ikatan baru, yaitu hubungan individualistik atas dasar kepemilikan modal. Kepentingan kaum kapitalis tersebut termanifestasi dalam bentuk hukum, batas geografis, pemerintahan dan system pajak, dari sinilah kemudian terbentuk suatu bangsa.⁴⁹

Marx telah meletakkan dasar teoritis bagi gerakan-gerakan sosialis dunia. Hal ini dapat dilihat dari munculnya gerakan-gerakan perlawanan yang anti kapitalisme di abad 20. berkat ide-idenya lah, berbagai gerakan sosialis mempunyai mempunyai akar yang kuat dengan keyakinan bahwa kapitalisme akan runtuh, digantikan oleh komunisme. Sejak pertumbuhannya komunisme merupakan bagian yang tak terpisahkan dari sejarah. Tidak ada yang mengetahui seberapa jauh komunisme akan berkembang dan sanggup menggantikan kapitalisme, yang jelas ia adalah ideology yang menjadi senjata, khususnya, bagi rakyat jelata korban keganasan kapitalisme.

⁴⁸ Kasiyanto Kasemin, *Mendamaikan Sejarah* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 30.

⁴⁹ Sardo, *Meruntuhkan Paham Sesat Kebangsaan; Pokok-Pokok Pikiran Lenin dan Stalin* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), hlm. 36-37.

Pengaruh Karl Marx justru terlihat signifikan setelah kematiannya. Sekitar seabad setelah ia meninggal, jumlah pengikut marxisme mendekati angka 1,3 milyar. Tentu ini merupakan bukti bahwa marxisme menempati posisi yang layak diperhitungkan dalam sejarah umat manusia. Jumlah yang besar tersebut tentu semakin meyakinkan para pengikut komunisme bahwa perjalanan sejarah, tidak bisa tidak, akan berada di bawah kendali ideology komunisme.⁵⁰

Sejalan dengan keyakinan Marx bahwa kapitalisme akan runtuh dan digantikan oleh komunisme. Ketika jumlah konglomerat semakin sedikit dan jumlah kaum tertindas semakin banyak, mereka yang mengalami perbudakan dan perenderitaan semakin sadar akan keadaannya. Ditambah dengan semakin banyaknya kaum buruh yang terlatih, bersatu dan terorganisir. Pada saat di mana daya muat kapitalisme tidak mampu menampung keluhan rakyat jelata, maka saat itu juga para penjarah akan dijarah.⁵¹

Ideologi komunisme seolah menjadi “symbol universal” yang menjelma dalam bentuk lembaga sebagai sebuah legitimasi. Dalam kaitannya dengan pelembagaan, maka negar Rusia dan Cina merupakan contoh bagaimana komunisme menjadi kekuatan yang nyata. Perebutan kekuasaan secara paksa, menurut Marx, yang terjadi di beberapa negara adalah pengamalan dari apa yang tertuang dalam manifesto Communist. Teori tentang perjuangan kelas adalah upaya untuk mengangkat martabat kaum proletar yang berada di bawah

⁵⁰ Comandante Simone, “Karl Marx” dalam www.bluefame.com, diakses tanggal 16 Desember 2008.

⁵¹ Robert Lekachman dan Borin van Loon, *Kapitalisme; Teori dan Sejarah perkembangan* terj. Siti Hidayah (Yogyakarta: Resist Book, 2008), hlm. 7.

cengkaman kaum borjuis yang di dalamnya kemerdekaan dan hak asasi menjadi barang yang mahal.⁵²

Sebagaimana hal umum yang dialami oleh para pemikir, Marx mewarisi berbagai pemikiran yang ada sebelumnya. Hal itu kemudian ia gunakan untuk membangun epistemology baru. Dari Perancis misalnya, ia menggali ajaran tentang revolusi. Dari Jerman ia terinspirasi oleh filsafatnya. Ada dua nama filosof yang mewarnai pemikiran Marx, yaitu Wilhelm Frederick Hegel dan Ludwig Andreas Feuerbach. Dari Hegel Marx membenarkan konsep dialektika, sementara dari Feurbach diambil corak pemikiran yang bersifat materialisme.⁵³

Marx, bersama sahabatnya Engels, memanfaatkan teori Evolusi Darwin, dan teori ekonomi dari Adam Smith dan David Ricardo dalam memberi dasar teorinya. Dengan menganalisa keadaan yang menjadi kemajuan masyarakat, maka sosialisme diracik oleh Marx menjadi sosialisme ilmiah. Di mana sebelumnya telah diwariskan oleh Thomas Moore, Saint Simon, Robert Owen, dan Fourier yang dianggap sebagai sosialisme utopis.⁵⁴

Karl Marx terkenal sebagai filosof materialis. Ia mempunyai keyakinan bahwa alam telah diatur berdasarkan gerakan materi. Dalam hal ini dikenal istilah materialisme historis dan materialisme dialektis. Materialisme histories merupakan pandangan ekonomi terhadap sejarah. Yang dimaksud dengan histories di sini adalah bahwa tingkat perkembangan ekonomi masyarakat yang

⁵² Andi Muawiyah Ramly, *Peta Pemikiran Karl Marx* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 169.

⁵³ Andi Muawiyah Ramly, *Peta Pemikiran Karl Marx* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 53.

⁵⁴ Arwan Maulana, "Materialisme Dialektis" dalam www.forum.wgaul.com, diakses tanggal 17 desember 2008.

dipandang secara hisoris. Sementara itu, materialisme diartikan Marx bahwa benda menempati posisi penting dalam sejarah.⁵⁵

Jalan pikiran Marx mengenai sejarah adalah

- a. Sikap eklektik yang ditujukan kepada dua corak pemikiran yang bertentangan, yaitu idealisme dan materialisme.
- b. Ide tidak mungkin bekerja dalam kevakuman. Karena itu, ide selalu bekerja dalam konteks sejarah tertentu. Ide harus berkaitan dengan realitas social.
- c. Ide dan kesadaran manusia dapat dikatakan membentuk dunia social dan materio manakala: *pertama*, tidak ada kesenjangan antara ide dan tindakan, meskipun Marx berkeyakinan bahwa ide bukanlah, melainkan materi lah yang menentukan bergerak dan tidaknya manusia. Tapi yang dimalsud ide di sini adalah ide yang berdasarkan pertimbangan realitas. *Kedua*, bahwa cirri-ciri material merupakan bagian dari masyarakat dan periode sejarah tertentu.⁵⁶

Berbeda dengan materialisme histories, konsep tentang materialisme dialektis Marx berangkat dari dialektika roh-nya Hegel. Dalam dialektika roh, Hegel menempatkan ide sebagai pemeran utama terhadap suatu perubahan atau gerakan. Di sinilah kemudian Marx menolak konsepsi Hegel. Mark menyatakan bahwa ide bukanlah penyebab yang murni bagi sebuah gerakan/tindakan manusia, melainkan materi lah yang membuat manusia bergerak. Dengan kata lain, dialektika terjadi di

⁵⁵ Isaiah Berlin, *Biografi Karl Marx*, terj. Eri Setiawati dan Silvester G. Syukur (Yogyakarta: Jejak, 2000), hlm. 135.

⁵⁶ Munandar Soelaeman, *Ilmu Sosial Dasar* (Bandung: Refika Aditama, 2005), hlm. 27.

dunia materi bukan di dunia ide. Disebut materialisme karena *matter*, bendalah yang dianggap pokok, asal di alam raya ini.

Pemikiran Marx yang cenderung mengarah pada materialisme dapat dilihat dari pandangannya mengenai masyarakat. Marx berusaha menjauhi pendekatan yang bercorak metafisik. Ia menyatakan bahwa yang terpenting dari manusia adalah kerja, karena pekerjaan itulah yang akan membentuk wawasan terhadap dunia sekitar. Bagi Marx, masyarakat tidak terdiri dari individu-individu, melainkan dibentuk berdasarkan kelas social. Pola hubungan yang sama terhadap alat produksi, tidak ada penghisapan sesama, dari sinilah kemudian setiap orang mempunyai pandangan yang khas terhadap lingkungannya dan diri mereka sendiri. Dengan kata lain tidak terkendali oleh kaum minoritas yang bermodal.⁵⁷

Karl Marx melihat masyarakat sebagai suatu lapisan yang syarat dengan kontradiksi dan selalu berproses secara dialektis. Gerakan masyarakat didasarkan pada kontradiksi tersebut. Revolusi social adalah salah satu contoh dialektika yang ada di masyarakat sebagai upaya menuju sintesis. Dunia mempunyai karakter yang tidak bisa dihindari, yaitu perubahan. Karena Marx yakin bahwa benda adalah penggerak, maka ia pun membaca bahwa perubahan masyarakat didasarkan atas keadaan ekonomi.

Adapun sistem produksi dalam masyarakat berjumlah sebanyak lima sistem. Dalam pemetaannya, Marx menempatkan komunisme primitif pada urutan pertama. Dalam sistem tersebut kepemilikan bersifat kolektif dan tidak ada penghisapan satu sama lain. Yang kedua adalah sistem perbudakan yang

⁵⁷ Umaruddin Masdar (dkk), *Mengasah Naluri Publik Memahami Nalar Politik* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 47.

bercirikan adanya hak milik pribadi. Kemudian yang ketiga adalah feodalisme. Keempat, muncul kaum kapitalis yang melakukan penciptaan dan pembagian kerja sekaligus menguasai alat-alat produksi. Dan yang terakhir sejalan dengan ramalan Marx yaitu komunisme murni. Di mana akan tercipta masyarakat tanpa kelas. Keadan tersebut meniscayakan kemerdekaan, persamaan, perdamaian dan rezeki yang melimpah karena tidak ada lagi lembaga atau negara yang berfungsi sebagai pencipta kelas.⁵⁸

D. Corak Pemikiran Hanafi

Hassan Hanafi memang pemikir yang cukup kontroversial. Posisinya memang unik dibanding para pemikir lain. Di satu sisi ia adalah liberalis karena metode-metode yang ia gunakan dalam pemikirannya tidak lepas dari hasil studinya di Perancis. Namun di sisi lain, ia mengatakan bahwa “aku bagian dari fundamentalisme Islam”. Hal ini disebabkan karena Hanafi ingin keluar dari tarik ulur sekulerisme dan fundamentalisme.

Dalam bukunya yang *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat* Hanafi telah menguraikan berbagai macam metode penafsiran dalam tradisi klasik, ia melakukan penguraian kemudian menjelaskan sisi kelebihan sekaligus kelebihan yang ada dalam tiap-tiap metode tersebut. Di antara metode-metode yang ia sebutkan adalah Metode Linguistic, Metode Historis, Metode Fiqh, Metode Sufistik, Metode Filosofis, Metode Dogmatis, Metode Saintifik, Metode Reformis dan Metode Sosial.

⁵⁸ Harold H. Titus (dkk.), *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 307.

Pola pikirnya yang cenderung eklektik, ini tidak terlepas dari pengalamannya selama duduk dibangku sekolah atas. Ia pernah kecewa dengan pola pikir yang terkotak-kotak antara satu organisasi dengan organisasi lain. Ia pernah masuk dalam organisasi Ikhwanul Muslimin namun disarankan untuk bergabung dengan. Dari pengalaman seperti itulah Hanafi menyimpulkan bahwa masih lemahnya perstuan umat.

Bagi Hanafi, arus pemikiran yang ada mewarnai dunia umat Islam sekarang telah menemui berbagai kegagalan. Fundamentalisme misalnya, lebih banyak melakukan memistifikasi agama dari pada tawaran komprehensif mengenai system social, ekonomi maupun politik. Ia menyebut gerakan Wahabi sebagai contohnya, di mana gerakan tersebut dijadikan *topeng* oleh rezim Saudi untuk menumpuk kekayaan. Begitu juga dengan liberalisme yang cenderung memberi keleluasaan pada kaum pemilik modal untuk berekspansi. Sementara marxisme tidak mempunyai akar yang cukup kuat di masyarakat.⁵⁹

Hanafi lebih yakin bahwa penafsiran bukanlah sesuatu tanpa tendensi. Tidak mungkin seorang melakukan penafsiran tanpa ada latar belakang. Setiap penafsiran pasti berangkat dari sebuah kepentingan. Inilah yang membedakan Hanafi dengan para pemikir Muslim yang tergolong liberal seperti Fazur Rahman, Nasr Hamid atau Muhammad Arkoun. Mereka masih percaya bahwa ada penafsiran yang independen yang membiarkan Al-Qur'an berbicara atas namanya sendiri.

⁵⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 82.

Hanafi mengklasifikasi tafsir ke dalam tiga bentuk berdasarkan kelas yang ada di masyarakat, yakni tafsir masyarakat golongan atas, menengah dan bawah. Pada masyarakat atas, teks-teks agama dijadikan sebagai senjata untuk melindungi kepentingannya, misalnya “Kami mengangkat sebagian dari mereka di atas sebagian yang lain”. dengan penafsiran yang berujung pada kesimpulan bahwa menumpuk kekayaan pribadi itu sah-sah saja. Kemudian kelas menengah, dalam melanggengkan status quo maka menyerukan ayat “taatlah kepada Allah, taatlah kepada Rasul dan pemimpin kalian”. Berbeda dengan kelas bawah, kelas yang tertindas. Tafsir mereka berdasarkan pada penonjolan hak-hak mayoritas namun dituduh sebagai pemberontak undang-undang, komunis, ateis, kafir dan sebagainya.⁶⁰

Letak perbedaan Hassan Hanafi dengan pemikir lainnya ialah bahwa ia mempunyai semangat kebangkitan yang menjadikan tradisi sebagai kekuatan, sekaligus mengadopsi Barat sebagai landasan epistemologi. Menolak barat secara *membabi buta* berarti mengabaikan salah satu fase penting dalam sejarah. Begitu juga sebaliknya, meninggalkan tradisi tanpa berusaha menggali spirit yang ada di dalamnya adalah sikap yang tidak percaya diri.

Pergulatan pemikiran Hanafi sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari pertemuannya dengan para pemikir besar Perancis, seperti Jean Gitton, Paul Ricouer, dan juga Edmund Husserl. Pada saat di Perancis ia sangat akrab dengan filsafat poststrukturalisme, eksistensialisme dan fenomenologi. Dengan pengalaman

⁶⁰ Hassan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, terj. Yudian Wahyudi (Yogyakarta: Nawasea, 2007), hlm. 70.

inlah maka dalam diri Hanafi terpadu dua tradisi pemikiran yaitu Barat dan Timur (Islam).⁶¹

Pemikiran Hassan Hanafi juga dilandasi oleh penafsiran secara hermeneutic, metode tersebut diterapkan pada masalah keagamaan (tradisi dan keilmuan Islam lama) dengan tujuan menghidupkan pemahaman keagamaan tersebut untuk membangun kesadaran kolektif umat Islam akan tradisinya sendiri. Pemikiran Hanafi memang rasional, karena baginya teks adalah barang yang hidup, begitu juga dengan tradisi. Dengan demikian umat Islam mampu berdiri tegak dihadapan peradaban Barat.

Di setiap negara-negara muslim seolah terdapat semacam “fenomena umum” bahwa masing-masing negara menghadapi modernitas dan pembangunan.. masalah tersebut juga dihadapi oleh para pemikir muslim kontemporer. Di antara mereka adalah, terutama, yang hendak mencari landasannya dalam al-Qur’an. Masalah tersebut merupakan sesuatu yang wajar, mengingat teks yang dihadapi adalah berasal dari 14 abad yang lalu. Akan tetapi upaya pencarian landasan dalam al-Qur’an tersebut bukan tanpa ‘hambatan’, karena ada berbagai dugaan negatif terhadapnya, misalnya, paksaan terhadap masuknya pemikiran asing terhadap al-Qur’an itu sendiri.⁶²

Merupakan sesuatu yang umum terjadi bahwa dalam dunia pemikiran akan dijumpai dua arus yang berbeda, tidak terkecuali dengan apa yang dialami oleh para pemikir muslim kontemporer yang secara metodologis dapat kita temukan perbedaannya. Pertama, mereka yang titik berangkatnya lebih besar pada

⁶¹ Listiyono santoso (dkk.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2003), hlm. 269.

⁶² M. Idris A. Shomad, “Al-Qur’an sebagai wahyu Ilahi”, *Al-Insan*, III, Januari 2005, hlm. 78.

penjelasan makna-makna teks secara "objektif" baru kemudian beralih kepada realitas. Kemudian yang kedua berusaha berangkat dari realitas-realitas kontempore kemudian mencari landasan yang mungkin terdapat dalam al-Qur'an. Tipologi yang pertama dapat kita temukan pada sosok seperti Fazlur Rahman, Abu Zayd dan Muhammad Arkoun. Sementara kategori kedua terwakili oleh Farid Essack, Asghar Ali Engineer, dan Amina Wadud.

Fazlur Rahman beranggapan bahwa tugas penafsir adalah memperoleh ideal moral dari teks-teks Al-Qur'an dengan mempertimbangkan situasi objektif ketika teks tersebut diturunkan. Lebih ekstrim lagi, hermeneut seperti Mohammed Arkoun telah menyediakan sebuah skema komprehensif tentang syarat-syarat teoretis dalam penafsiran untuk sampai pada "kemungkinan suatu pembacaan yang idealnya bertepatan dengan maksud-maksud pemaknaan yang asli dari Al-Qur'an pada tahap wacana, dan bukan pada tahap teks". Josef Bleicher mempunyai istilah tersendiri untuk menyebut dua tipologi pemikiran sebagaimana dijelaskan dalam paragraf sebelumnya, bahwa kedua tipologi tersebut merepresentasikan pandangan hermeneutika Al-Qur'an yang bersifat teoretik (metodis) dan yang bercorak filosofis. Hermeneutika Al-Qur'an yang bersifat metodis lebih banyak memprioritaskan diri pada masalah-masalah teoretik di seputar penafsiran Al-Qur'an, yakni pada "bagaimana" menafsirkan teks Al-Qur'an secara benar dan sedapat mungkin memperoleh makna tafsiran yang benar pula.⁶³

⁶³ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), hlm. 25.

Abu Zayd mengusulkan bahwa hermeneutika harus mampu menemukan makna objektif makna objektif. Dengan memperhatikan makna internal teks sekaligus melihat bagaimana situasi yang melingkupi ketika teks tersebut lahir. Setelah melewati proses tersebut, baru kemudian dicari jawaban untuk realitas kekinian. Jadi, Abu Zayd hendak membedakan antara makna objektif dan interpretasi baru. Bagi Fazlur rahman, Arkoun maupun Abu Zayd, objektivitas makna adalah keniscayaan.

Berbeda dari corak penafsiran metodelis, corak filosofis lebih berangkat dari realitas. Dengan kata lain, ada tesis bahwa agama harus menjadi jawaban atas realitas, dan jawaban tersebut tidak diperoleh dari makna objektif dalam teks. Artinya bahwa makna objektif sebagaimana yang diinginkan oleh pengarangnya adalah mustahil, karena hal itu hanya bisa diandaikan dalam teori tidak dalam praktek. sebagaimana umumnya keyakinan bahwa seorang pemikir adalah anak zaman. Demikianlah corak penafsiran yang diwakili oleh Farid Esack, Asghar Aali Engineer, dan Amina Wadud.

Jika dibandingkan dengan kedua tipologi tersebut, maka posisi Hanafi tergolong unik. Artinya, di satu sisi ia pernah mengandaikan kemungkinan adanya suatu metode yang objektif-universal. Dalam hal ini, ia mengandaikan seorang interpreter yang “memulai pekerjaannya dengan tabula rasa, tidak boleh ada yang lain, selain analisa linguistiknya,” sebuah pendirian yang mirip dengan analisa struktur internal menurut Abū Zayd. Tipe seperti ini sama seperti apa yang diyakini oleh seorang hermeneut yang bernama Schleiermacher.

Dalam diri Hanafi memang ada kecenderungan sikap yang eklektik. Hal ini dapat dilihat dari penyikapannya terhadap kedua corak penafsiran tersebut (metodis dan filosofis) hermeneutika menerima baik asumsi teoretik hermeneutika Al-Qur'an yang bercorak filosofis, maupun yang sifatnya metodis. Bahkan dalam kadar yang relatif minim, hermeneutika pembebasan dari Hanafi mencirikan pula kecenderungan metodologis dari hermeneutika kritis, varian lain dari mazhab pemikiran dalam hermeneutika.

Di satu pihak hanafi menginginkan suatu metode yang universal dalam pemahaman Islam, keyakinan seperti ini pernah menghinggapi pemikiran Hanafi. Meskipun pada akhirnya ia lebih percaya pada tipologi yang filosofis. Tidak mengherankan apabila hermeneutika Hanafi mengandung unsur pembebasan. Dalam tulisan-tulisannya yang mutakhir, Hanafi memang menganggap "tidak ada hermeneutika yang absolut, dan universal. Akan tetapi hermeneutika adalah cermin bagi kesadaran penafsir. Maka dari itu ia selalu bersifat praksis dan menjadi bagian dari perubahan sosial. Hal ini harus diakui, karena jika tidak seseorang akan terjebak pada klaim objektif yang ternyata hanya menjadi "topeng" untuk menutupi subjektivitasnya.

Dari segi sikapnya terhadap hermeneutika tersebut, memang ada indikasi bahwa ada pengaruh marxian dalam diri Hanafi. Pada titik ini, kecurigaan terhadap tendensi kekuasaan selalu dimunculkan. Ini adalah bukti pergeseran keyakinan Hanafi, dari corak pemikiran yang teoritis menuju pemikiran yang kritis. Hal tersebut semakin jelas pada gagasannya mengenai Kiri Islam.

Dengan menggunakan pendekatan seperti itulah Hanafi meracik *Ushūl al-Fiqh* dalam kerangka hermeneutika pembebasan. Bagi Hanafi, kegiatan penafsiran dan pembentukan hukum, keduanya mempunyai keterkaitan yang erat. Karena setiap penafsiran hendaknya membuktikan kesiapan seseorang dalam menghadapi dinamika kehidupan.⁶⁴ Adapun pembentukan hukum adalah aspek aksiologis dari upaya menuju keadaan ideal yang tergambar pada penafsiran. Dalam konteks inilah *ushūl al-fiqh* akan lebih kompatibel dengan kepentingan hermeneutika pembebasan Hanafi yang berbicara tentang kebutuhan dan kepentingan kaum Muslim dalam menghadapi berbagai persoalan kontemporer. Hanafi hendak melakukan analisa terhadap permasalahan yang ada pada *ushūl al-fiqh*.

Hanafi memang hendak menguraikan makna-makna yang ada dalam kajian *ushūl al-fiqh*. Dengan uraian tersebut diharapkan agar disiplin yang satu ini mempunyai kepekaan terhadap realitas sosial. Adapun tema-tema yang ia konstruksi adalah, seperti *asbāb an-nuzūl*, *an-nāsikh wa al-mansūkh*, dan *mashlahah*. *Asbāb an-nuzūl*. Dengan uraiannya mengenai permasalahan tersebut maka akan nampak bagaimana watak *Ushūl al-Fiqh* yang dinamis.

Hanafi memberi penjelasan tentang masalah tersebut, misalnya tentang *an-nāsikh wa al-mansūkh* mengasumsikan gradualisme dalam penetapan aturan hukum, eksistensi wahyu dalam waktu, perubahannya menurut kesanggupan manusia, dan keselarasannya dengan perkembangan kedewasaan individu dan masyarakat dalam sejarah. Sementara itu *asbāb an-nuzūl* dimaksudkan oleh Hanafi untuk menunjukkan prioritas kenyataan sosial. Adapun konsep masalah

⁶⁴ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terj. Saefullah Ma'sum (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), hlm. 425.

berangkat dari tuntutan yang ada dalam kehidupan manusia. Ini menunjukkan bahwa wahyu merupakan bagian dari kehidupan manusia. Tidak kaku dan statis, melainkan bersifat revolusioner dan menjadi penggerak masyarakat menuju perubahan.⁶⁵

Dengan demikian, Islam tetap mempunyai posisi yang "sentral" dalam sejarah, tidak terasing di tengah hiruk-rikunya dunia. Tidak kehilangan peranan dalam dunia yang kacau lantaran ketidakmampuan pengikutnya untuk melakukan eksplorasi makna yang terkandung di dalamnya. Jika setiap zaman melahirkan produk, yang salah satunya adalah konsepsi teologi maupun hubungan manusia dengan alam sekitarnya, maka sangat lazim apabila ada sebuah upaya untuk menghasilkan sebuah terobosan yang sejalan dengan prinsip Islam tanpa mengingkari gerak laju sejarah.

⁶⁵ Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, ter. Tim FORSTUDIA (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 12.

BAB III

ISU-ISU ANTROPOSENTRIS DALAM PEMIKIRAN ISLAM KONTEMPORER

A. Islam dan Pluralisme

Dunia pemikiran Islam kontemporer memang syarat dengan warna dan corak yang berbeda-beda. Ada yang berhaluan fundamental, ada juga yang liberal. Ada yang berpendirian bahwa negara dan agama harus disatukan tetapi juga ada yang sebaliknya. Itulah dinamika pemikiran Islam kontemporer. Banyak isu-isu yang berkembang dalam alam pemikiran Islam kontemporer, salah satunya ialah Islam dan Pluralisme.

Secara teologis kata Islam dapat dilacak dari kata *al-Islam* yang berarti “sikap pasrah kepada Tuhan” atau “perdamaian”. Dari pengertian inilah universalitas Islam dapat kita temukan. Dalam batasan pengertian ini pula dapat dikatakan bahwa semua agama adalah “Islam” karena memang itulah yang diajarkan. Posisi yang sejajar antara satu umat dengan umat lain dapat bersumber Islam dalam pengertian ini.⁶⁶

Pembahasan mengenai hal tersebut akan membawa kita pada pembahasan seputar Islam dan Pluralisme. Sebagaimana dalam tradisi pemikiran Islam klasik bahwa tema-tema yang diangkat pun tidak lepas dari kontaknya para pemikir dengan dunia luar, dalam hal ini Yunani. Demikian juga dengan satu tema ini (Islam dan Pluralisme).

⁶⁶ Ruslani, “Cak Nur, Islam dan Pluralisme”, dalam Sukandi A.K. (ed) *Prof. Dr. Nurcholish Madjid; Jejak Pemikiran dari Pembaharu sampai Guru Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 394.

Pemikiran pluralisme agama muncul pada masa yang disebut Pencerahan (*Enlightment*) Eropa, tepatnya pada abad ke-18 Masehi. Berawal dari Konsili Vatikan II pada permulaan tahun 60-an abad ke 20 yang mendeklarasikan doktrin “keselamatan umum”, tidak hanya bagi Kristen. Ernst Troeltsch (1865-1923), seorang Kristen Liberal, mengatakan bahwa setiap agama selalu mengandung elemen kebenaran dan tidak ada agama yang memiliki kebenaran mutlak.⁶⁷

Isu mengenai pluralisme agama memang sempat menjadi tema yang marak dibicarakan. Isu ini dipandang layak olah sebagian kalangan, apalagi dalam munculnya kekerasan atas nama agama. Akan tetapi, banyak juga kalangan yang skeptis terhadap wacana ini. Mereka menilai bahwa pluralisme agama adalah penyamaan semua agama. Sesuatu yang tidak mungkin diyakini.

Alasan mengapa pluralisme ‘patut’ mendapat perhatian karena realitas yang memang berbicara tentang hal itu. Sejak zaman nabi sekali pun, perbedaan pemahaman agama sudah ada, dan nabi sendiri mengakui hal itu. Setelah nabi Muhammad wafat, terjadi perselisihan mengenai siapa yang akan menjadi khalifah umat Islam. Ketika Ali bin Abi Thalib menjadi khalifah munculah pertentangan dan aliran-aliran baru seperti Khawarij dan Murji’ah misalnya.⁶⁸

Islam memang menghargai kenyataan plural yang ada. Dasar pengakuan itu terdiri dua hal: *pertama*, karena pluralisme secara intristik merupakan ajakan untuk menggunakan akal manusia bahwa perbedaan adalah sesuatu yang tak bisa dihindari. Menjadi seorang muslim adalah urusan pilihan rasional dan cara respon

⁶⁷ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), hlm. 18.

⁶⁸ Khoirudin Nasution, *Pengantar Studi Islam* (Yogyakarta: ACAdemia, 2004), hlm. 187.

individu. Penekanannya di sini bukan hanya karena nilai etika itu rasional dan ilmiah, namun karena layak dan dapat dimengerti oleh semua manusia. Dalam al-Qur'an pun juga dijelaskan bahwa tidak ada pemaksaan dalam beragama, karena beragama merupakan pilihan dan kebebasan individu. *Kedua*, penerimaan sosial atas nilai Islam sebagai sebuah pemahaman oleh individu dan masyarakat yang berbeda-beda.⁶⁹

Sejarah membuktikan bagaimana Islam melakukan harmonisasi sosial pada di Madinah. Di mana umat yang berbeda keyakinan dapat hidup berdampingan dan saling mengharagai. Sehingga kebebasan dalam menjalankan keyakinan masing-masing dapat terwujud. Semua pemeluk agama sama-sama menjunjung tinggi nilai-nilai luhur yang tertuang dalam Piagam Madinah. Piagam tersebut didasarkan atas prinsip-prinsip saling membantu dalam menghadapi musuh bersama, bertetangga yang baik, membela mereka yang teraniaya, dan juga saling menasehati dan menghormati kebebasan beragama.

Keragaman agama merupakan merupakan fitrah Allah yang diberikan kepada manusia. Sebagaimana yang dijelaskan di dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah; 256, disebutkan bahwa *tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang salah*. Ayat tersebut menjelaskan bahwa kebebasan beragama mendapat jaminan dari Islam. Dalam sejarah sufisme Islam, dapat kita temukan beberapa tokoh yang mempunyai pendapat yang serupa dengan isu pluralisme agama ini. di antaranya

⁶⁹ M. Yudhie Haryono, *Melawan Dengan Teks* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), hlm. 20.

adalah al-Hallaj, Rumi, Ibnu Arabi dan lain-lain. mereka adalah para pengusung paham Wahdatul Adyan.⁷⁰

Al-Hallaj mengatakan bahwa agama ibarat air yang mengalir melalui berbagai sungai namun bermuara pada satu tujuan. Hal senada juga diungkapkan oleh Jalal al-Din al-Rumi dalam syairnya, ia mengatakan bahwa ia adalah seorang muslim, tapi aku juga seorang nasrani, penganut brahmanisme dan zaratustranisme. Sementara itu Ibnu Arabi mempunyai istilah agama cinta. Dengan demikian terlihat bagaimana benih-benih pluralisme telah ada pada pemikiran para tokoh sufi dalam sejarah tradisi Islam.

Pluralisme sebagai bentuk pengakuan bahwa perbedaan merupakan fitrah adalah sesuatu yang wajar dan lazim. Akan tetapi penyamaan bahwa semua agama benar barangkali mempunyai implikasi yang tidak rasional. Yang menjadi polemik dalam isu pliralisme adalah manakala membenaran pada semua agama tidak berlanjut pada perpindahan seseorang kepada agama lain. Misalnya saat ini beragama Islam, hari berikutnya beralih ke agama Kristen dan begitu selanjutnya. Pertanyaan ini mungkin akan mendapat dua jawaban, *pertama*, untuk apa berpindah agama kalau semua sama. Justru kalau pindah agama maka berarti ada keyakinan bahwa salah satu agama benar melebihi yang lain. dengan begitu menginkari pernyataan bahwa semua agama sama. *Kedua*, jawaban yang mengatakan bahwa ketika memasuki salah satu agama maka harus konsisten, akan tetapi hal ini bukan berarti ada anggapan bahwa ada salah satu agama yang paling benar. Ibarat memilih pasangan hidup, sebelum menjadi pasangan maka ada

⁷⁰Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 195.

kebebasan memilih. Akan tetapi setelah memilih salah satu maka harus konsisten. Kedua argument itulah yang barangkali mewarnai isu pluralisme agama saat ini.

B. Pembaruan Islam

Ketika dunia Islam berada pada masa keemasannya-sekitar abad VII sampai XII- dunia Barat masih berada pada era kegelapan. Maka tidak mengherankan apabila orang-orang Eropa mengadakan perjalanan ke dunia Islam-terutama Andalusia dan Silsilia-guna menimba ilmu sebagai bukti akan kesadaran mereka akan ketertinggalan.⁷¹

Kondisi Umat Islam yang terbelakang tersebut nampaknya telah memicu munculnya teologi yang identik dengan spirit pembebasan. Kesadaran akan keterbelakangan dalam segala bidang seolah menyadarkan para pemikir muslim untuk merumuskan ide-ide cemerlang agar dapat keluar dari kondisi yang terbelakang.

Pemikiran yang stagnan dianggap oleh sebagian kalangan sebagai penghambat kemajuan umat Islam. Atas dasar keyakinan inilah mereka kemudian tergerak untuk melakukan “liberalisasi” Islam melalui pemikiran. Tampak terjadi pergeseran corak pemikiran, dari teosentrisme ke antroposentrisme. Liberalisasi Islam sebenarnya identik dengan pembaruan. Sebuah upaya rekonstruksi pemahaman Islam untuk menjawab tantang zaman.

Tema pembaruan Islam sebenarnya berasal dari dua kata, yakni ‘pembaruan’ dan ‘Islam’. Kata pembaruan mempunyai konotasi penyegaran, perombakan, dan

⁷¹ Mardjoko Idris, *Kebangkitan Intelektualisme di Mesir; Studi Biografi dan Pemikiran Thoha Husein* (Yogyakarta, Teras, 2008), hlm. 1.

istilah sejenis yang mempunyai kesamaan arti. Sedangkan term Islam di sini berarti tata ajaran yang telah berabad-abad mengalami pasang surut. Sehingga yang dimaksud Islam dalam tema “pembaruan” bukanlah Islam dalam arti sebenarnya, tetapi Islam dari segi pola pikir atau paradigma masyarakat terhadap Islam itu sendiri.⁷²

Menurut Muhammad Abduh, ajaran-ajaran Al-Qur'an dan Hadits mengenai ibadah lebih terperinci dan jelas. Akan tetapi berbeda dengan hal-hal yang berhubungan dengan masalah kemanusiaan hanya merupakan prinsip umum yang tidak dijelaskan secara tegas dan terperinci. Muhammad Abduh berpendapat bahwa semua itu dapat disesuaikan dengan tuntutan zaman.⁷³ Dengan pendirian seperti inilah pintu ijtihad menjadi sesuatu yang niscahaya di zaman modern seperti saat ini.

Mempertimbangan situasi-situasi social adalah ‘keharusan’ dalam melakukan ijtihad. Karena pada dasarnya realitas tidaklah statis. Dengan demikian hukum tidak hanya dipahami sebagai prinsip-prinsip moral yang ada dalam Al-Qur'an melainkan juga sebagai jawaban atas perubahan situasi.⁷⁴ Dalam rangka menjawab tantangan situasi kontemporer tersebut Fazlur Rahman mempunyai konsep gerak ganda. Di dalam konsep tersebut dijelaskan bahwa *gerak pertama* adalah upaya memahami konteks mikro dan makro pada saat Al-Qur'an diturunkan. Hasil pemahaman ini akan membangun makna asli yang dikandung

⁷² Mu'arif, *Muslim Liberal* (Yogyakarta, Tajidu Press, 2005), hlm. 80.

⁷³ Harun Nasution, *Pembaruan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: PT Bulan Bintang, 2003), hlm 54.

⁷⁴ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Islam menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 25.

oleh wahyu di tengah konteks sosial-moral era kenabian. Sementara *gerak kedua* berusaha menerapkan nilai-nilai *makna asli* tersebut dalam era kontemporer.⁷⁵

Dari Maroko kita mengenal Muhammad al-Jabiri, ia adalah salah seorang pemikir Islam kontemporer yang kreatif, kritis dan sekaligus profokatif yang dilahirkan pada tahun 1936. Jabiri terkenal dengan analisisnya mengenai epistemology Bayani, Irfani dan Burhani. Menurut Jabiri, Bayani adalah metode pemikiran Arab yang khas yang menekankan pada teks. Metode ini menjustifikasi teks melalui akal. Memahami teks sebagai barang jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran. Kemudian yang kedua adalah epistemology Irfani merupakan kelanjutan dari Bayani, pengetahuan Irfani tidak diperoleh berdasarkan teks, akan tetapi berdasarkan *kasyf*, yaitu tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Secara metodologi, pengetahuan ini diperoleh melalui tiga tahapan yaitu, persiapan, penerimaan, dan pengungkapan baik secara lisan maupun tulisan. Kemudian yang terakhir adalah epistemology Burhani, dalam Burhani pengetahuan tidak lagi didasarkan pada teks atau intuisi sebagaimana Irfani, namun menyandarkan diri pada kekuatan rasio.⁷⁶

C. Islam dan Teologi Pembebasan

Keimanan merupakan sesuatu yang esensial dalam setiap agama. Sedangkan dalam Islam sendiri, keimanan tersebut termanifestasi dalam ajaran tauhid. Di satu

⁷⁵ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Riyanto (ed.), *Menuju Ijtihad Kontemporer* (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, 2003), hlm. 142.

⁷⁶ Zulkarnain, "Pemikiran Islam Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri tentang Turats dan Hubungan Arab dan Barat" dalam www.litagama.com, diakses tanggal 28 April 2007.

sisi, tauhid berarti penghambaan kepada Yang Esa. Dan di sisi lain ia berarti penolakan eksistensi selain Yang Esa. Doktrin tersebut berujung pada persamaan, keadilan, dan kesatuan bagi seluruh manusia.⁷⁷

Membahas tentang persamaan, dan keadilan memang tiada habisnya. Apalagi di tengah kondisi kemanusiaan yang terancam, atau penindasan dan penghisapan manusia atas manusia. Tentu hal ini menjadi isu yang serius. Maka tidak mengherankan mengapa wacana mengenai Teologi Pembebasan kemudian menjadi salah satu alternative dalam menyikapi permasalahan tersebut.

Isu yang satu ini memang syarat dengan ideologi. Upaya pembelaan terhadap kaum yang tertindas menjadi dasar mengapa isu tersebut dimunculkan. Teologi perlawanan atau yang identik dengan “teologi kiri”. Pada dasarnya ilmu tidaklah netral karena syarat dengan keberpihakan terhadap sesuatu. Begitu juga dengan isu- mengenai teologi pembebasan. Berdasarkan kenyataan sejarah bahwa Muhammad s.a.w. adalah seorang pembebas dan berpihak kepada yang lemah, maka sangat relevan untuk mengangkat isu teologi pembebasan di tengah kekuasaan yang tiranik.

Teologi bukanlah hal yang muncul pada saat masa nabi Awal perkembangannya dimulai saat akhir kekalifahan shabat empat, dimana usman bin affan mengangkat sebahagian besar pengawainya dari kaumnya sendiri. Ini melahirkan akumulasi hak milik hanya pada sebagian pegawai usman saja, tanah banyak dimiliki oleh kaumnya. Saat terjadinya penaklukan yang sangat luas begitu banyak mendatangkan kekayaan di Madinah, sehingga mendesak usman

⁷⁷ Vhumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 51.

untuk memberi tempat kepada orang kaya baru. Dengan terbentuknya kelas baru dalam masyarakat madinah ketegangan semakin memuncak antara sikaya dengan si miskin.⁷⁸

Ini melahirkan konflik berdarah yang berkepanjangan hingga terbunuhnya Usman dan digantikan oleh Ali, perkembangan aliran teologi semakin kentara, dengan munculnya kelompok syi'ah yang memboikotnya yang idkenal dengan kaum khawarij. Pada saat pemerintahan dipegang oleh Muawwiyah, kelompok ini dan kelompok zindiyah yang pendiri adalah bermazhab mu'tazilah, yaitu washil bin Atha' menentang begitu keras kebijakan pemerintahan Muawiyah yang terus mengumpulkan milik pribadi.⁷⁹

Muhmmad s.a.w. membangun masyarakat dengan konsep tauhid, yaitu menciptakan keadilan dan kebajikan. Nabi Muhammad memang sangat peduli dengan kaum tertindas yang berada dalam suatu system yang kapitalistik.⁸⁰ Nabi Muhammad ialah orang yang sederhana, berasal dari golonganQuraaisy namun tidak tergolong mewah. Dengan kesederhanaannya itulah Muhammad berangkat menuju pembebasan umat dari penindasan. Ia adalah bagian dari warga bangsa, sehingga tidak elitis dan eksklusif.⁸¹

⁷⁸ Dudung Abdurrahman (dkk.), *Sejarah Perdaban Islam dari Klasik hingga Modern* (Yogyakarta: Lesfi, 2002), hlm. 55.

⁷⁹ W. Montgomery Watt, *Studi Islam Klasik; Wacana Kritik Sejarah*, terj. Sukoyo (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 9.

⁸⁰ Munir Che Anam, *Muhammad & Karl Marx; Tentang Masyarakat Tanpa Kelas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 241.

⁸¹ Maslahul Falah, *Islam ala Soekarno; Jejak Langkah Pemikiran Islam Liberal Indonesia* (Yogyakarta: Keasi Wacana, 2003), hlm. 62.

Sebagai sebuah gerakan modern, teologi pembebasan pada mulanya berkembang dan menjadi fenomena di negara-negara Amerika Latin. Gerakan tersebut mendapat perhatian besar tidak hanya di Vatikan namun juga di Pentagon. Gerakan teologi pembebasan ini melibatkan sector-sektor penting gereja seperti para pengamal tarekat-tarekat, ordo-ordo keagamaan, Pemuda Perguruan Tinggi Katolik dan Pemuda Buruh Kristen.⁸² Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah mengapa teologi pembebasan muncul dan berkembang di Gereja Amerika Latin pada tahap sejarah tertentu, yakni pada awal 1960-an?

Dalam menjelaskan persoalan tersebut, seorang analis fungsionalis, Thomas C. Bruneau, mengatakan bahwa yang menjadi penyebab munculnya teologi pembebasan adalah karena Gereja Amerika Latin pada saat itu hendak memperkuat pengaruhnya karena merasa “terancam” oleh pesaing agama lain serta gerakan-gerakan sayap kiri. Sadar akan ancaman tersebut, kemudian para pemimpin Gereja merasa perlu untuk merebut simpati rakyat atau lapisan menengah ke bawah. Apa yang menjadi tonggak pancang pertamanya, pada analisis terakhir adalah kepentingan-kepentingan kelembagaan Gereja itu sendiri.

Tesis tersebut dianggap lemah oleh Micheal Lowy. Ia menepis argumen Thomas C. Bruneau bahwa ujung dari gerakan tersebut ialah memperkuat elitisme Gereja. Micheal Lowly justru mengatakan bahwa gerakan Teologi Pembebasan justru muncul dari para petugas awam Gereja, kelompok-kelompok kerukunan tetangga, kalangan mahasiswa muda, serta serikat-serikat buruh perkotaan maupun pedesaan. Dengan alasan inilah Micheal Lowy mengatakan bahwa yang

⁸² Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hassan hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 12.

gerakan Teologi Pembebasan tidak bermuara pada elitisme Gereja sebagaimana yang dikemukakan oleh analisis fungsionalis. Artinya bahwa proses radikalisasi gereja lebih “membumi” karena dibentuk berdasarkan kehendak lapisan masyarakat bawah.

Selain kelompok-kelompok yang disebutkan tadi, masih banyak kelompok lain seperti; Pemuda Perguruan Tinggi Katolik Gerakan-gerakan Katolik awam, Pemuda Buruh Katolik, Aksi Katolik, gerakan-gerakan pendidikan masyarakat akar-rumput (Brazilia), federasi Petani Kristen di El Savador, dan kelompok-kelompok masyarakat basis. Menurut Micheal Lowy, justru kelompok-kelompok tersebut terlibat secara aktif dalam proses radikalisasi Gereja Katolik.⁸³

Teologi ini (pembebasan) tidak menghendaki *status quo* yang melindungi orang kaya berhadapan dengan golongan miskin. Dengan demikian teologi ini bersifat anti kemapanan. Teologi pembebasan memainkan peranannya dalam membela kaum tertindas dan membekali mereka dengan senjata ideologis.⁸⁴ Secara normatif, pembebasan manusia dari kemiskinan, kebodohan, ancaman ketrtindasan, serta perlakuan tidak adil adalah merupakan pokok pewahyuan ajaran Islam. Tanpa melihat latar belakang manusia tersebut, Islam berkepentingan untuk membebaskan mereka dari penderitaan hidup.⁸⁵

⁸³ Micheal Lowy, *Teologi Pembebasan*, terj. Roem Topatimaang (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 42.

⁸⁴ Asghar Ali Enginer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Agung Prihantoro (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), hlm. 2.

⁸⁵ Abdul Munir Mulkan, *Teologi Kiri; Landasan Gerakan Membela Kum Mustadl'afin*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), hlm. 1.

Dalam pandangan Asghar Ali Engineer, agama harus berdiri sepihak dengan revolusi, perubahan dan kemajuan. Dengan kata lain “haram” hukumnya menempatkan agama sebagai pelindung *status quo* yang melakukan penindasan. Agama yang bercorak metafisik mesti disingkirkan karena akan menghipnotis masyarakat.⁸⁶ Bagi Ali Syari’ati, Islam sebagai suatu madzhab sosiologi ilmiah harus difungsikan sebagai kekuatan revolusioner untuk membebaskan rakyat tertindas, baik secara structural maupun politik. Perubahan tidak didasarkan pada sesuatu yang kebetulan. Masyarakat mempunyai organisme dan norma. Manusia mempunyai kebebasan untuk bertindak sehingga camputangannya dibutuhkan untuk mencapai perubahan.⁸⁷

Kalau agama adalah sebuah proses, dan penurunannya pun tidak secara tiba-tiba, maka berbicara wahyu berarti berbicara sejarah. Di dalam sejarah itu ada pengalaman-pengalaman kemanusiaan yang kompleks. Agama hadir dalam keadaan di mana manusia membutuhkan kehadirannya. Artinya bahwa berbicara Islam berarti berbicara kemanusiaan, pun demikian halnya dengan pembahasan mengenai teologi pembebasan.

Dalam pandangan Asghar Ali Engineer, teologi pembebasan harus mendorong sikap kritis terhadap sesuatu yang telah mapan, sekaligus berusaha melihat kemungkinan-kemungkinan diciptakannya sesuatu yang baru. Teologi yang berkembang selama abad pertengahan tidak mampu melayani kebutuhan masyarakat

⁸⁶ Listiyono santoso (dkk.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2003), hlm. 303.

⁸⁷ Eko Supriyandi, *Sosialisme Islam; Pemikiran Ali Syari’ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 138.

yang sangat kompleks. Teologi hanya bermanfaat manakala ia mampu mengambil tempat dalam sejarah dalam kehidupan yang nyata.⁸⁸

Menurut Muhammad Syahrur, Islam sejak diutusnya Nabi Muhammad sebagai rasul hingga kini tidak mengalami krisis peribadatan. Jama'ah haji tidak pernah surut, jumlah masjid kian bertambah, orang yang menjalankan puasa juga banyak. Tetapi tidak demikian dengan kehidupan umat Islam yang banyak dipengaruhi oleh situasi tirani. Baik itu yang termanifestasi dalam fenomena menyerahkan diri kepada Barat dengan konsep inferior, tirani berupa monopoli pemikiran maupun tirani social yang menempatkan satu golongan lebih tinggi dari pada golongan lain.⁸⁹

Teologi pembebasan mengambil beberapa hal positif dari teologi-teologi sebelumnya sekaligus melebihi batasan-batasan dari paradigma sebelumnya. Adapun kelebihan dari teologi ini adalah; memprioritaskan hal-hal yang praksis dari pada yang teoritis, mengambil tempat di tengah kaum yang tertindas, sebagai alat perjuangan dalam wilayah social dan politik, dan melakukan pembebasan melalui teologi sekaligus berlaku bagi semua manusia.⁹⁰

Dalam teologi pembebasan, tidak ada ruangan untuk hermeneutika, hal ini disebabkan karena penempatan yang mutlak terhadap realitas. Tidak ada "kata" ambigu dalam realitas. Bahwa kemiskinan, keterbelakangan, maupun penindasan

⁸⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus salim & Imam Baihaqy (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 113

⁸⁹ Sarbini, *Islam di Tepian Revolusi; Ideologi Pemikiran dan Gerakan* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), hlm, 167.

⁹⁰ Hassan Hanafi, *Bongkar Tafsir; Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Hidayatul Firdaus (Yogyakarta: CV. Arruz Book Gallery, 2003), hlm. 123.

adalah hal yang kasat mata. Penangguhan hermeneutika disebabkan oleh tuntutan untuk merubah status quo, hal itu hanya dimungkinkan apabila ada pengakuan subjek akan kenyataan kemiskinan, penindasan maupun keterbelakangan itu sendiri. Sementara itu, agama-agama dan teologi-teologi adalah alat sederhana untuk perbaikan umat manusia, sehingga teologi pembebasan tidak memiliki kepentingan atas agama-agama, tetapi hanya memiliki kepentingan atas manusia.. Apapun masalahnya orthopraksis lebih baik dari pada orthidoksi.

BAB IV

ANTROPOSENTRISME DALAM PEMIKIRAN HASSAN HANAFI

A. Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme

Dalam sejarah tradisi pemikiran Islam (Ilmu Kalam) kita akan banyak menjumpai hal-hal yang bersifat metafisik. Tema-tema yang berkaitan tentang sifat-sifat Tuhan, kebebasan berkehendak, dosa besar dan lain sebagainya, telah mewarnai perjalanan sejarah panjang umat Islam. Semua pembahasan tersebut tidak dilepaskan dari problem umat pada zaman ersebut. Ketika zaman berganti dan permasalahan pun berubah, maka merupakan sesuatu yang masuk akal jika dikotomo keilmuan harus selaras dengan apa yang terjadi di alam swejarah yang nyata. Asumsi inilah yang membuat Hanafi tergerak untuk melakukan rekonstruksi.

Bagi Hanafi, rekonstruksi teologi tidak harus membawa seseorang atau masyarakat untuk menghilangkann tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teoligi pada dasarnya dimaksudkan untuk menghadapi ajaran Islam pada ancaman-ancaman baru yang ada pada era kontemporer. Dalam rangka memenuhi tuntutan tersebut, maka tradisi klasik digalis sedemikian rupa untuk kemudian dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang.. Teologi harus mampu berdialektika dialektika dengan kondisi yang nyata, tidak hanya berputar-putar pada masalah yang sudah usang. Dengan demikian teologi mampu merespon kepentingan masyarakat.

Rekonstruksi teologi dari teosentrisme ke antroposentrisme bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi. Memenuhi kebutuhan akan kemerdekaan,

kemajuan. Kesamaan social, penyauan kembali identitas dan mobilisasi massa. Teologi seperti ini berpusat pada manusia, di mana manusia dengan berbagai permasalahannya menjadi pertimbangan yang diutamakan dalam perumusan teologi tersebut. Jadi teologi tidak lagi bercorak teosentris namun bercorak antroposentris.

Yang menjadi salah satu alasan mengapa harus ada pergeseran peradaban menuju antroposentrisme adalah tidak adanya diskursus mengenai sejarah dalam keilmuan Islam klasik. Al- farabi misalnya, dalam kitabnya *ihsa al-ulum* telah mengklasifikasikan ilmu menjadi lima, yaitu; ilmu bahasa, ilmu logika, ilmu matematika, ilmu social dan ilmu fiqh. Sedangkan ilmu sehjarah lahir secara bersamaan dengan ilmu tauhid, ushul fiqh, dan social. Sehingga tidak ada independensi yang dimiliki oleh ilmu sejarah.

Sementara itu, Ibnu Sina dalam kitab *Aqşam al Hikmah al-Aqliyyah*, juga tidak memberikan posisi yang independen pada ilmu sejarah. Pada diri Al Farabi, Hanafi menunjukkan bahwa ketiadaan diskursus tentang sejarah terletak pada konstruksinya mengenai masyarakat ideal. Sementara pada Ibnu Sina Hanafi menunjukkan ketiadaan diskursus tentang sejarah pada diskripsi Ibnu Sina mengenai “apa yang terjadi” dalam etika, politik, dan ekonomi.⁹¹

Hanafi mengkritik cara pandang yang cenderung menemopatkan agama pada wilayah Tuhan semata. Dalam pandangan tersebut coraknya masih bersifat teosentris. Paradigma berpikir dan penghayatan seperti itu meniscayakan bahwa

⁹¹ Hassan Hanafi, *Islamologi 3, Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKis, 2004), hlm. 132.

segala sesuatu yang dilakukan adalah untuk Tuhan semata, sekaligus mengesampingkan nilai-nilai kemanusiaan. Pengabdian kepada Tuhan yang ritualistik lebih diutamakan dan dikumandangkan. Padahal, Tuhan tidak berkepentingan atas ibadah manusia, karena manusia lah yang sebenarnya membutuhkan ibadah tersebut.

Yang paling membahayakan dari tipologi pemahaman tersebut adalah kecenderungan pada “romantisme agama”, dalam keadaan seperti ini manusia lupa bahwa agama tidak hanya urusan akhirat semata. Apabila hal itu terjadi, maka kemungkinan besar akan melenyapkan potensi manusia sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Sadar akan kenyataan ini, maka Hanafi menawarkan teologi yang antroposentris, sebuah konstruksi teologi yang memiliki kepekaan terhadap nilai-nilai kemanusiaan.⁹²

Mengingat permasalahan kehidupan selalu menuntut adanya lompatan sejarah demi perubahan, maka rumusan teologi seharusnya menjadi alat yang akan mengantarkan pada perubahan tersebut. Menggeser peradaban teosentris kepada antroposentris menjadi keharusan dalam menjawab tuntutan zaman. Dalam tradisi teosentrisme, setiap doktrin selalu bermuara pada Tuhan meskipun ada tendensi kepentingan kekuasaan di dalamnya. Dengan kata lain, teosentrisme pun sebenarnya adalah bagian dari upaya yang dilakukan para pendahulu untuk menjawab kebutuhan mereka.

Ketika bumi terampas dan kemanusiaan telah dikorbankan demi sebuah ambisi adidaya, maka mengangkat harkat martabat manusia yang tertindas adalah

⁹² Chumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2000), hlm. 138.

kewajiban. Salah satu upaya yang dilakukan Hassan Hanafi adalah menjadikan teologi sebagai senjata perlawanan. Pada hakikatnya bukan Tuhan yang membutuhkan teologi, melainkan manusia lah yang membutuhkannya karena wahyu diturunkan untuknya. Hal senada juga pernah diungkapkan Abdurrahman Wahid bahwa Tuhan tidak perlu dibela.

Tradisi ternyata telah banyak dicemari oleh hegemoni feodalisme dan menjadi kekuatan kekuasaan yang berkedok agama. Sehingga perlu direvitalisasi menjadi kekuatan yang membebaskan. Tradisi. Menurutny, bukanlah sekedar barang mati yang telah ditinggalkan orang-orang terdahulu. Tradisi adalah warisan yang mempunyai kekayaan dan mengakar di masyarakat. Maka dari itu ia harus direvitalisasi agar menjadi kekuatan rakyat dalam menghadapi gelombang mitos pembaratan maupun masalah internal yang ada pada umat Islam sendiri.⁹³

Hal yang senada juga diungkapkan oleh Al-Jabiri, yaitu bahwa tradisi adalah barang hidup yang selalu menyertai kekinian kita. Tradisi adalah elemen-elemen budaya, kesadaran berfikir, serta potensi yang hidup, dan masih terpendam dalam tanggung jawab generasi sesudahnya. Dia adalah sebagai dasar argumentatif, dan sebagai pembentuk “pandangan dunia” serta membimbing perilaku bagi setiap generasi mendatang.

Yang menjadi titik tolak Hassan Hanafi adalah realitas dunia Islam saat ini. Menurutny merupakan keharusan untuk mengakhiri semua hal yang menghambat perkembangan dalam dunia Islam saat ini. Tradisi sebenarnya hanya

⁹³ M. Yudhie Haryono, *Melawan Dengan Teks* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), hlm. 27.

mempunyai nilai manakala ia menjadi teori aksi bagi masyarakat sekaligus merekonstruksi hubungan manusia dengan Tuhan.

Revolusi kemanusiaan lebih didahulukan dari pada membangun aspek yang lain. ini merupakan syarat bagi terwujudnya kehidupan yang lebih manusiawi. Teologi antroposentris yang dicanangkan oleh Hassan Hanafi sebenarnya dimaksudkan untuk melakukan interpretasi terhadap tradisi keilmuan Islam dan kemudian dijadikan sebagai ideology yang membela hak-hak kaum tertindas.⁹⁴

Dalam gagasan teologi yang konstruktif seperti yang ditawarkan Hanafi, maka ajaran tauhid tidak hanya dipahami sebagai ajaran tentang ke-Esa-an Tuhan, melainkan juga sebagai “kesatuan pribadi manusia” yang jauh dari perilaku dualistic(munafik) dan perilaku oportunistik. Dengan demikian, tawaran teologi yang konstruktif ini meniscayakan suatu pandangan yang rasional dan revolusioner. Antara pikiran, perasaan, dan perkataan tidaklah bertentangan.

Ajaran Tauhid bukan hanya seputar penolakan terhadap kemusyrikan yang berbentuk berhala atau kepercayaan-kepercayaan yang mengingkari ke-Esa-an Tuhan, melainkan Tauhid juga bermakna bersatunya umat manusia yang bernaung di bawah kedilan. Karena hanya dengan keadilan lah maka nilai-nilai Ketuhanan dapat terealisasi. Mustahil terdapat keadilan ketika masyarakat dunia terbelah menjadi penindas dan yang ditindas, yang miskin dan kaya, perbedaan antara negara maju dan negara berkembang, terjadi eksploitasi oleh yang kuat terhadap yang lemah. Dengan menyimak pemikiran Hanafi tentang tradisi tersebut, maka akan nampak jelas bagaimana ia melakukan rekonstruksi terhadap ilmu ke-Islam-

⁹⁴ Happy Susanto, “Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer” dalam www.geocities.com, diakses tanggal 6 november 2008.

an klasik. Pembalikan struktur epistemologi tersebut tentu saja atas dasar bahwa bangunan keilmuan klasik tidak lagi memadai untuk menjawab tantangan saat ini. Namun bukan berarti menionggalkan tradisi sama sekali.

Yang diinginkan oleh Hanafi adalah pengalihan perhatian dalam bangunan epistemology. Di mana pada awalnya perhatian tersebut dipusatkan pada pembahasan mengenai Tuhan, pembahasan tentang langit, atau melayani penguasa. Dengan melakukan rekonstruksi maka diharapkan pusat perhatian keilmuan ditujukan untuk membangun manusia, membela rakyat, memperhatikan bumi, dan menuju revolusi. Ibaratnya, jika dalam mukaddimah kalam konvensional selalu dimulai dengan ucapan Bismillah, maka Hanafi memulainya dengan ucapan Bismil Ummah.⁹⁵

Dengan kata-kata yang “bertenaga”, Hanafi melakukan pembalikan paradigma klasik. Jika Tuhan dalam tradisi klasik selalu menjadi pembukaan kalam, maka Hanafi hendak memulai pembukaan kalam dengan mengatasmakan kemanusiaan, bumi yang terampas, atas nama kemerdekaan, atas nama mereka yang terampas, atas nama kebangkitan umat, atas nama kemajuan dan atas nama seluruh kaum Muslimin yang tertindas.

Apa yang diupayakan Hanafi tersebut sangatlah patut dijadikan pertimbangan bagi siapa saja, khususnya yang memiliki kepedulian terhadap nasib umat sekaligus stagnasi pemikiran dalam Islam dalam menyikapi keterbelakangan. Salah satu alasan mengapa para ahli kalam klasik membela eksistensi Tuhan adalah karena pada saat itu persoalan Ketuhanan merupakan sesuatu yang sering

⁹⁵ Hassan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail (dkk.) (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 14.

mendapatkan serangan. Dengan demikian, unsur “serangan” merupakan alasan mengapa para ahli kalam klasik melakukan pembelaan terhadap masalah Ketuhanan. Jika memang demikian, maka tepat apabila melakukan pembelaan terhadap eksistensi kemanusiaan dengan teologi sebagai dasar acuan, dan “mengganti” Tuhan dengan manusia. Mengingat masalah kemanusiaan mengalami krisis di era kontemporer.

Agar pembahasan mengenai teosentrisme ini tidak ahistoris, maka perlu dijelaskan bagaimana corak pemikiran kalam klasik yang masih teosentris yang hendak diarahkan menuju keberpihakan kepada umat oleh Hassan Hanafi. Sekaligus untuk menunjukkan bahwa munculnya teologi klasik tersebut juga sebagai respon atas permasalahan yang dihadapi pada masanya. Hanafi sendiri mengakui bahwa dirinya lebih dekat dengan Mu'tazilah yang terkenal dengan rasionalitasnya.

Pada abad IV SM. Aleksander Yang Agung melakukan perluasan kekuasaan dengan membawa kaum militer dan juga kaum sipil untuk ditempatkan di wilayah yang akan ditaklukkan. Di samping itu ia juga menanamkan budaya Yunani di daerah-daerah yang dimasukinya. Dengan demikian maka filsafat pun menjadi tersebar. Muncullah pusat-pusat peradaban Yunani seperti di Iskandariah di Mesir, Antakia di Suria, Selopsia serta Jundisyapur di Irak dan Baktra di Iran.⁹⁶

Ketika daerah-daerah tersebut jatuh di bawah kekuasaan Islam muncul kebencian dari sebagian penduduk terhadap Islam. Meskipun demikian tidak ada paksaan bagi masyarakat untuk memeluk Islam. Golongan yang tidak senang

⁹⁶ Vhumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), hlm. 21.

dengan Islam kemudian melakukan penyerangan terhadap doktrin-doktrin Islam melalui argument filosofis. Serangan tersebut memancing sebagian umat Islam untuk menangkisnya dengan argument filosofis pula. Untuk itulah mereka mempelajari filsafat dan sekaligus justifikasi dengan menggunakan Al-Qur'an dan sunnah nabi yang menempatkan akal di posisi yang tinggi.

Kelompok tersebut kita kenal sebagai Mu'tazilah, yang telah menjadi pelopor "rasionalisme" dalam Islam. Berkaitan dengan posisi akal, kaum Mu'tazilah percaya bahwa

1. Akal adalah kekuatan manusia, akal yang kuat sebagai indikasi bahwa manusia itu kuat, yaitu manusia dewasa. Manusia dewasa ini tentu berbeda dengan anak kecil. Karena manusia dewasa mempunyai kemampuan berfikir secara mendalam. Mu'tazilah menganut paham Qodariah, yang menekankan bahwa manusia mempunyai kebebasan baik dalam berfikir maupun berbuat.
2. Pemikiran mereka menekankan pada konsep Tuhan Yang Maha Adil. Konsep Keadilan Tuhan inilah yang kemudian membawa pada keyakinan adanya hukum alam yang disebut sunnatullah. Dengan sunnatullah itu maka alam berjalan menurut peraturan tertentu. Dan peraturan itu perlu dicari untuk kemaslahatan manusia.
3. Menempatkan akal pada kedudukan yang tinggi. Mereka tidak mau tunduk secara harfiah dari teks wahyu yang tidak sejalan dengan rasionalitas. Dengan kata lain mereka menekankan pentingnya makna yang. Mereka dikenal banyak memakai ta'wil dalam memahami wahyu.

Teologi Mu'tazilah inilah yang telah membawa perkembangan peradaban Islam pada abad VIII dan XIII M. dengan keyakinan akan tingginya kedudukan akal kaum Mu'tazilah menjadi inspirator bagi kemajuan baik dalam filsafat maupun sains.

Filosof besar pertama al-Kindi, (796- 873 M) dengan tegas mengatakan bahwa antara falsafat dan agama tak ada pertentangan. Al-Kindi mengartikan filsafat sebagai pembahasan mengenai yang benar. Begitu juga dengan agama yang menjelaskan. Maka dari itu tidak ada pertentangan antara keduanya. Dalam pandangan al-Kindi filsafat yang termulia adalah filsafat ketuhanan atau teologi. Mempelajarinya bukan hanya diperbolehkan akan tetapi diwajibkan.⁹⁷

Al-Kindi mempunyai konsep yang ia sebut sebagai "al-Haqq al-Awwal. Konsep ini bermaksud memurnikan ke-Esan-an Tuhan dari arti yang banyak. Tuhan dari arti banyak. Kebenaran adalah sesuainya apa yang ada di dalam akal dengan apa yang ada diluarnya, yaitu sesuainya konsep dalam akal dengan benda bersangkutan yang berada di luar akal. Adapun benda-benda di luar akal merupakan sesuatu yang bersifat particular. Bagi filsafat, yang terpenting bukanlah sesuatu di luar hakikat akan tetapi hakikat itu sendiri.⁹⁸

Usaha pemurnian tauhid juga dilakukan oleh al-Farabi yang terkenal dengan filsafat emanasinya. Emanasi berarti pancaran. Pemikiran al-Farabi tersebut menjelaskan bagaimana proses terjadinya penciptaan. Tuhan berpikir tentang dirinya dan pemikiran Tuhan tersebut merupakan daya atau energi.. dari

⁹⁷ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 2003), hml. 97.

⁹⁸ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm.109.

pemikiran Tuhan itulah muncul sesuatu. Al-farabi menyebutnya sebagai Akal. Jika Tuhan berpikir tentang diri-Nya maka muncul Akal I. Dari yang satu itu muncul yang banyak, hingga akal sepluh. Objek pemikiran Tuhan adalah dirinya sendiri. Dan dari pemikiran tersebut muncul Akal II dan menghasilkan langit pertama. Akal II juga mempunyai objek pemikiran yaitu Tuhan dan dirinya sendiri (Akal II). Pemikiran oleh Akal II mengenai Tuhan menghasilkan Akal III dan menghasilkan Alam Bintang.⁹⁹

Demikianlah cara al-Farabi “membela” eksistensi Tuhan dengan melakukan pemurnian tauhid melalui argument filosofis-metafisis. Aroma pemurnian tauhid atau pun penyelarasan antara agama dan filsafat merupakan warna dari tradisi keilmuan Islam klasik. Hal tersebut merupakan warisan yang patut dibanggakan. akan tetapi, mengingat permasalahan yang dihadapi umat kini berubah, maka corak keilmuan yang masih teosentris tersebut perlu dirubah orientasinya. Dari pembelaan terhadap eksistensi Tuhan menjadi pembelaan terhadap eksistensi manusia. Demikianlah Hanafi bertutur.

Perubahan orientasi ilmu dari teosentrisme menuju antroposentrisme adalah upaya penyesuaian wacana keilmuan dengan perubahan yang terjadi dalam kehidupan nyata. sebab, wacana keagamaan bukanlah wacana yang statis dan muncul dalam ruang hampa, ia merupakan respon dari realitas zaman. Pembahasan mengenai “iman-kufur, hidayah-sesat” perlu dipertanyakan ulang. Kecuali apabila dilakukan *redefinisi* terhadapnya. Dalam istilah filsafat klasik dikenal misalnya *causa prima*, akal murni, akal kreatif yang merupakan istilah

⁹⁹ Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), hlm. 136.

Yunani yang dikembangkan oleh para filosof Muslim seperti al-Kindi, Ibnu Sina, al-Farabi dan lain-lain. mereka menggunakan istilah-istilah tersebut untuk mendiskripsikan pemahaman tentang Allah.

Pada saat ini, istilah-istilah dalam dunia akademik berubah. Jika pada zaman dahulu masih bersifat metafisik, maka saat ini lebih pada pembahasan mengenai manusia dan kehidupannya. Seperti demokrasi, rakyat, kebebasan berfikir, kebebasan berekspresi dan lain-lain. Mungkin akan muncul pertanyaan tentang bagaimana sikap Hanafi sebenarnya. Karena di satu sisi ia mengkritik tradisi klaisk, namun di sisi lain ia juga menggunakannya untuk menghadapi kondisi zaman. Seolah ia terjebak dalam dualisme. Dalam hal ini Hanafi mengatakan bahwa ia tidak berada dalam dualisme, akan tetapi bersikap secara gradualistik.¹⁰⁰

Merupakan suatu negativitas yang bersifat kontinyu manakala tradisi yang dikembangkan para pendahulu tersebut tidak mengalami pembaruan dalam tradisi pemikiran kontemporer yang sedang berlangsung. Bagi para pendahulu, tradisi tersebut adalah hal yang positif karena keberadaannya memberikan kesaksian tentang pelestarian kandungan peradaban. Akan tetapi, jika dihubungkan dengan kondisi saat ini, maka kita akan menemukan sesuatu yang tidak relevan. Munculnya musuh-musuh baru menuntut kita untuk melakukan konsolidasi dan reformasi barisan-barisan.¹⁰¹

Dalam membahas logika formal misalnya, Hanafi mengatakan bahwa pasca penerjemahannya, tradisi filsafat Islam berorientasi pada formalitas murni.

¹⁰⁰ Muiiburrahman, *Mengindonesiakan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 315.

¹⁰¹ Hassan Hanafi, *Islamologi 2; Dari Rasionalisme ke Empirisme* terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 35.

Konsekuensinya adalah dominasi logika Aristoteles. Di tangan para interpreter muslim logika formal mengeluarkan penalaran analogis (silogisme) dan bentuk-bentuknya yang relevan dengan logika Islam. Logika tetap merupakan forma-forma murni yang concern terhadap bentuk pemikiran, memperhatikan kesesuaian antara premis-premis dan konklusi.

Kehidupan telah berubah dan tragedi-tragedi zaman sedang berlangsung berupa keterbelakangan, penjajahan, hegemoni. Maka dari itu, logika formal dan penalaran analogis tidak dapat diharapkan memenuhi tuntutan zaman. Demikian tutur Hanafi. Sebaliknya, yang kita butuhkan adalah logika historis, logika sosial, logika empirik, dan logika faktual-realitas. Sebab, apabila yang digunakan sebagai dasar pijakan adalah logika formal, maka segala hal dapat dibenarkan. Dan penalaran seperti itu akan menjadi pembenaran terselubung. Contoh, dikatakan bahwa jika tidak ada pemerintahan maka masyarakat akan kacau. Maka dari itu pemerintahan harus diselenggarakan. Konsekuensinya, segala tindakan yang tidak mendukung penyelenggaraan pemerintahan adalah dilarang / haram. Sehingga muncul fatwa bahwa golput itu haram. Jika disimpulkan, logika formalnya adalah; menyelenggarakan pemerintahan adalah wajib. Pemilu adalah salah satu penopang terbentuknya pemerintahan. Maka, berpartisipasi (memilih capres/cawapres) adalah wajib. Demikian lah kiranya bagaimana logika formal digunakan. Tepat apabila Hanafi menegaskan pentingnya memberikan prioritas pada realitas dalam melakukan penyimpulan maupun aktifitas berpikir.

Dalam membahas teosentrisme dan antroposentrisme ini, yang tidak boleh dilupakan adalah bahwa Hanafi menegaskan ketiadaan diskursus mengenai

manusia yang independen yang mempunyai medan tersendiri di antara alam dan ketuhanan. Hal itu dapat dibuktikan dalam tradisi klasik. Ironisnya, tradisi tersebut masih mendominasi alam pemikiran umat Islam. Tradisi tersebut lebih dilihat sebagai hasil dan bukan sebagai sebuah proses. Inilah yang menjadi sebab mengapa dalam kehidupan kontemporer penghargaan terhadap manusia tergantikan oleh sakralisasi Allah. Dengan demikian manusia tidak mempunyai bentuk sebagai ciri khas eksistensinya. Manusia hanya mempunyai dua sisi, yaitu badan dari di dalam alam dan jiwa di dalam ketuhanan.

Teosentrisme adalah tradisi yang diwariskan oleh para pendahulu. Bagi Hanafi, tradisi adalah daya dalam jiwa masyarakat. Maka dari itu, harus dilakukan upaya pemahaman dan memfungsikannya untuk menghadapi tantangan zaman. Dari sini kemudian akan terbentuk tradisi baru yang merupakan “karya” generasi saat ini. Dalam hal ini tradisi bukanlah cara, akan tetapi ia adalah tujuan. Untuk melaksanakan agenda tersebut tentu membutuhkan proses panjang. Sementara itu, perkembangan tersebut baru pada tahap awal yaitu kritik. Hanafi menjelaskan bahwa yang pertama kali harus dilakukan adalah upaya keluar jeratan ortodoksi. Fundamentalisme dalam arti tertutup terhadap hal-hal baru dan fanatisme sehingga berpandangan sempit terhadap ide-ide populer dalam kosa kata kontemporer. Sikap seperti ini hendaknya dihindari agar dapat keluar dari belenggu yang kita ciptakan sendiri.

Kata “terminologi” merupakan kata kunci dalam memahami bagaimana Hanafi melakukan reorientasi keilmuan dari teosentrisme menuju antroposentrisme. Pasaunya, sikap kritis Hanafi terhadap tradisi klasik dapat dilihat dari bagaimana I

memahami spirit yang ada dalam beberapa terminologi klasik. Kemudian spirit tersebut “diterjemahkan” ke dalam kerangka modernitas. Misalnya konsep tentang *kaba'ir* (dosa-dosa besar), dalam hadits dijelaskan bahwa *kaba'ir* mencakup penyekutuan Allah, durhaka pada kedua orang tua, membunuh, dan lain-lain. Tanpa mengetahui permasalahan yang ada pada zaman sekarang, maka konsep *kaba'ir* tidak akan membawa perubahan. Masalah-masalah zaman saat ini yang mungkin tepat masuk dalam kategori *kaba'ir* adalah zionisme, ketergantungan pada Amerika, monopoli, swastanisasi, dan lain-lain.

Reorientasi keilmuan ini dimulai dari realita. Menempatkan realitas pada posisi yang paling utama, sehingga kemaslahatan menjadi ukuran diterima atau tidaknya suatu pemikiran. Antroposentrisme tidak dimulai dari agama, syari'at, atau teks. Setelah berusaha memahami realitas dalam keadaannya yang objektif, seperti penindasan, kemiskinan, kelaparan, komersialisasi pendidikan (pengesahan UU BHP), dan lain sebagainya, maka langkah selanjutnya adalah menarik teks-teks al-Qur'an dan Hadits yang dekat dengan persoalan-persoalan tersebut.

Teosentrisme adalah bagian dari *turats*, meskipun demikian Hanafi tidak menafikan bahwa dalam *turats* ada sejarah perlawanan yang dipresentasikan oleh Mu'tazilah, Syi'ah, dan Khawarij. Bagi Hanafi mereka adalah kelompok oposisi yang menentang status-quo. Sementara itu, di sisi lain juga ada *turats* yang berpihak pada penguasa yaitu, al-Asy'ari, al-Syafi'i dan Mu'awiyah. *Turats* penguasa diwakili oleh kelompok pertama, sementara *turats* oposisi diwakili oleh kelompok kedua. Pemetaan seperti ini menunjukkan bahwa tujuan Hanafi melakukan reorientasi keilmuan klasik adalah untuk kemaslahatan umat yang

saat ini terabaikan. Dan ironisnya pengabaian tersebut dijalankan dengan sangat bangga oleh para agamawan yang sesat dan menyesatkan. Mereka bersekutu dengan kekuasaan dan tidak melihat dampak yang ada dari fatrwa-fatwa mereka terhadap nasionalitas bangsa maupun Islam itu sendiri.¹⁰²

B. Oksidentalisme

Proyek Hanafi yang disebut “Tradisi dan Pembaruan” terdiri dari tiga agenda, ketiga agenda tersebut di antaranya: *sikap kita terhadap tradisi lama, sikap kita terhadap tradisi Barat, dan sikap kita terhadap realitas.*¹⁰³ setiap agenda tersebut mempunyai penjelasan teoritis sendiri-sendiri. Apabila diuraikan maka pembahasan ketiga agenda tersebut adalah: agenda “Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama” mencakup; *Dari Teologi ke Revolusi, Dari Transferensi ke Inovasi, Dari Teks ke Realita, Dari Kefanaan Menuju Keabadian, Dari Teks ke Rasio, Akal dan Alam, dan Manusia dan Sejarah.* Kemudian untuk agenda “Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat” pembahasannya adalah; *Sumber Peradaban Eropa, Permulaan Kesadaran Eropa, dan Akhir Kesadaran Eropa.* Dan yang terakhir, “Sikap Kita Terhadap Realitas” mencakup; *Metodologi, Perjanjian Baru dan Perjanjian Lama.*¹⁰⁴

¹⁰² Ali Rahmena, *Ali Syari'ati; Biografi Politik Intelektual Revolusioner* terj. Dien Wahid (dkk.) (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 462.

¹⁰³ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Naji Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 1.

¹⁰⁴ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Naji Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 3.

Konsep Oksidentalisme ini sebenarnya merupakan “wacana dekonstruksi” terhadap hegemoni Barat yang digelar melalui Orientalisme. Barat telah lama menjadikan Timur sebagai objek kajian. Dan pada saat yang sama yang terjadi di kalangan Timur hanya komentar dan komentar. Kalau pun ada kritik tak ada yang dilakukan secara komprehensif. Maka dari itu Hanafi memandang perlu mengangkat Oksidentalisme sebagai disiplin ilmu yang mencerminkan semangat kebangkitan Timur (Islam).

Istilah Oksidentalisme belum banyak dimengerti oleh banyak kalangan. Yang menjadi penyebabnya adalah karena tema tersebut tergolong baru dan mempunyai akar yang kuat. Secara etimologis istilah Oksidentalisme berasal dari bahasa Inggris *Occidentalism* yang berarti hal-hal yang berhubungan dengan Barat, baik budaya, ilmu, dan aspek social lainnya. Secara terminologis, Oksidentalisme diartikan suatu bidang kajian secara spesifik mengkaji Barat dengan sudut pandang atau kerangka Timur. Kajian ini meliputi banyak hal seperti peradaban, filsafat, seni, agama dan sejarahnya.¹⁰⁵

Dalam menghadapi hegemoni Barat, Hanafi merumuskan paradigma pikir yang ia sebut oksidentalisme--cara memandang Barat-- sebagai anti-tesa orientalisme Barat. Untuk ini, ia menulis buku khusus berjudul *Muqaddimah fi 'Ilmi Istighrab*, yang telah di-Indonesiakan dengan judul: Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat. Ia mengajak umat Islam mengkritisi hegemoni kultural, politik, dan ekonomi Barat, yang dikemas di balik kajian orientalisme.

¹⁰⁵ Moh. Nurhakim, Islam, *Tradisi & Reformasi: “Pragmatisme” Agama dalam Pemikiran Hassan Hanafi* (Malang: Bayumedia, 2003), hlm. 84.

Hanafi yakin orientalisme sama saja dengan imperialisme, seperti kepopuleran imperialisme kultural yang digelar Barat melalui media informasi dengan mempropagandakan Barat sebagai pusat kebudayaan kosmopolitan. Bahkan, orientalisme dijadikan kedok belaka untuk melancarkan ekspansi kolonialisme Barat (Eropa) terhadap dunia Timur (Islam).

Oksidentalisme lahir sebagai jawaban atas superioritas Barat yang telah lama mendominasi Timur melalui Orientalisme. Dengan Orientalisme Barat mempunyai alat yang bisa digunakan untuk melihat Timur dengan menggunakan kaca mata mereka. Seolah tak ada peradaban lain yang mampu mendefinisikan dirinya sendiri, maka tugas Barat lah untuk mendefinisikannya. Perihal Orientalisme ini telah dibongkar oleh Edward Said secara komprehensif dan mendalam.¹⁰⁶

Edward Said mengatakan bahwa ada penciptaan perbedaan epistemologis dan ontologis yang diciptakan dalam kajian mengenai Timur dan Barat, perbedaan tersebut berupa stereotype-stereotype seperti maju/barbar, berkembang/primitive, unggul/rendah, rasional/menyimpang dan seterusnya. Penggunaan stereotype-stereotype semacam ini akan membenarkan tindakan biadab kolonialisme untuk mengeksploitasi kaum pribumi.¹⁰⁷

Tanpa banyak disadari, kehidupan kita (Timur) telah dijadikan hidangan oleh Barat dengan Orientalisme-nya. Seolah tak ada peradaban lain yang berhak untuk hidup, Barat dengan kepercayaan dirinya telah mendeklarasikan bahwa ujung dari

¹⁰⁶ Listiyono santoso (dkk.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2003), hlm. 279.

¹⁰⁷ Shelley Walia, *Edward Said dan Penulisan Sejarah*, terj. Sigit Djatmiko (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 45.

peradaban manusia adalah Barat. Konsepsi senada dapat dibuktikan dengan teorinya Auguste Comte dalam *hukum tiga tahap*, dalam teori tersebut dijelaskan bahwa ada tiga fase peradaban manusia, yang pertama yakni fase metafisika, kemudian teologi dan yang ketiga adalah fase positif. Yang terakhir ini merupakan penempatan Eropa sebagai ujung dari kemajuan umat manusia.

Inilah mitos peradaban. Mitos semacam itu telah masuk ke dalam kesadaran kita sehingga Eropa mengambil posisi tinggi dalam sejarah panjang kehidupan Timur. Tugas Oksidentalisme ialah mematahkan mitos tersebut sehingga tidak ada klaim kebudayaan universal yang “memaksa” kebudayaan lain untuk mengadopsinya.

Dengan konstruksi pemikiran seperti inilah, akan terpetakan mana wilayah Barat dan mana wilayah Timur. Artinya, bahwa setiap bangsa mempunyai sejarah dan kebudayaannya sendiri. Begitu juga dengan Barat. Tidak ada istilah ibu kebudayaan atau anak kebudayaan. Kalau mitos tersebut tidak ditandingi maka karakter bangsa lain akan trabaikan sekaligus terjadi monopoli kebudayaan.¹⁰⁸¹⁰⁹

Sebagai sebuah wacana yang bersifat ilmiah, orientalisme sudah memiliki akar historis yang cukup panjang. Bersamaan dengan gelombang kolonialisme Eropa ke wilayah Timur pada abad ke-17, dilakukan pula sejumlah aktivitas “ilmiah” yang berupa studi kebudayaan Timur. Kebudayaan Timur dianggap sebagai *the other*—seperti juga kegilaan berhadapan dengan rasio—sehingga susah saja bila kebudayaan Timur itu dijadikan obyek kajian.

¹⁰⁸ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 34.

Selanjutnya, orientalisme menjadikan Barat sebagai sentral kebudayaan. Tentu saja, yang namanya pusat tentu cenderung menggilas yang berada di wilayah pinggiran. Demikianlah. Identitas kultural masyarakat Timur lambat-laun tersingkir dan ikut terlebur dalam identitas kultural masyarakat Barat bersamasama dengan arus globalisasi yang kian tak terbendung.

Jika kita mencoba menelusuri sejarah hubungan Timur-Barat, sebenarnya Oksidentalisme bukanlah wacana baru. Sebab kategorisasi Timur-Barat bukanlah produk generasi sekarang, melainkan merupakan produk sejarah sejak lahirnya peradaban ego (Timur-Islam) selama empat belas abad yang lalu. Dari segi geografis maupun sejarahnya, Oksidentalisme menemukan peran di dalamnya. Pada zaman generasi terdahulu, tradisi Islam kuno memiliki akar yang cukup kuat dan lebih tua di antaranya; Timur kuno di Mesir, Kan'an, Syuria, Babilonia, Persia, India dan Cina. Sementara itu, Barat dalam hal ini diwakili oleh Yunani dan Romawi.¹¹⁰

Peradaban-peradaban Timur kuno telah diwarisi oleh Islam sebagai sebuah identitas peradaban. Di mana di dalamnya terkandung evolusi Tauhid dari agama-agama Cina, India, dan Persia. Kemudian berlanjut ke Kan'an dan Mesir. Di sisi lain, Barat pun mempunyai sejarah yang sama dalam arti mempunyai akar sebagaimana ego. Hubungan dialektik antara keduanya memang telah berlangsung lama. Hubungan Timur-Barat sebelum Islam digambarkan oleh Hanafi sebagaimana hubungan Mesir dengan Yunani.

¹¹⁰ Bassam Tibbi, *Krisis Peradaban Islam Modern*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), hlm. 34.

Dipandang dari segi inilah maka dapat dikatakan bahwa akar Oksidentalisme sebenarnya dimulai puluhan abad yang lalu. Setiap hal yang berkaitan dengan pembentukan kesadaran Eropa ia merupakan akar dari Oksidentalisme. Begitu juga relasi antara peradaban Islam dengan Yunani merupakan bisa disebut sebagai bagian dari akar Oksidentalisme itu sendiri.

Hubungan yang telah lama terjadi tersebut tidaklah sama dari segi “status” yang dialami oleh ego. Jika dahulu ego mampu menjadi subjek pengkaji, maka realitas sekarang justru sebaliknya. Bagi Hanafi, dalam melakukan dialektika- ketika ego mampu menjadi subjek- ada beberapa fase yang terjadi, di antaranya: fase transferensi, fase transferensi makna, fase anotasi, fase peringkasan, mengarang dalam lingkup kebudayaan pendatang dengan melakukan presentasi dan penyempurnaan, mengarang dalam lingkup tema kebudayaan pendatang di samping tema tradisi ego, kritik terhadap kebudayaan pendatang, dan menolak total kebudayaan pendatang karena sudah tidak diperlukan lagi.¹¹¹

1. Oksidentalisme Sebagai Sebuah Upaya Pembebasan

Pembaruan terhadap tradisi kklasik bertujuan untuk mengubah cara pandang umat terhadap tradisi. Dengan demikian diharapkan pandangan kita terfokus dalam pada reralitas. Akan tetapi hal itu tidaklah cukup. Karena bersikap kritis terhadap tradisi klasik memungkinkan seseorang bertaklid kepada Barat. Hal ini

¹¹¹ Hassan Hanafi, *Oksidentalisme; Sikap Kita terhaadap Tradisi Barat*, terj. M. Najib Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 61.

tidak diinginkan oleh Hanafi. Untuk itulah diperlukan oksidentalisme sebagai benteng sekaligus penyeimbang dari tradisi Barat.

Tujuan dirumuskannya oksidentalisme adalah untuk menghadapi pengaruh westernisasi yang telah memiliki pengaruh yang cukup luas. Westernisasi mengancam kemerdekaan ego dalam banyak hal. Banyak negara-negara ketiga yang telah terseret oleh arus westernisasi. Jika kita ambil contoh di Indonesia misalnya, baik itu dari kalangan intelektual maupun dari budaya para remaja pada umumnya. Para intelektual yang “terbaratkan” selalu bangga ketika merujuk ke Barat meskipun harus melupakan budaya dan akar sejarahnya sendiri. Meskipun hal itu jelas merupakan suatu reduksi yang luar biasa. Barat adalah pusat peradaban, untuk itu kita harus senantiasa “menyembahnya” meskipun itu berakibat pada hilangnya tradisi intelektual yang mencerminkan budaya kita.¹¹²

Dalam mengkritisi konstruksi sejarah, Hanafi memperlihatkan bagaimana sejarah diciptakan oleh Barat dan selalu menempatkan Barat sebagai puncak peradaban manusia, sementara yang lain hanyalah pengantar. Alam bawah sadar kita pun terhipnotis olehnya. Sebagai contoh misalnya, ketika ditanya kita hidup di zaman apa maka kita menjawabnya bahwa kita hidup di zaman modern. Tanpa melakukan pemetaan tentang arti modernitas itu sendiri. Begitu juga rasa bangga yang berlebihan ketika mendengar kata “globalisasi” yang seolah memberi tantangan setiap insan untuk bersaing dan sebagai simbol kemajuan. Ironisnya hal tersebut terjadi hampir di segala segi kehidupan, termasuk pendidikan.

¹¹² Eko Prasetyo, *Astaghfirullah: Islam Jangan Dijual* (Yogyakarta: Resist Book, 2007), hlm. 46.

Mungkin ini tepat disebut sebagai “kesadaran palsu”. Kekaguman terhadap mitos erosentrisme adalah sebagai indikasi bahwa kesadaran masyarakat Timur akan peradabannya sendiri masih sangat dangkal.. Kesadaran seperti inilah yang belum ada pada mayoritas intelektual kita. Ketika berbicara keragaman, kerukunan atau saling memahami antar pemeluk agama, kita selalu merujuk pada kepentingan.

Hanafi juga mengakui hal tersebut. Bahwa Barat sebagai pendatang telah menjadi sumber pengetahuan utama dalam kesadaran ego. Di samping itu ia juga menempati posisi yang penting dalam dunia ego. Realitas seperti ini justru tidak mendapatkan kritik dari dunia Islam. Kalau pun ada maka itu hanya dalam batas-batas yang sangat sempit. Tidak ada kritik yang komprehensif dan disertai dengan logika demonstrative serta empiris, demikian saran Hanafi..

Sebagai reaksi atas orientalisme, maka tugas ilmu baru ini, menurut Hanafi, adalah mengembalikan Barat ke batas alamiahnya keinginan seperti ini lahir atas dasar kesadaran bahwa kejayaan imperialisme menyebar melalui penguasaan media informasi, kantor-kantor berita, peran penerbitan besar, pusat penelitian ilmiah dan lain-lain

Singkatnya, tugas oksidentalisme adalah menghapus arogansi budaya yang telah lama menjadi pendatang sekaligus tolok ukur bagi kemajuan. Dengan demikian akan tercipta keseimbangan dalam kehidupan umat manusia. Cita-cita tersebut tiada lain dan tiada bukan adalah untuk kemanusiaan yang adil dan beradab. Selama neraca tidak berimbang, maka yang kuatlah yang akan selalu

meraih keuntungan. Sebaliknya, yang lemah harus selalu menanggung resiko berupa kekalahan yang tidak menusiawi..

Oksidentalisme tidak terbatas pada pengertian mengkaji Barat dengan kemudian memahami peradaban Barat, mendiskusikannya, mengaguminya, atau bahkan menjadikannya sebagai panutan dan tolok ukur. Tidak juga terbatas pada kritik yang sempit sebagaimana opini dalam artikel atau komentar-komentar belaka. Karena semua itu dapat dilakukan tanpa harus ada Oksidentalisme. Siapa pun dapat melakukannya bahkan orang Barat sekalipun. Tujuan Oksidentalisme di samping mempelajari Barat sebagai sebuah peradaban, juga untuk membangun kemandirian *ego*. Sebagaimana yang dilakukan oleh pendahulu dalam melakukan dialektika dengan Yunani.

2.Polemik Oksidentalisme vs Orientalisme

Pembahasan mengenai oksidentalisme dan orientalisme mungkin tidak akan terjadi tanpa nuansa polemis. Orientalisme sebagai sebuah disiplin, adlaah salah satu bentuk imperialisme Barat terhadap Timur. Sementara Oksidentalisme sebagai rumusan keilmuan yang masih baru adalah reaksi terhadap orientalisme. Jika dilihat dari segi istilah, maka orientalisme adalah kajian mengenai dunia Timur, baik yang berkaitan dengan bahasa, kultur, dan masyarakatnya. Sedangkan oksidentalisme juga dapat diartikan serupa, yaitu pengetahuan akademik tentang budaya, bahasa, dan bangsa-bangsa Barat.¹¹³

¹¹³ Bryan S. Turner, *Marxisme & Revolus Sosial Dunia Islam* terj. Purwanto dan Tina Martiani (Bandung: Nuansa Cendekia, 2000), hlm. 147.

Orientalisme telah memiliki akar yang cukup panjang dalam tradisi Barat. Ini tentu berbeda dengan Oksidentalisme yang belum mempunyai akar yang kokoh dalam tradisi Timur. Perbedaan lainnya adalah bahwa kemunculan Orientalisme bersamaan dengan kebangkitan Barat sebagai pendirinya. Sedangkan munculnya Oksidentalisme diawali dengan keterpurukan kondisi yang merupakan tempat di mana ia lahir. Jika Orientalisme lahir sebagai penjajah, maka Oksidentalisme lahir sebagai pembebas dari penjajahan.

Dalam konteks Indonesia, Orientalisme pernah dijadikan sebagai alat untuk memuluskan kolonialisme Belanda. Adapun tokohnya adalah Snouck Hurgronje (1857-1936). Sebagai sebuah alat untuk melakukan imperialisasi, orientalisme tidak pernah terbebas dari kepentingan terselubung untuk mengukuhkan cengkraman Barat atas Timur. Dengan menggambarkan bahwa dunia Timur adalah terbelakang, sementara dunia Barat adalah maju, maka Erosentrisme pun akan semakin menguat seiring dengan berkembangnya orientalisme. Sebagaimana disebutkan Edward Said bahwa Erosentrisme berwatak destruktif dan mengalami “kebangkrutan moral”.

Said menjelaskan bahwa istilah Orientalisme kurang begitu disukai oleh para spesialis masa kini. Karena istilah tersebut mempunyai konotasi kolonialistik yang congkak. Hal itu terjadi seiring dengan munculnya kesadaran dari masyarakat Timur, khususnya kalangan akademisi yang kritis terhadap Barat. Dalam bukunya berjudul *Orientalisme*, Said memberikan contoh bagaimana penggambaran Timur yang dilakukan oleh Barat. Misal, deskripsi Karl Marx tentang petani bahwa “mereka tak dapat mempresentasikan dirinya sendiri, maka mereka harus

dipresentasikan”. Dalam hal ini Said secara ironis menybversi proyek hegemoni metropolitan dalam penciptaan sejarah penjajahan. Dengan kata lain, ia menawarkan kritik atas seluruh praktik representasi yang tak akan pernah berakhir atau jujur.¹¹⁴

Kemunculan orientalisme telah memunculkan wacana bahkan disiplin keilmuan baru yaitu oksidentalisme. Menurut Turner, oksidentalisme berisi penolakan terhadap hal yang berhubungan dengan Barat dan warisan modernisasi. Sikap tersebut muncul seiring dengna kesadaran masyarakat dunia ketiga yang telah lama menjadi objek kaji Barat. Oksidentalisme menjadi menarik untuk dikaji. Baik sebagai salah satu wacana pembebasan yang muncul dari dunia Timur maupun sebagai alternatif untuk memandang Barat dari kaca mata non-Barat.

C. Kiri Islam

Hanafi adalah pemikir Muslim yang berkeyakinan bahwa tradisi agama mempunyai pijakan ideologis yang kuat untuk menggerakkan perubahan social. Agar dunia Islam tidak tersobek di antara tradisionisme dan sekularisme, antara konservatisme dan progresivisme, antara fundamentalisme dan westernisme, maka jalannya ialah dengan menggali tradisi lama dengan memaknainya secara kreatif dan dinamis. Tradisi mempunyai kekayaan yang layak untuk diambil relevansinya, sekaligus sebagai upaya perlawanan terhadap hegemoni Barat. Hassan Hanafi ingin membuktikan bahwa Islam mempunyai daya dobrak yang kuat untuk menghadapi kekuasaan yang tiranik.

¹¹⁴ Shelley Walia, *Edward Said dan penulisan sejarah* terj. Sigit Djatmiko (Yogyakarta: Penerbit Jendela ,2003), hlm. 42-44.

Kiri Islam lahir atas dasar kesadaran umat Islam yang ingin membebaskan dirinya dari penjajahan. Kiri Islam adalah sebuah forum di antara pergerakan Islam modern yang muncul dari berbagai kalangan dunia Islam. Meskipun jurnal ini hanya sempat terbit sekali namun keberadaannya patut untuk diperhitungkan.

Bagi Hanafi, wahyu akan dianggap wahyu yang sesungguhnya, bukan hanya karena ia diturunkan dari Tuhan belaka, akan tetapi ketika ia juga mampu menjadi spirit perubahan pada taaran akar rumput zaman. Pandang se[perti ini membawa kesimpulan bahwa Islam adalah protes, oposisi dan revolusi. Karena pembelaannya terhadap yang lemah, maka konsekuensinya ialah harus berhadapan dengan yang kuat dan menindas.¹¹⁵

Syahadat ditafsirkannya memiliki makna ganda. Yang pertama adalah kesaksian seorang hamba bahwa “tiada tuhan”, artinya bahwa tidak ada kekuasaan atau tuhan-tuhan yang melakukan tindakan sewenang-wenang sehingga menimbulkan penghambaan bagi kaum lemah. Yang kedua, baru setelah persaksian tersebut seseorang mengakui ke-Esa-an, yaitu “selain Allah. Dengan demikian maka hanya ada satu kekuasaan yang sah di muka bumi. Konsekuensinya adalah melakukan perlawanan terhadap segala bentuk hegemoni, baik itu dalam bentuk kapitalisme, imperialisme atau zionisme, demi kesempurnaan Tauhid.

Kiri Islam merupakan sintesis dari eksplorasi dan tafsir yang cerdas terhadap khazanah keilmuan Islam, sekaligus analisis konsep Marxian atas kondisi objektif yang terjadi di masyarakat. Yang dimaksud tradisi di sini ialah tradisi keagamaan

¹¹⁵ Eko Supriyandi, *Sosialisme Islam; Pemikiran Ali Syari'ati* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 123.

yang membentuk kebudayaan massa. Epistemologi Kiri Islam bertumpu pada tiga hal, yaitu, *pertama*, tradisi Islam, *kedua*, fenomenologi, dan *ketiga*, analisis social Marxian.¹¹⁶

Kiri Islam berangkat dari dimensi revolusioner yang ada pada khazanah Islam klasik. Maka dari itu upaya untuk menggali kekayaan warisan lama mutlak diperlukan. Khazanah lama (menurut Hanafi) terdiri dari tiga macam ilmu pengetahuan, yaitu ilmu-ilmu *normative rasional* (ilmu ushuluddin, ushul fiqh, ilmu-ilmu hikmah dan tasawuf), *ilmu-ilmu rasional*, semisal matematika, astronomi, farmasi, astronomi, kimia, dan kedokteran. Dan yang terakhir adalah ilmu-ilmu normatif tradisional, yaitu ilmu Al-Qur'an, ilmu hadits, *Sirah Nabi*, fiqh dan tafsir.¹¹⁷

Jika kita melihat sejarah para nabi, maka akan nampak bagaimana para nabi tersebut mempunyai posisi yang kontra terhadap kekuasaan yang sewenang-wenang. Dan mereka berasal dari keluarga yang sederhana. Nabi Ibrahim misalnya, seorang yang disebut-sebut sebagai guru besar Tauhid, ia hanya seorang tukang batu, nabi Isa tukang kayu, nabi Musa adalah pengembala, Syuaib dan Hud adalah guru yang miskin. Dan Muhammad adalah seorang pengembala dan buruh.

Mereka adalah bagian dari kaum yang tertindas dan berani melakukan perlawanan terhadap para penguasa yang kaya, angkuh dan korup. Muhammad s.a.w seperti banyak diceritakan dala Sirah (riwayat hidupnya), adalah seorang

¹¹⁶ Listiyono santoso (dkk.), *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2003), hlm. 276.

¹¹⁷ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme*, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maulana (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 121.

yang memiliki keistimewaan karena penghormatannya yang besar kepada kaum miskin.¹¹⁸ Muhammad s.a.w. memang terlahir dalam kondisi masyarakat yang kapitalistik, sehingga kesenjangan social masyarakat Mekkah saat itu benar-benar nampak. Dalam kondisi yang demikian perlawanan Muhammad terhadap kaum pemilik modal mendapat tantangan yang keras, karena ajaran yang dibawa Muhammad menawarkan prinsip egalitarianisme.¹¹⁹

Bagi Hassan Hanafi kolonialisme merupakan kejahatan terbesar dalam sejarah kemanusiaan yang dilakukan Barat atas bangsa-bangsa non-Barat. Kejahatan tersebut mempunyai kaitan yang erat dengan kelahiran kapitalisme di Eropa pada akhir abad ke-15. Peradaban Barat mencapai puncaknya pada masa Jamaluddin al-Afghani (1839-1897), dan pada saat itu imperialsme dan kolonialisme begitu maju. Sementara pada saat yang sama peradaban Islam merosot.¹²⁰

Bagi Hanafi, Barat adalah sebuah entitas negara-negara atau entitas politik yang sangat terkait dengan imperialsme. Maka dari itu, Barat adalah suatu kumpulan masyarakat, budaya, peradaban, dan politik yang terkait dengan penjajahan. Nada kritik yang seperti ini karena Hanafi berada pada konteks bahwa ia sebagai pemikir yang tidak ingin selalu bergantung pada paradigma Barat. Dengan demikian Hanafi menegaskan bahwa peradaban Barat harus dikembalikan pada batas alamiahnya.

¹¹⁸ Eko Prasetyo, *Islam Kiri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) hlm. 3

¹¹⁹ Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hassan hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 27.

¹²⁰ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme*, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maulana (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 44.

Sebagai sebuah pemikiran, Kiri Islam mungkin akan mendapat tantangan dari dua arah. Yang pertama adalah kelompok muslim ortodoks yang merupakan bagian dari umat Islam sendiri. Dan yang kedua tantangan dari pihak yang pro status-quo. Pihak pertama mungkin akan mengatakan bahwa dalam Islam tidak ada kiri dan kanan. Islam itu satu. Dan setiap yang baru baik itu kiri atau kanan maka ia bid'ah. Sedangkan golongan yang pro status-quo akan mengatakan bahwa ide-ide kiri adalah profokator dan pembawa kerusuhan. Pembuat fitnah dan meresahkan masyarakat. Dengan klaim seperti itulah maka Kiri Islam akan dimandulkan baik ide maupun gerakannya.

Bagi Hanafi, tuduhan yang dilontarkan oleh kelompok ortodok adalah ditujukan kepada sesuatu yang sudah disepakati kebenarannya. Dalam Islam memang tidak ada kiri atau kanan. Memang benar. Akan tetapi selama kita hidup dalam sejarah, maka pertentangan tidak dapat dihindari. Di dalam lapangan politik misalnya, kita akan selalu menemukan dua kutub yang berbeda. Di bidang sosial maupun dalam kehidupan sehari-hari, dua hal yang berlawanan sangat mudah untuk kita jumpai. Sehingga kiri dan kanan dalam arti dua kekuatan yang saling bergumul adalah bagian dari hukum sejarah.¹²¹

Itulah yang dimaksud dengan kiri dan kanan dalam kehidupan nyata. Apabila kata "kiri" tersebut disambung dengan kata "Islam", maka akan timbul pertanyaan tentang istilah "kiri" itu sendiri. Apa yang ingin ditonjolkan dalam kata "kiri" tersebut? Begitu juga dengan "Islam", apakah sebagai ajaran yang universal atau sebagai pemikiran yang hendak menonjolkan salah satu aspek yang ada di

¹²¹ Ali Syari'ati, *Para Pemimpin Mustadh'afin* (Bandung: Muthahhari Paperbacks, 2001), hlm. 63.

dalamnya? Pertanyaan-pertanyaan tersebut akan membawa kita pada penjelasan yang mungkin berbeda dengan pengertian Islam pada umumnya. Suatu pengertian yang penting namun justru banyak dilupakan oleh kebanyakan umat Islam.

Islam di sini bermakna sebagai "ajaran kiri". Sebuah ajaran yang dengan tegas menolak segala bentuk penindasan. Sungguh suatu pesan yang sangat revolusioner. Sayangnya, pesan tersebut tidak banyak disadari oleh mayoritas umat Islam karena keserakahan. Di samping itu, ide "Kiri Islam" yang merupakan gagasan Hanafi ini berbeda dari Islam yang dipahami oleh kebanyakan pemeluknya. Selama ini agama diidentikkan dengan kepasrahan dan ketundukan. Sehingga pemahaman tersebut membawa pemeluknya pada sikap yang pasif dalam kehidupan. Terutama ketika berhadapan dengan penguasa yang lalim.

Ketika agama jatuh ke tangan para agamawan yang mempunyai kepandaian dalam berargumentasi berdasarkan al-Qur'an dan Hadits, namun di sisi lain ia sebagai benteng status-quo, maka itulah bukti bagaimana agama telah menjadi pelayan kekuasaan. Ini merupakan pengkhianatan yang sangat besar dan dilakukan oleh orang-orang yang berilmu. Maka tepat jika Muhammad *mengatakan bahwa semua yang ada di dunia ini busuk kecuali orang alim. Semua orang alim adalah busuk kecuali yang beramal. Semua yang beramal juga busuk kecuali yang ikhlas.* Mereka (para agamawan yang pro-status quo) telah membelokkan agama pada jalur yang tidak pernah dijalani oleh para utusan Allah. Karena tidak ada dalam sejarah bahwa para nabi adalah pembela status-quo.

Sistem sosial yang kapitalistik ibarat drakula yang menghisap sesama. Penghisapan manusia atas manusia. Sungguh ini merupakan hukum rimba yang

diterapkan tidak pada tempatnya. Hilanglah keseimbangan dan keadilan. Ketimpangan sosial pun menjadi pemandangan yang biasa. Hal itu didukung oleh banyak kalangan, tidak peduli apakah ia kaum intelektual, politisi atau agamawan. Kemapanan agama dan politik yang menjadi simbol penindasan telah menggantikan posisi Tuhan sebagai satu-satunya penguasa yang berhak untuk ditaati. *Sistem ilahiyah* dihancurkan dengan dalih pembangunan, efisiensi, swastanisasi, dan globalisasi.¹²²

Ini adalah pesan fundamental dalam Islam itu sendiri. Muhammad adalah hamba kebenaran yang berjuang sepenuh jiwa demi membela kesetaraan sosial. Sehingga penderitaan menjadi jalan hidupnya. Jauh dari kesan yang mewah dan konsumtif. Hal ini tentu berbeda dengan para agamawan kita di Indonesia ini. Para agamawan *karbitan* yang baik namun bodoh, sekaligus menyesatkan banyak jamaahnya menuju lembah konsumerisme dan kepasrahan yang tidak pada tempatnya. Mereka anti terhadap ide-ide revolusioner. Jangankan menjalani penderitaan demi kebenaran sebagaimana yang dicontohkan oleh nabi Muhammad, mengkritik pemerintahan yang kapitalistik saja mereka enggan.

Kiri Islam Hanafi merupakan upaya untuk merombak kemapanan struktur pemikiran yang telah mapan, terutama mengenai bagaimana pemahaman terhadap Islam itu sendiri. Hal itu dilakukannya dengan melihat kembali bagaimana warisan klasik yang telah ada kemudian melakukan kritik terhadapnya. Peneliti memandang bahwa Hanafi hendak mengambil tempat di antara arus yang berkembang dalam dunia Islam. Hanafi mengakui bahwa revolusi akbar di Iran

¹²² Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Hairus salim & Imam Baihaqy (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 120.

adalah inspirasi dari ide Kiri Islam-nya.¹²³ Semua akan tetapi Hanafi juga mengkritik menolak sufisme yang dipelopori oleh Ibnu Taimiyah, al-Kawakibi dan Imam Khomeini.¹²⁴ Inilah yang penulis pahami sebagai bentuk "pengambilan tempat" oleh Hanafi. Karena Kiri Islam hendak melakukan transformasi yang lebih luas dan tidak hanya menjadi milik golongan tertentu dalam masyarakat muslim.

Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya, bahwa warisan klasik juga menempati posisi yang penting dalam Kiri Islam. Baik itu ilmu-ilmu tentang al-Qur'an, hadits, fiqh, dan filsafat. Dalam pemahaman penulis, Hanafi menginginkan suatu ide yang mempunyai jangkauan luas. Tidak hanya berpoensi melakukan perlawanan terhadap kezaliman zaman ini, seperti kapitalisme, zionisme dan imperialisme. Akan tetapi juga mempunyai potensi untuk bersinergi dengan peninggalan para pendahulu. Bagaimana *menyulap* tradisi menjadi kekuatan bagi umat Islam. Sesuai dengan konotasi yang ada dalam kata "Kiri", yaitu perlawanan (terhadap kemapanan yang stagnan), maka dalam melihat tradisi pun watak kiri menjadi rambu-rambu yang menunjukan ke mana pemikiran akan berpihak dan mengambil tempat.

Misal, dalam tradisi filsafat dikenal tradisi iluminasi dan corak filsafat klasik yang memberikan prioritas terhadap metafisika. Hanafi menghindari pengaruh hal tersebut dalam melakukan upaya kebangkitan. Sebaliknya, Hanafi memilih paradigma Ibnu Rusyd yang mendayakan rasio dalam menganalisis hukum alam.

¹²³ Abad Badruzaman, *Kiri Islam Hassan Hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 33.

¹²⁴ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maulana (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 127.

Alasan mengapa memilih Ibnu Rusyd adalah karena beliau adalah tokoh yang mempresentasikan kemampuan akal sesuai proporsinya. Sebagai anti-tesa terhadap Ibnu Sina dan al-Farabi yang mengarahkan filsafat pada mistik.¹²⁵ Dalam konsep *Akal Aktif* misalnya, penggunaan rasio ditujukan untuk memahami hakikat segala sesuatu. Dari konsep itu-menurut Hanafi-muncul pembagian alam ke dalam dua bagian, yaitu alam di atas atmosfer dan di bawah atmosfer. Sebagai konsekuensi dari pembagian ini, maka posisi manusia tidak sentral. Sehingga masalah kemanusiaan luput dari perhatian. Manusia menjadi objek dari proses gerakan alam di satu sisi, dan mempunyai ruh kekal sebagai proses ketuhanan di sisi lain. Hilanglah eksistensi manusia di muka bumi..

Dalam bidang fiqh dan ushul fiqh, Kiri Islam mewarisi pandangan imam Maliki karena perhatiannya terhadap pendekatan kemaslahatan. Realitas ditempatkan pada posisi yang utama dalam epistemologi Maliki. Berbeda dengan Hanafi yang lebih menekankan pada aspek kewajiban atau Hambali yang berpegang pada otoritas teks. Dalam ilmu hadits-yang merupakan bagian dari khazanah klasik-Kiri Islam menekankan pada *matan* bukan pada *sanad*. Kemaslahatan menjadi kata kunci dalam memahami landasan maupun arah Kiri Islam itu bermuara. Barangkali wacana seperti ini cukup mengagetkan dan memunculkan pertanyaan, apa yang mendorong seorang pemikir sehingga ia harus melakukan sesuatu yang tidak lazim. Menggugat tradisi dan menghadapkannya pada gejolak jiwa dan penderitaan umat saat ini? Tidak cukup

¹²⁵ Hassan Hanafi, *Islamologi 2; Dari Rasionalisme ke Empirisme* terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 49.

kah warisan yang telah ada sehingga tidak perlu *bersusah payah* mencari formulasi yang mengundang kontroversi dan beresiko ini?

Memahami pemikiran tokoh yang berbobot seperti Hanafi memang membutuhkan konsentrasi yang lebih tinggi, sikap yang hati-hati, dan perlu sesekali waktu untuk *menahan nafas*. Menurut hemat penulis, penempatan sesuatu pada tempatnya menjadi syarat utama dalam memahami sosok sekelas Hanafi. Karena jika tidak, kita akan terjebak pada kesalahpahaman yang fatal. Khusnudhon yang spekulatif juga dibutuhkan agar tidak terjebak pada penghakiman sepihak.

Kiri Islam dengan sifatnya yang populis diharapkan kan mampu dijangkau oleh siapa saja. Siapapun dapat menjadi bagian dari penggerak agenda Kiri Islam. Kiri Islam tidak elitis dan eksklusif. Setiap perubahan menuntut perlawanan yang radikal, masalah yang menjadi fokus dari Kiri Islam adalah "penghambaan" terhadap selain Allah. Manifestasi kemusyrikan pada zaman modern hendaknya dijadikan musuh bersama bagi kaum beriman (umat Islam). Siapa pun dapat berperan dalam pemberantasan kemiskinan, menghilangkan kebodohan dengan epistemologi yang cerdas dan berani. Tidak hanya itu, dalam memainkan peran sebagai wakil Tuhan di muka bumi, semangat yang dilandaskan pada teologi pun menjadi "otak" dari sebuah perjuangan melawan segala bentuk penindasan. Demi tegaknya tauhid di muka bumi sehingga tidak ada pertentangan antara kaya dan miskin, karena yang membedakan manusia adalah ketaqwaannya dan bukan hartanya.

Persatuan kaum muslimin menjadi cita-cita dari Kiri Islam Hanafi. Sebagai penyempurnaan agenda pembebasan yang menjadikan realitas kaum muslimin sebagai landasannya. Ia tidak berangkat dari konstruksi Barat terhadap Timur apalagi bekerja demi kepentingan mereka. Kiri Islam murni lahir dari perjuangan umat Islam dalam menghadapi kenyataan sejarah yang memenjarakan mereka. Tendensi sosial politik kaum muslimin lah yang menjadi latar belakang kemunculan Kiri Islam.

Pemetaan golongan yang kontradiktif tidak dapat dihindari dalam memperjuangkan perubahan. Sebagaimana diakui oleh para pemikir progressif militan, bahwa dalam masyarakat terbagi menjadi dua golongan yang merepresentasikan pertarungan antara kebatilan dan kebenaran. Hanafi pun mengakui realitas tersebut. Keadaan umat Islam terpecah menjadi dua golongan yang bertentangan, yaitu antara penindas dan yang ditindas, yang kuat dan yang lemah, yang eksis dan yang tidak eksis, yang menguasai dan yang dikuasai. Dalam sejarah kaum muslimin, Hanafi menunjukkan realitas tersebut. Misalnya Mu'awiyah yang merupakan simbol dari penindasan, sementara Imam Husein sebagai simbol perlawanan. Dijelaskan oleh Ali Syari'ati bahwa Husein adalah pewaris gerakan Islam yang diawali oleh Muhammad s.a.w, dilanjutkan oleh Ali, dan dipertahankan oleh Hassan. Di zaman sekarang Mu'awiyah-Mu'awiyah baru bermunculan mewarnai sejarah kaum muslimin. Para penguasa yang memanfaatkan agama untuk melanggengkan kekuasaannya.¹²⁶

¹²⁶ Ali Syari'ati, *Makna Haji* terj. Burhan Wirasubrata (Jakarta: Zahra, 2008), hlm. 129.

Tendensi keagamaan yang *berselingkuh* dengan kekuasaan telah menjadi penyebab munculnya ritus-ritus keagamaan dan tidak membawa perubahan radikal dalam masyarakat. Islam pun hanya menjadi hiasan dari pada sebagai kebenaran. Ibarat wajah buruk yang bertopeng malaikat atau bidadari, anjuran untuk senantiasa melakukan "tamasya ibadah" menyelami keindahan dunia spiritual menjadi trend dalam masyarakat yang kondisinya terlemahkan oleh sistem yang kapitalistik. Fenomena itu merupakan salah satu target perlawanan Kiri Islam.

Realitas menunjukkan bahwa kekuasaan yang ada tidak mewakili kepentingan umat dan juga tidak menjadi penegak keadilan. Maka dari itu, menjadi baigan dari kekuasaan adalah salah satu bentuk penghianatan terhadap kebenaran. Menjual pengetahuan dan keahlian untuk mendapatkan tempat yang mulia di sisi kekuasaan tersebut. Selain orang-orang yang menjual diri untuk kekuasaan, ada juga beberapa kelompok yang meskipun tidak menjadi pelayan penguasa namun terjebak pada fanatisme kelompok dan tertutup terhadap perubahan. Sehingga mereka diam melihat kesewenangan terjadi di saat perlawanan justru dibutuhkan.¹²⁷

Dasar pijakan dari ide dan gerakan Kiri Islam adalah kesadaran kaum muslimin atas realitasnya. Bukan didikte oleh Liberalisme atau Marxisme. Kiri Islam berusaha melakukan dinamisasi bagi umat Islam agar menjadikan Islam sebagai khazanah nasional. Ia dapat bergandengan dengan sosialisme, nasionalisme atau bahkan Marxisme. Hal itu sah-sah saja dengan catatan bahwa

¹²⁷ O. Hashem, *Agama Marxis; Asal-usul Ateisme & Penolakan Kapitalisme* (Surabaya: Nuansa, 2008), hlm. 79.

kepentingan umat dan kemaslahatan bersama menjadi prioritas. Posisi Kiri Islam adalah sebagai pembangkit gerakan kaum muslimin, baik gerakan perlawanan maupun pembaruan pemikiran.

Perebutan otonomi politik, ekonomi, budaya dan agama juga menjadi agenda besar Kiri Islam. Tanpa otonomi maka mustahil akan ada orisinilitas. Tanpa orisinilitas maka kemerdekaan menjadi hal yang semu. Sejauh ini penulis menilai bahwa Kiri Islam adalah gagasan sentral dari *Tradisi dan Pembaruan* Hanafi. Sebab, dalam Kiri Islam terdapat agenda yang bersifat total. Sikap terhadap tradisi lama, sikap terhadap tradisi Barat, dan sikap terhadap kondisi umat Islam saat ini, semua tercakup dalam Kiri Islam. Sikap Hanafi yang kritis dan selektif terhadap berbagai pemikiran klasik merupakan bagian dari agenda Kiri Islam. Misalnya menjaga jarak dengan teologi Asy'ari dan memilih Mu'tazilah. dan sikap seperti ini secara khusus dibahas dalam agenda *penyikapan terhadap tradisi lama*.¹²⁸

Kiri Islam Hassan Hanafi tidak hanya sebagai rumusan teoritik, ia juga sebagai teori gerakan yang bertujuan menjadikan Islam sebagai gerakan revolusioner yang berkesinambungan. Kesenambungan tersebut tentu saja berkaitan dengan masa lalu, masa kini, dan masa depan. Dan ini menjadi hal yang maklum karena kiri Islam berangkat dari tradisi Islam Sendiri. Maka dari itu, Hanafi merasa perlu belajar pada gerakan-gerakan pembaruan sebelumnya seperti yang dilancarkan oleh Ibnu Taimiyah, Jamaluddin al-Afghani, Rasyid Ridha, Hassan al-Banna dan lainnya. Kiri Islam tidak mengenal batas metodologis, ideologis, maupun tipologis yang ada dalam umat Islam sendiri. Setiap gerakan

¹²⁸ Abad Badruzzaman, *Kiri Islam Hassan Hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 14.

perlawanan yang muncul dari umat Islam yang bertujuan untuk meraih kemerdekaan, maka Kiri Islam dapat bergandengan dengannya.¹²⁹

Karakteristik seorang tokoh seperti Muhammad Abduh dapat dijadikan sebagai panutan dalam masalah rasionalitas, yang melakukan kritik atas tradisi. Dari Imam khomeini, Kiri Islam dapat menjadikannya sebagai contoh seorang tokoh yang progressif revolusioner. Demikian juga dari Jamaluddin al-Afghani yang mengingatkan bahaya imperialisme atas dunia Islam. Karakteristik seperti inilah yang akan semakin menguatkan tesis bahwa Islam adalah agama yang mencintai kemajuan, rasionalitas, dan menganjurkan perlawanan terhadap segala bentuk penindasan. Kiri Islam hadir dengan membawa spirit tersebut. Semangat monoteistik yang terkandung dalam Islam pada dasarnya juga mengandung makna penolakan terhadap segala sesuatu yang bertentangan dengan-Nya, yaitu *syirik*.

¹²⁹ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maulana (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 164.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

- a. Antroposentrisme Hassan Hanafi adalah pemusatan pemikiran pada manusia yang mengalami dehumanisasi dalam sejarah. Pemusatan pemikiran terhadap ditujukan untuk menghadapi tantangan zaman terbesar saat ini yaitu, kolonialisme, zionisme dan kapitalisme. Sementara itu, tantangan yang bersifat internal adalah keterbelakangan, kemiskinan dan kebodohan.
- b. Agenda Hassan Hanafi yang ia sebut sebagai proyek seumur hidup adalah tradisi dan pembaruan. Agenda tersebut pada dasarnya merupakan revitalisasi khazanah keilmuan Islam klasik agar dapat dijadikan sebagai landasan berpikir bagi generasi kontemporer. Agenda tersebut mengindikasikan bahwa pemikiran Hanafi memang bercorak antroposentris.
- c. Untuk menjawab tantangan modernitas, umat Islam tidak perlu meninggalkan tradisinya. Tetapi juga bukan berarti tertutup sama sekali terhadap hal-hal yang berasal dari luar (Barat). Untuk itu, tradisi perlu direkonstruksi dan perlu bersikap kritis terhadapnya.
- d. Barat, dalam pandangan Hanafi, adalah salah satu fase besar dalam sejarah manusia. ia mengkritik Barat sebagai kebudayaan yang telah keluar dari batas alamiahnya. Maka dari itu, dengan semangat

antroposentris dalam filsafatnya, upaya untuk mengembalikan Barat pada batas alamiahnya pun merupakan keniscayaan. Karena antroposentrisme Hassan Hanafi menolak dominasi eurosentris.

- e. Tradisi bukanlah barang mati yang telah ditinggalkan oleh orang-orang terdahulu. Melainkan ia adalah warisan yang mempunyai kekayaan dan mengakar di masyarakat. Maka dari itu tradisi harus direvitalisasi untuk menghadapi mitos pembaratan dan masalah internal umat.
- f. Teologi antroposentris yang dicanangkan oleh Hassan Hanafi bermuara pada pembelaan kaum tertindas dengan melakukan interpretasi terhadap tradisi keilmuan klasik.
- g. Teologi antroposentris juga menemukan tempatnya dalam wilayah yang fundamental dalam Islam, yaitu tauhid. Hanafi memaknai tauhid sebagai bersatunya manusia dalam naungan keadilan. Kemusyrikan adalah penghambaan manusia terhadap manusia. maka dari itu, segala kekuatan yang menghalangi keadilan harus dilawan.

B. Saran-saran

Barangkali poin ini lebih banyak berisi tentang mengapa gagasan Hanafi belum banyak menjadi pertimbangan dalam dunia akademik. Paling tidak ruh dari gagasan beliau dapat terwujud dalam konteks penyikapan masyarakat muslim

terhadap Barat. Dengan demikian tidak terjadi inferioritas yang berkepanjangan yang didukung oleh metodologi yang menjauhkan para akademisi dari kesadaran kehidupan di sekitarnya. Hal ini mungkin juga disebabkan oleh kekurangan Hanafi sebagai manusia biasa, di mana beliau sendiri mengakui hal itu. Dari sini peneliti kemudian menyimpulkan berbagi saran, di antaranya;

- Kurangnya media yang menjadi penyalur gagasan yang dimiliki Hanafi
- Mengingat Hanafi tidak berambisi kekuasaan, maka konsekuensinya ia pun harus bertahan dalam posisinya sebagai intelektual yang berjuang melalui tulisan dan seminar-seminar. Mungkin ini adalah kelemahan sekaligus kelebihan.
- Gagasan-gagasan Hanafi terkadang terkesan terlalu teoritis jika dikaitkan dengan upaya menuju gerakan praksis. Terutama uraian-uraiannya tentang ilmu-ilmu ke-Islam-an.
- Perlunya apresiasi oleh dunia pendidikan, terutama perguruan tinggi, terhadap gagasan yang progressif seperti apa yang dimiliki Hanafi.
- Perlu pematangan Oksidentalisme sebagai disiplin ilmu baru, yang diharapkan menjadi alternative bagi cara pandang terhadap Barat.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Dudung (dkk.). *Sejarah Peradaban Islam dari Klasik hingga Modern*. Yogyakarta: Lesfi, 2002.

Althusser, Louis. *Tentang Ideologi; Marxisme, Psikoanalisis, Cultural Studies*. Yogyakarta: Jalasutra, 2004.

Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII Press, 2000.

Anam, Munir Che. *Muhammad & Karl Marx*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Badiuzzaman, Abad. *Kiri Islam Hassan Hanafi; Menggugat Kemapanan Agama dan Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

Berlin, Isaiah. *Biografi Karl Marx*. Yogyakarta: Jejak, 2000.

Enginer, Asghar Ali, *Islam Masa Kini*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

----- *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

----- *Islam dan Pembebasan*. Yogyakarta: LKis, 2007.

Falah, Maslahul. *Islam ala Soekarno; Jejak Pemikiran Islam Liberal di Indonesia*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.

Ghazali, Adeng Muchtar. *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.

Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 2003.

----- *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1982.

Hanafi, Hassan. *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

----- *Islamolog 3, Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

----- *Islamologi 2; Dari Rasionalisme ke Empirisme*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

----- *Bongkar Tafsir; Liberasi, Revolusi, Hermeneutik*. Yogyakarta: CV. Arruz Book Galeri, 2003

----- *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*. Yogyakarta: Islamika, 2003.

----- *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*. Yogyakarta: Nawesea, 2007.

----- *Dari Akidah ke Revolusi*. Jakarta Paramadina, 2003.

Hart, Micheal H. *100 Tokoh Paling Berpengaruh Sepanjang Masa*. Batam: Karisma Publishing Group, 2005.

Haryono, M. Yudhie. *Melawan Dengan Teks*. Yogyakarta: Resist Book, 2005.

Hasyim. O, Agama Marxis' Asal-usul Ateisme & Penolakan Kapitalisme. Surabaya: Nuansa, 2008.

Hasyim, Wahid. *Telikungan Kapitalisme Global Dalam Sejarah Kebangsaan Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Idris, Marjoko. *Kebangkitan Intelektual di Mesir; Studi Biografi dn Pemikiran Thoha Husein*. Yogyakarta: Teras, 2008.

Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paaramadina, 2005.

Kamdani (ed.). *Islam dan Humanisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Kasemin, Kisyanto. *Mendamaikan Sejarah*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

- Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997.
- Leckhman, Robert & Loon, Borin Van. *Kapitalisme; Teori dan Sejarah Perkembangan*. Yogyakarta: Resist Book, 2008.
- Lowy, Micheal. *Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Masdar, Umaruddin (dkk.). *Mengasah Naluri Publik Memahami Nalar Politik*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Mu'arif. *Muslim Liberal*. Yogyakarta: Tajidu Press, 2005.
- Mujiburrahman. *Mengindonesiakan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mulkan, Munir. *Teologi Kiri; Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadl'afin*. Yogyakarta: Kreasi, Wacana, 2002.
- Nasution, Harun. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Jakarta: UI-Press, 1987.
- *Pembaruan Dalam Islam*. Jakarta; Bulan Bintang, 2003.
- Nasution, Khoiruddin. *Pengantar Studi Islam*. Yogyakarta: ACAdemia, 2004.
- Nazir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1998.
- Newman, Micheal. *Sosialisme Abad 21*. Yogyakarta; Resist Book, 2006.
- Nurhakim, Moh. *Islam, Tradisi & Reformasi*. Malang: Bayumedia Publishing, 2003.
- Prasetyo, Eko. *Islam Kiri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- *Orang Miskin Tanpa Subsidi*. Yogyakarta: Resist Book, 2005.
- *Astaghfirullah; Islam Jangan Dijual*. Yogyakarta: Resist Book, 2007.
- Rambe, Safrizal. *Pemikiran Politik Tan Malaka*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003

- Ramly, Andi Muawiyah. *Peta Pemikiran Karl Marx*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Rhomas, Vhumaidi Syarif. *Wacana Teologi Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- Riyanto (ed.). *Menuju Ijtihad Kontemporer*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2003.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002
- Said, Edward. *Covering Islam*. Yogyakarta; Jendela, 2002..
- Santoso, Lisintoyo (dkk.). *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta; Ar-Ruzz Press, 2003.
- Sarbini. *Islam di Tepian Tevolusi; Ideologi Pemikiran dan Gerakan*. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Sardo. *Meruntuhkan Paham Sesat Kebangsaan; Pokok-pokok Pikiran Lenin dan Stalin*. Yogyakarta: Resist Book, 2005.
- Simogaki, Kazugaki. *Kiri Islam; Antara Modernisme dan Posmodernisme*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufi dan Anti-Sufi*. Yogyakarta: Pustaka, 2003.
- Soeleman, Munandar. *Ilmu Sosial Dasar*. Bandung: Refika Aditama, 2005.
- Sukandi (ad.). *Prof. Dr. Nurcholish Madjid; Jejak dari Pembaharu sampai Guru Bangsa*. Jakarta: Perspektif, 2005.
- Supriyandi, Eko. *Sosialisme Islam; Pemikiran Ali Syari'ati*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Syari'ati, Ali. *Para Pemimpin Kaum Mustadh'afin*. Bandung: Muthahhari Paperback, 2001.

----- *Makna Haji*. Jakarta: Zahra, 2008.

Tibbi, Bassan. *Krisis Peradaban Islam Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994.

Titus, Harold H (dkk.). *Persoalan-persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Turner, Bryan S. *Marxisme & Revolusi Sosial Dunia Islam*. Bandung: Nuansa Cendekia, 2000.

Walia, Shelley. *Edward Said dan Penulisan Sejarah*. Yogyakarta: Jendela, 2003.

Watt, W. Montgomery. *Studi Islam Klasik; Wacana Kritis Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.

REFERENSI DARI INTERNET

Agustea. "Hermeneutika Al-Qur'an; Meode Tafsir menurut Hassan Hanafi" dalam www.agustea08.multiply.com. Diakses tanggal 04 november 2008.

Haqqy, Azmi M. "Jamaluddin al-Afghani dan Kontribusinya pada Dunia Islam" dalam www.fospi.wordpress.com. Diakses tanggal 17 Desember 2008.

Kusnadiningrat. 'Islam Adalah Protes, Oposisi, dan Revolusi' dalam www.grelovejogja.wordpress.com. Diakses tanggal 5 Oktober 2008.

Martha, Yan. 'Karl Heinrich Marx' dalam www.yanmartha.com. Diakses tanggal 16 Desember 2008.

Maulana, Arwan. "Materialisme Dialektis" dalam www.forum.wgaul.com. Diakses tanggal 17 Desember 2008

Simone, Comandante. "Karl Marx" dalam www.bluefame.com. Diakses tanggal 16 Desember 2008.

Susanti, Fransisca Ria. "Menuding Marx, Membodohi Sejarah" dalam www.sinarharapan.com. Diakses tanggal 16 Desember 2008.

Susanto, Happy. "Geliat Baru Pemikiran Islam Kontemporer" dalam www.geocities.com. Diakses tanggal 6 November 2008.

Susiyanti. "Melacak Pemikiran As'ariyah Dalam Pemikiran Muhammad Abduh" dalam www.susiyanti.wordpress.com. Diakses tanggal 17 Desember 2008.

Zulkarnain. "Pemikiran Islam Kontemporer Muhammad Abid Al-Jabiri tentang Turats dan Hubungan Arab dan Barat" dalam www.litagama.com. Diakses tanggal 28 April 2007.

REFERENSI DARI JURNAL

Baswir, Revrison. "Bahaya Privatisasi BUMN". Jakarta: Jentera, 2003.

Shomad, M. Idris A. "Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi". Depok: Al-Insan, 2005.

CURRICULUM VITAE

Nama : Nur Idam Laksono
TTL : Bojonegoro, 1 Mei 1986
Agama : Islam
Kewarganegaraan : Indonesia
Alamat Rumah : Jl. Kalibatu RT. 10. RW. 3. Ngraseh-Dander-Bojonegoro
Telp/Hp : 08562887042

Daftar Keluarga

Bapak : Subiyanto
Pekerjaan : PNS
Ibu : Sittin Djarwati
Pekerjaan : PNS
Adik : Ririn Nur Anggraini, Fitia Nur Yuliana, Faridhian Nur Maulana

Riwayat Pendidikan

- MI Hidayatut Tholibin-Bendo-Kapas-Bojonegoro.
- MTsN 1 Bonjonegoro
- MAN Mamba'ul Ma'arif-Denanyar-Jombang
- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta