

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

WACANA

Ali Munhanif

Imperialism and the Rhetoric of the Threat:
Islamic Fundamentalism in Western
Scholarship

Kautsar Azhari Noer

Memahami Sufisme: Suatu Tanggapan
terhadap Beberapa Tuduhan

Din Wahid

Kiri Islam: Studi atas Gagasan Pembaharuan
Pemikiran Islam Hasan Hanafi

M. Amin Nurdin

Religious Plurality and Diversity in Australia
and Its Common Issues

Masykur Hakim

Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan
Muslim India

REHAL

Kusmana

Menelusuri Kemunculan, Perkembangan dan
Kehancuran "Tradisi Yahudi Islam"

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Vol. II, No. 2, 2000

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ismatu Ropi
Dadi Darmadi
Agus Darmaji

Sekretariat

Burhanuddin

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 740 1925, 7440425

Jurnal Refleksi adalah jurnal tiga bulanan yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Terbit pertama November 1998

Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 79-96 **Imperialism and the Rhetoric of the Threat: Islamic Fundamentalism in Western Scholarship**
Ali Munhanif
- 97-116 **Memahami Sufisme: Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan**
Kautsar Azhari Noer
- 117-130 **Kiri Islam: Studi atas Gagasan Pembaharuan Pemikiran Islam Hasan Hanafi**
Din Wahid
- 131-146 **Religious Plurality and Diversity in Australia and Its Common Issues**
M. Amin Nurdin
- 147-158 **Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan Muslim India**
Masykur Hakim

Book Review

- 159-164 **Menelusuri Kemunculan, Perkembangan dan Kehancuran “Tradisi Yahudi Islam”**
Kusmana

SAMPAI akhir tahun 2000, *Refleksi* merencanakan terbit sebanyak tiga kali. Edisi pertama tahun 2000 telah kami luncurkan pada akhir bulan Juli. *Refleksi* yang ada di tangan pembaca adalah edisi kedua tahun ini. Mudah-mudahan sebelum tahun 2000 berakhir, *Refleksi* edisi ketiga bisa hadir mengunjungi para pembaca.

Seperti biasa, *Refleksi* menghadirkan tulisan-tulisan berupa kajian keagamaan dan filsafat. Ali Munhanif mengajak pembaca menelusuri pandangan para sarjana Barat terhadap Islam melalui tulisannya, “*Imperialism and the Rhetoric of the Threat: Islamic Fundamentalism in Western Scholarship.*” Sementara Kautsar Azhari Noer, pakar ilmu perbandingan agama, menulis tentang tasawuf, yang menjadi *concern*-nya selama ini, berjudul “Memahami Sufisme: Suatu Tanggapan terhadap Berbagai Tuduhan.”

Pada bagian lain pembaca diajak berdiskusi oleh Din Wahid tentang pemikiran Hasan Hanafi yang belakangan sedang *nge-trend* di kalangan akademisi Muslim, “Kiri Islam.” Dan M. Amin Nurdin, yang beberapa bulan lalu sempat menetap di Australia, mencoba memperkenalkan pluralitas dan diversitas kehidupan keagamaan di Benua Kanguru tersebut, dalam artikel berjudul “*Religious Plurality and Diversity in Australia and Its Common Issues.*” Juga, Masykur Hakim, yang baru saja menyelesaikan Ph.D-nya di India, membawa oleh-oleh “*Ortodoksi dan Heterodoksi di Kalangan Muslim India.*”

Terakhir sekali, sebagaimana lazimnya, kami menyajikan rubrik Rehal yang kali ini ditulis oleh Kusmana, master alumni McGill University, Montreal, Kanada, tentang kemunculan, perkembangan, dan kehancuran “tradisi Yahudi-Islam” dari buku karya Bernard Lewis, seorang orientalis masyhur, berjudul *The Jews of Islam.*

Selamat membaca.

KIRI ISLAM: STUDI ATAS GAGASAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM HASAN HANAFI

Din Wahid

Pendahuluan

Sejak akhir abad ke-19, Islam, baik sebagai doktrin maupun institusi sosial, menghadapi berbagai persoalan yang timbul akibat modernitas. Sejak saat itu, Islam menghadapi dominasi politik asing dan westernisasi.¹ Sejak saat itu pula, Islam sebagai agama berhadapan dengan ideologi-ideologi lain, seperti kapitalisme dan sosialisme. Para pemikir Muslim berusaha untuk merespons tantangan ideologi tersebut. Abdurrahman Wahid,² misalnya, mengidentifikasi dua model interaksi antara agama dan ideologi. *Pertama*, penyerapan ideologi tersebut oleh agama tanpa pertimbangan kritis terhadap premis-premis ideologi tersebut, seperti yang terjadi pada Sosialisme Arab pada zaman Nasser di Mesir. *Kedua*, terjadinya

dialog intensif antara agama dan ideologi. Dialog tersebut akhirnya mengarah kepada dua arah: penolakan dan sintesis. Pendekatan sintesis pada akhirnya menawarkan pendekatan revolusi kultural.

Salah satu pemikir Muslim yang menyokong gerakan revolusi kultural adalah Hasan Hanafi, seorang pemikir dan filosof Muslim kontemporer di Mesir. Pada tahun 1981, Hanafi menerbitkan jurnalnya, *Kiri Islam (Al-Yasar al-Islami)*, sebagai tanda awal gerakannya. Menurutnya, jurnal tersebut adalah kelanjutan dari jurnal *Al-'Urwa dl-Wuthqa* yang pernah diterbitkan oleh Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad Abduh. Tujuan jurnal tersebut, menurut Hanafi, adalah berjuang melawan kolonialisme dan keterbelakangan, berjuang untuk mewujudkan kebebasan, keadilan sosial dan menyatukan dunia Islam.³

Hanafi mengusulkan “Kiri Islam” setelah berbagai upaya untuk memodernisasi Mesir gagal dalam mewujudkan cita-citanya. Ia mengidentifikasi empat gerakan. *Pertama*, liberalisme Barat yang berkuasa sebelum tahun 1952 telah gagal total, karena akhirnya gerakan tersebut jatuh pada kediktatoran sang raja. Raja mempunyai kekuasaan yang sangat besar: mengintervensi partai-partai politik, menghapuskan konstitusi, membubarkan parlemen, dan lain-lain. Lebih jauh, sumber-sumber ekonomi Mesir jatuh ke tangan kaum feodal dan kapitalis: borjuasi tuan tanah dan perusahaan-perusahaan Inggris. *Kedua*, ideologi sosialisme pada zaman Gamal Abdul Nasser gagal dalam mewujudkan keadilan sosial seperti yang diamanatkan oleh Piagam Nasional. Kegagalan tersebut terasa lengkap dengan kalahnya Mesir oleh Israel dalam peperangan 1967. *Ketiga*, ideologi Marxis yang mengandalkan pada perjuangan kelas gagal untuk mewujudkan cita-citanya, karena ideologi tersebut tidak mengakar pada masyarakat. *Keempat*, gerakan fundamentalisme Islam gagal untuk mempertahankan peranan Islam dalam negara dan untuk mewujudkan negara Islam.⁴

Setelah mempelajari kegagalan gerakan-gerakan tersebut di atas, Hanafi mengusulkan “Kiri Islam” sebagai sebuah metode alternatif bagi pembaruan pemikiran Islam. Menurutnya, “Kiri Islam” mempunyai sebuah proyek besar, yakni merekonstruksi dan memperbaiki tradisi (*al-Turath wa al-tajdid*). Proyek besar tersebut mempunyai tiga dimensi: sikap kita terhadap khazanah klasik (*mawqifuna min al-Turath al-qadim*), sikap kita terhadap khazanah Barat (*mawqifuna min al-Turath al-gharbi*), dan sikap

kita terhadap realitas (*mawqifuna min al-waqi*).⁵ Dimensi pertama melahirkan seruan untuk merevitalisasi khazanah Islam klasik, dimensi kedua melahirkan oksidentalisme, sebuah kajian kritis atas tradisi Barat, dan yang terakhir melahirkan sebuah teori penafsiran (hermeneutika).

Kiri Islam: Asal Usul dan Maknanya

Sebelum menganalisis Kiri Islam, adalah penting untuk mendefinisikan istilah “kiri” sebagaimana yang dimaksudkan Hanafi. Istilah “kiri” berasal dari wacana politik. Setelah Revolusi Prancis, kelompok radikal partai Jacobin mengambil posisi sebelah kiri dari pimpinan kongres. Sejak peristiwa itu, istilah “kiri” dan “kanan” dipakai dalam diskursus politik. Istilah “kiri” mengandung arti sebuah partai yang berkecenderungan radikal, sosialis, anarkis, reformis, progresif dan liberal. “Kiri” selalu dikonotasikan dengan “progresif.”⁶

Ide “Kiri Islam” dalam diskursus keislaman menjadi populer setelah Hanafi meluncurkan jurnalnya, *al-Yasar al-Islami*, tahun 1981. Meskipun demikian, istilah “Kiri Islam” itu sendiri telah digunakan sebelumnya oleh A. A. Salih dalam bukunya yang berjudul *al-Yamin wa al-Yasar fi al-Islam* (Kanan dan Kiri dalam Islam) tahun 1972. Dalam buku tersebut, ia berpendapat bahwa dalam Islam, “Kiri” berjuang melawan eksploitasi kaum miskin dan kaum tertindas. “Kiri” memperjuangkan persamaan hak dan kewajiban seluruh anggota masyarakat. Walhasil, “kiri” adalah kecenderungan sosialis dalam Islam.⁷

Menurut Hanafi, istilah “kiri” dan “kanan” tidak hanya ada dalam persoalan-persoalan yang berkaitan dengan politik, tapi juga dalam ilmu-ilmu humaniora dan sosial secara umum, dan dalam kehidupan manusia sehari-hari.⁸ Menurutnya, “kiri” berarti perjuangan untuk kebebasan dan kritisisme. “Kiri” dalam Islam menggambarkan realitas masyarakat Muslim yang terbagi ke dalam dua golongan: penguasa dan yang dikuasai, kaya dan miskin. Dalam kehidupan praktis, “kiri Islam” memihak pada kaum yang dikuasai, kaum tertindas dan miskin.⁹

Analisis atas Realitas Dunia Islam

Revitalisasi khazanah Islam klasik, menurut Hanafi, meniscayakan adanya sebuah analisis terhadap realitas dunia Islam. Berdasarkan pada analisis ini, Hanafi berharap bahwa kita dapat mengetahui persoalan-persoalan nyata dunia Islam, untuk kemudian mencari solusinya yang tepat.

Dalam analisisnya, Hanafi mengkritik pendekatan tradisional yang berdasarkan pada teks. Menurutnya, pendekatan tersebut berupaya untuk mentransformasikan teks ke dalam realitas, seakan-akan teks adalah realitas itu sendiri.¹⁰ Menurut Hanafi, pendekatan tradisional tersebut selalu mencari kebenaran di dalam teks-teks Ilahiya dan tradisi, padahal teks itu sendiri berasal dari realitas. Dia memberi contoh ayat-ayat al-Qur'an yang diawali dengan kalimat "*yas'alunaka*". Menurutnya, ayat-ayat seperti itu menunjukkan hubungan erat antara wahyu dengan realitas kehidupan umat Islam. Wahyu sangat mengakar pada kehidupan praktis masyarakat Muslim. Ayat-ayat seperti di atas merupakan respons atas pertanyaan-pertanyaan masyarakat Muslim. Berdasarkan pada ayat-ayat tersebut, menurut Hanafi, kita harus mencari persoalan-persoalan yang dihadapi oleh umat Islam.

Di dalam kritiknya terhadap metode tradisional, Hanafi menghubungkan teks dengan realitas pada satu pihak, dan fungsi akal sebagaimana direpresentasikan dalam penafsiran di pihak lain. Menurutnya, teks bukanlah realitas, melainkan hanya ekspresi linguistik dari realitas, dan karena itu, teks tidak bisa dijadikan pengganti bagi realitas itu sendiri. Bagi Hanafi, sebuah teks menuntut realisasi yang ditunjuknya (*dilala, significant*). Tanpa realisasi tersebut, teks tak bermakna apa-apa dan bahkan bisa menyimpang dari makna yang sebenarnya. Karena teks perlu direalisasikan, ia merasuk pada akal seorang penafsir. Posisi seorang penafsir sangat menentukan pilihannya atas teks dan corak penafsirannya. Seorang sosialis, akan memilih ayat-ayat yang mendukung pendiriannya. Demikian juga dengan seorang kapitalis.¹¹

Setelah melancarkan kritik atas pendekatan tradisional yang berdasarkan teks, Hanafi mengusulkan metode fenomenologi dalam menganalisis realitas dunia Islam. Metode ini dimaksudkan agar realitas dapat "berbicara" tentang dirinya sendiri. Menurutnya, metode ini dapat menggambarkan "pengalaman yang hidup dan mentransformasikan kejadian-kejadian historis ke dalam situasi yang hidup."¹² Metode ini tidak menggunakan metode bimbingan. Hanafi mengusulkan metode ini, karena ia ingin memberikan pandangan internal ke dalam masyarakat Muslim. Sebagai pemikir yang berasal dari masyarakat Muslim sendiri, ia menjadi bagian dari masyarakat. Ia berperan tidak saja sebagai penonton, tetapi juga pelaku dalam masyarakat. Ia sekaligus menjadi objek dan subjek dari penelitiannya sendiri.

Berdasarkan pada pendekatan fenomenologis ini, ia menemukan tantangan-tantangan, baik yang bersifat eksternal maupun yang internal, yang dihadapi masyarakat Muslim. Tantangan eksternal adalah imperialisme, Zionisme dan kapitalisme, sedangkan tantangan internal adalah kemiskinan, ketertindasan dan keterbelakangan.¹³

Revitalisasi Khazanah Islam Klasik

1. Keharusan Revitalisasi Khazanah Islam Klasik

Berdasarkan pada analisis atas realitas dunia Islam sekarang, Hanafi sampai pada ide revitalisasi khazanah Islam klasik, ihya *al-Turath al-qadim*. Aspek ini tampaknya menjadi dimensi yang paling penting dari proyek “tradisi dan pembaruan” (*al-Turath wa al-tajdid*). Untuk tujuan ini, Hanafi menulis buku berjudul “*Min al-’aqida ila al-thawra*” yang terdiri dari lima jilid, yang merupakan elaborasi dari proyek “tradisi dan pembaruan”.

Proyek Hanafi, *al-Turath wa al-tajdid*, berhubungan erat dengan analisisnya atas tipe-tipe masyarakat. Menurutnya, ada dua macam masyarakat: masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Di dalam masyarakat tradisional, tradisi mempunyai peranan yang sangat penting. Ia menjadi sumber inspirasi, sumber sistem nilai dan argumen bagi kekuasaan.¹⁴ Karena itu, menurut Hanafi, kita tidak bisa mengembangkan tipe masyarakat ini tanpa mempertimbangkan tradisi-tradisi yang berkembang dalam masyarakat yang memberi suatu pandangan dunia dan memotivasi perilaku mereka. Sebaliknya, di dalam masyarakat modern, tradisi dikritik tajam dan tidak lagi dianggap sebagai sumber nilai atau menjadi argumen bagi kekuasaan.¹⁵ Lebih lanjut, menurut Hanafi, masyarakat Muslim adalah masyarakat tradisional, yang salah satu tradisinya adalah ajaran-ajaran agama yang memegang peranan penting dalam kehidupan mereka.

Dalam kaitan ini, menurut Boullata, titik tolak Hanafi adalah kondisi masyarakat Arab sekarang, dan perlunya memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh mereka, serta menyingkirkan berbagai elemen yang menghambat perkembangan mereka. Untuk mengembangkan masyarakat Arab khususnya, dan masyarakat Muslim pada umumnya, umat Islam harus kembali ke khazanah mereka.¹⁶ Menurut Hanafi, warisan (khazanah) itu sendiri itu sendiri tak bermakna apa-apa kecuali kalau ia memberikan kepada bangsa Arab sebuah teori aksi dalam merekonstruksi manusia dan hubungannya dengan dunia. Jadi, khazanah, meminjam terminologi

Akhavi, harus menjadi “sumber untuk membangkitkan sebuah teori ilmiah untuk aksi yang dapat digunakan untuk keuntungan individu.”¹⁷

Hanafi mendefinisikan khazanah klasik sebagai “segala sesuatu dari masa lalu yang sampai kepada kita, termasuk budaya yang sedang berlangsung.”¹⁸ Warisan itu bisa saja berbentuk materi seperti buku-buku di perpustakaan dan obyek-objek material di museum. Namun demikian, bagi Hanafi, khazanah yang paling berarti adalah “kekayaan jiwa (psikologis) masyarakat” (*al-makhzun al-nafsi li al-mujtama'*) yang mempengaruhi mereka dalam bertindak dan berpikir. Secara umum, khazanah itu bisa berupa teks-teks al-Qur'an, hadis, karya-karya teologi, filsafat, dan lain-lain. Bagi Hanafi, warisan tersebut bukanlah doktrin dan kebenaran yang tidak dapat diubah, melainkan hanya suatu realisasi dari doktrin-doktrin tersebut di atas dalam kondisi historis tertentu.

Karena Hanafi yakin bahwa khazanah (tradisi) itu merupakan aplikasi dari sebuah doktrin, maka baginya, khazanah (tradisi) tidak terlepas dari realitas historis. Tradisi tersebut tidaklah sakral, sebaliknya, ia adalah produk manusia -seperti juga sebuah ideologi —yang muncul dari realitas sosial dan berusaha untuk mempengaruhi realitas tersebut.¹⁹ Tradisi mengekspresikan kebutuhan-kebutuhan waktu dan tempat di mana ia muncul. Ia menyimbolkan Spirit zamannya. Menurut Hanafi, sekarang, kebutuhan dan problem-problem yang dihadapi oleh umat Muslim berubah, dan karena itu khazanah (tradisi) tersebut perlu diberikan interpretasi baru dan diperbarui. Hanafi mendefinisikan pembaruan sebagai “penafsiran kembali atas khazanah klasik sehingga sesuai dengan kebutuhan zaman.”²⁰ Dengan reinterpetasi ini, Hanafi tidak bermaksud untuk menyatakan bahwa khazanah klasik itu tidak berguna, melainkan ia hanya ingin menghubungkan masa lalu dengan masa sekarang. Ia ingin mempelajari masa sekarang melalui khazanah dengan mengidentifikasi unsur-unsur negatif dan positifnya. Hanafi menulis: “Mari kita pergunakan masa lalu untuk memahami masa sekarang, dengan meninggalkan aspek-aspek yang tidak relevan dari masa lalu dan menggantinya dengan kebenaran-kebenaran yang fondasinya mungkin ditemukan pada masa lalu (khazanah) yang bisa digunakan untuk melayani kebutuhan-kebutuhan masa kini.”²¹

Keharusan untuk memperbarui khazanah klasik, menurut Hanafi, disebabkan pula oleh fakta bahwa kebanyakan umat Islam tidak terbiasa untuk berpikir secara bebas. Perilaku dan pemikiran mereka sering-kali

dimotivasi oleh sebuah penafsiran yang sedang berlangsung. Dalam konteks ini, seperti yang diungkap oleh Khuri, Hanafi menggunakan analisis Marxis ketika ia mendefinisikan khazanah sebagai struktur atas dan kelas sosial sebagai struktur bawah. Dengan menggunakan sebuah interpretasi yang sedang berlangsung, kelas sosial yang dominan mencoba untuk memperkuat kekuasaannya. Struktur atas dan struktur bawah terus menerus memperkuat satu sama lain dan menjadikan sebuah interpretasi bersifat eksklusif. Tegasnya, umat Islam “telah kehilangan kemampuannya untuk mendengar, memberi dan mengambil, belajar dan mencari sebuah kebenaran yang berlangsung secara independen.”²²

Menurut Hanafi, khazanah peradaban Islam harus didasarkan pada wahyu *Ilahiya* sebagaimana digambarkan oleh al-Qur’an. Dari sini, umat Islam harus berusaha untuk menginterpretasi ajaran-ajaran al-Qur’an sambil mempertimbangkan perbedaan-perbedaan sosio-kultural dari berbagai zaman. Hanafi yakin bahwa khazanah Islam klasik adalah sebuah produk kontemplasi umat Islam atas wahyu Ilahiyah dan interaksi mereka dengan persoalan-persoalan pada waktu tertentu dalam rangka mencari solusinya. Menurut Hanafi, gagasan pembaruan khazanah klasik mengharuskan “melihat kembali” alternatif-alternatif lama yang pernah dimunculkan oleh orang-orang terdahulu, dan bahkan menciptakan sebuah alternatif baru agar dapat menghasilkan alternatif terbaik yang sesuai dengan tuntutan zaman. Hal ini tidak berarti bahwa pendapat-pendapat lama itu salah, sebab mungkin saja pendapat-pendapat tersebut sesuai dengan kondisi-kondisi lain di masa lalu atau yang akan datang.

2. Metodologi Penafsiran Khazanah Islam Klasik

Hanafi menjelaskan tiga pendekatan terhadap khazanah klasik. Pertama adalah pendekatan kaum tradisionalis yang beranggapan bahwa khazanah lama tersebut telah memberikan solusi atas persoalan-persoalan yang kita hadapi. Para tradisionalis tersebut berkeyakinan bahwa khazanah tersebut telah mencakup segala persoalan di masa lalu, sekarang dan yang akan datang, dan karena itu, kita harus kembali ke khazanah klasik tersebut. Hanafi mengkritik pendekatan ini, sebab baginya, persoalan sekarang bukanlah berbangga-bangga dengan masa lalu. Kebanggaan seperti ini, menurutnya, adalah sama saja dengan menegasikan masa kini dengan segala persoalannya, dan menyublimasi masa kini ke dalam masa lalu.²³

Pendekatan kedua adalah pendekatan kaum modernis yang mendukung usaha-usaha modernisasi. Mereka berkeyakinan bahwa khazanah lama tidak mempunyai nilai sama sekali, karena ia tidak mengandung unsur-unsur yang berguna untuk pembangunan sebuah masyarakat, dan bahkan menganggap khazanah tersebut sebagai bagian dari keterbelakangan. Kaum modernis ingin membangun sebuah “bangunan” baru di samping “bangunan” lama. Menurut Hanafi, sikap seperti mungkin benar secara prinsip, tapi praktiknya tidak benar. Ia mengingatkan bahwa kehidupan sebuah bangsa tidak dapat diubah dalam sekejap. Kalau kita ingin mengubah sebuah masyarakat, harus dimulai dari akarnya dan bukan dari permukaannya saja. Tak pelak, Hanafi juga mengkritik pendekatan ini. Baginya, khazanah klasik itu bukannya tak bernilai sama sekali. Ia bernilai baik sebagai tujuan, atau paling tidak sebagai sebuah alat. Khazanah adalah sebagian dari kekayaan jiwa (psikologis) dari kaum modernis itu sendiri dan bahkan salah satu faktor terpenting dari sebuah masyarakat.²⁴

Pendekatan ketiga adalah gabungan antara tradisi dan pembaruan. Pendekatan ini bermaksud untuk memilih unsur-unsur yang baik dari nilai-nilai tradisional yang sesuai dengan tuntutan zaman, dan pada saat yang sama, mencoba untuk menguji nilai-nilai modern dengan nilai-nilai tradisional. Dengan demikian, pendekatan ini mencoba untuk mengidentifikasi kelemahan dan kekuatan dari kedua nilai tersebut, lalu menentukan nilai yang paling sesuai dengan tuntutan zaman.

Meskipun tampaknya Hanafi setuju dengan pendekatan terakhir ini, ia tetap mengingatkan penggunaan pendekatan tersebut. Sebab, katanya, pendekatan ini hanya sebuah usaha parsial yang menggambarkan unsur-unsur progresif dari khazanah klasik dan tidak menggambarkan konsep khazanah (tradisi) secara menyeluruh. Pendekatan ini, menurutnya, tidak merekonstruksi khazanah (tradisi) yang sesuai dengan kebutuhan zaman. Baginya, yang harus dilakukan sekarang adalah pengembangan khazanah (tradisi) sehingga menjadi “spirit zaman” dan sebuah deskripsi yang memberikan sebuah pandangan menyeluruh tentang khazanah (tradisi). Apa yang diperlukan sekarang adalah reinterpretasi tradisi (khazanah) yang mengungkapkan alasan-alasan kemunculannya di masa lalu, dan bagaimana ia merepresentasikan aspek-aspek progresif pada zamannya.²⁵

Kombinasi antara tradisi dan pembaruan ini, menurut Abu Zayd, memostulatkan gerakan ganda: naik dan turun. Yang pertama menggambarkan gerakan naik dari masa lalu ke masa sekarang, dan yang terakhir

menggambarkan gerakan sebaliknya.²⁶ Gerakan pertama mengilustrasikan pengaruh masa lalu (tradisi/ khazanah) atas masyarakat sebagai “kekayaan jiwa”, sementara gerakan yang terakhir mencoba untuk memecahkan krisis masa kini berdasarkan atas reinterpretasi khazanah tersebut. Gerakan ganda ini diperlukan, karena, menurut Hanafi, tradisi sebagai “kekayaan jiwa (psikologis) masyarakat” adalah “basis teoretis bagi konstruksi masa kini.”²⁷ Dengan pernyataan ini, Hanafi ingin menyatakan bahwa kita tidak bisa mengabaikan tradisi, karena ia telah membentuk masa kini. Menurut Hanafi, kita dapat memecahkan krisis masa kini dengan mencari akar-akar historisnya dan ide-ide modern dalam tradisi. Menurutnya, menyepelkan tradisi akan menghasilkan kegagalan gerakan modernis, karena ketidaksesuaian antara modernisme dan tradisi.²⁸

Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana penafsiran kembali tradisi hingga menjadi spirit zaman? Untuk menjawab pertanyaan ini, Hanafi kembali ke gerakan kedua, gerakan menurun dari masa kini (realitas) ke masa lalu (tradisi). Dalam kaitan ini, ia menekankan pentingnya keberadaan seorang pembaharu (*mujaddid*). Menurutnya, seorang pembaharu, dengan segenap kesadarannya, dapat menjaga jarak antara dirinya dengan tradisi sebagai “kekayaan psikologis masyarakat.” Dalam gerakan ini, kesadaran (*al-shu'ur*) seorang pembaharu memegang peranan penting, sebab ia berperan sebagai “kekayaan psikologis masyarakat” dalam gerakan pertama. Di dalam gerakan kedua ini, tradisi dipahami sebagai “sebuah konstruksi kesadaran” (*bina' shu'uri*) yang merepresentasikan sebuah dasar teoretis bagi reinterpretasi.²⁹

Walaupun dalam beberapa *statement* Hanafi sering kurang mempertimbangkan analisis historis, ia juga tetap menganggap pentingnya analisis historis. Dalam kaitan dengan proyeknya, *al-Turath wa al-tajdid*, ia menguraikan tiga tahapan dalam reinterpretasi tradisi. Pertama, menganalisis situasi pada saat kemunculan tradisi. Kedua, menganalisis struktur spiritual masyarakat dan hubungannya dengan tradisi klasik atau dengan situasi sosial masa kini. Dan terakhir, menganalisis struktur masa kini dan kaitannya dengan struktur kejiwaan masyarakat dan tradisi.³⁰ Menurut Abu Zayd, tahapan-tahapan tersebut harus diintegrasikan dengan konsep Hanafi tentang fenomenologi. Menurut Hanafi, tradisi klasik hanyalah konstruksi kesadaran yang mengekspresikan bentuk-bentuk ideal, dan situasi-situasi kemunculan tradisi itu hanya menunjukkan latar belakang yang merepresentasikan penampilan luar dari esensi (*dilala, significant*).

Seluruh penampilan luar ini, menurut Hanafi, merepresentasikan sebuah konstruksi kesadaran terdalam (*al-binya al-shu'uriyya al-'amiqa*) yang ada di balik situasi historisnya.³¹

3. Cara Reinterpretasi Khazanah Klasik

Menurut Hanafi, ada dua cara dalam menafsirkan kembali khazanah Islam klasik. Pertama adalah reformasi bahasa (linguistik). Bahasa adalah alat untuk mengekspresikan ide-ide. Menurutnya, setiap gerakan dimulai dengan penciptaan suatu bahasa baru. Proses penciptaan suatu bahasa baru dilakukan ketika budaya suatu masyarakat berkembang dan masyarakat tersebut menyadari bahwa bahasa mereka tidak cukup untuk mengekspresikan maknanya.³² Ketika itu, menurutnya, reformasi linguistik ini diperlukan agar bahasa dapat memenuhi fungsinya sebagai media ekspresi dan komunikasi.

Menurut Hanafi, reformasi linguistik ini dapat dilakukan secara otomatis (*tilqa'iyya*) ketika kesadaran berpaling dari bahasa lama kepada makna dasarnya, kemudian berusaha untuk mengekspresikan kembali makna dasar ini dengan menggunakan bahasa-bahasa yang sedang berkembang, sama seperti ketika bahasa lama itu muncul pada masa lalu. Menurutnya, proses ini bersifat alami, yakni seluruh kebudayaan sepanjang sejarah melalui proses ini. Oleh karena masyarakat merasa khawatir akan hilangnya budaya mereka, mereka memegang teguh makna dasarnya sebagai inti dari budaya mereka, lalu mereka mengungkapkan makna tersebut dengan bahasa yang berkembang pada masanya. Dengan demikian, menurut Hanafi, makna yang dipegang adalah makna tradisi, sedang bahasanya adalah bahasa yang telah direformasi.³³

Hanafi memberi contoh. Term "Islam" yang umum dimaknai sebagai "sebuah agama tertentu". Menurutnya, term ini sebaiknya diganti dengan term "pembebasan" (*taharrur*) sebagaimana disimbolkan dalam syahadat. Menurutnya, "Islam" berarti pembebasan kesadaran manusia dari kekuatan-kekuatan yang tiran. "Islam" memang juga bermakna "penyerahan", tetapi makna tersebut telah dimanipulasi oleh kaum elite sebagai "penyerahan" kepada penguasa sebagai implementasi dari penyerahan kepada Tuhan. Karena itu, Hanafi lebih menekankan pada makna lain dari kata "Islam" yakni "*protest, oposisi dan revolusi.*"³⁴

Cara kedua untuk pembaruan khazanah klasik adalah dengan mengganti obyek kajian dari ilmu-ilmu keislaman tradisional. Menurutnya,

disiplin keilmuan tersebut muncul pada waktu dan kondisi tertentu. Keadaan tersebut sangat menentukan perkembangan ilmu-ilmu tersebut esensi, metode, hasil dan bahasanya. Dari sudut pandang ini, Hanafi berkesimpulan bahwa disiplin keilmuan tersebut tidaklah absolut dan berlaku sepanjang waktu. Dalam kaitan ini, Hanafi membedakan antara struktur keilmuan dan objeknya. Yang pertama adalah sebuah konstruksi logika dan karena itu tetap, tidak berubah, dan yang terakhir sangat ditentukan oleh budaya lingkungan pada waktu dan tempat tertentu, dan karenanya berubah.³⁵ Hanafi memberi contoh pada teologi (ilmu kalam). Dalam pendekatan tradisional, obyek kajian ilmu ini adalah Tuhan yang bertumpu pada keesaan-Nya. Menurut Hanafi, obyek tersebut harus diganti dengan manusia, yakni kesatuan manusia. Pergantian ini akan menggiring kita untuk mengakui persamaan manusia. Karenanya, obyek ilmu kalam diganti dengan manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) yang menurutnya mempunyai segala sifat-sifat Tuhan.

Penutup

Susah untuk menilai apakah proyek Hanafi, “Kiri Islam”, tersebut sukses atau gagal. Meskipun kita tidak bisa menilai keberhasilan suatu gerakan dari banyaknya jurnal yang diterbitkan, fakta bahwa Hanafi hanya mampu menerbitkan jurnalnya, *al-Yasar al-Islami*, mungkin mengisyaratkan bahwa proyeknya telah gagal, atau paling tidak, menunjukkan bahwa ia tidak mendapat dukungan banyak orang. Dalam sebuah wawancara dengan penulis, ia pernah mengungkapkan bahwa ia harus berjuang sendirian (*single fighter*) dalam menerbitkan jurnal itu. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Shimogaki, banyak pemikir yang menuduh bahwa Hanafi adalah seorang marxist, sementara ada juga yang marah hanya karena penggunaan istilah “kiri”. Meskipun ia gagal untuk melanjutkan jurnalnya, menurut penulis, itu tidak berarti bahwa ia meninggalkan proyek tersebut. Hal ini bisa dilihat dari karya-karyanya yang lain.³⁶

Pada tataran metodologi, Abu Zayd menunjukkan beberapa kelemahan “Kiri Islam”-nya Hanafi. *Pertama*, “Kiri Islam” berusaha untuk menggabungkan berbagai pemikiran yang berbeda tanpa dibarengi dengan perbandingan yang menyeluruh antara berbagai pemikiran tersebut hingga terlihat kesamaan dan perbedaannya. *Kedua*, “Kiri Islam” telah menjadikan masa sekarang sebagai “tawanan” masa lalu dan menjadikan masa sekarang menyerahkan diri kepada masa lalu. Penyerahan ini berakibat

pada pertentangan antara masa kini dan masa lalu, sublimasi pemikiran pada politik dan sublimasi epistemologi pada ideologi. Terakhir, “Kiri Islam” tidak mengindahkan konteks sosial-historis dengan klaimnya bahwa tradisi adalah konstruksi kesadaran yang ideal yang bebas dari waktu dan tempat.³⁷

Terlepas dari berbagai kelemahannya, Hanafi telah mencoba untuk merevitalisasi tradisi yang ada pada kita. Pencariannya atas unsur-unsur progresif dalam tradisi, dimaksudkan untuk memberikan suatu arah bagi dunia Islam menuju pencerahan. Semoga!

Catatan Kaki

1. John Waterbury, “Egypt: Islam and Social Change,” dalam Philip H. Stoddard, et.al., (ed.), *Change and the Muslim World*, (New York: Syracuse University Press, 1981), h. 49.
2. Abdurrahman Wahid, “Pengantar,” dalam Hasan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, (Jakarta: P3M, 1991), h. vii-viii.
3. Hasan Hanafi, “Madha Ya’ni al-Yasar al-Islami,” dalam *al-Yasar al-Islami*, Cairo: 1981, h. 5.
4. *Ibid.*, h. 10-14.
5. Hanafi, *Muqaddima fi Um al-Istighrab*, (Beirut: Mu’assasa al-Jami’iyya li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi’, 1992), edisi ke-4, h. 9.
6. Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, (Yogyakarta: LKIS, 1993), h. 5.
7. *Ibid.*, h. 6.
8. Hanafi, *al-Din wa al-Thawra fi Misr 1952-1981*, Vol. VII, (Cairo: Maktaba Madbli, 1989), h. 3.
9. Hanafi, “Madha Ya’ni”, h. 7.
10. *Ibid.*, h. 30.
11. *Ibid.*, h. 30-31.
12. Hanafi, *Islam in the Modern World*, Vol. II, (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995), h. 22.
13. Lebih rinci, lihat Hanafi, “Madha Ya’ni”, h. 32-36.
14. Hanafi, *Islam in the Modern World*, Vol. II, h. 105.
15. *Ibid.*, h. 106.
16. Isa J Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, (Albany: New York University Press, 1990), h. 41.
17. Shahrough Akhavi, “The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi,” dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3, Agustus 1997, h. 391.
18. Hanafi, *al-Turath wa al-Tajdid*, (Beirut: al-Mu’assasa al-Jami’iyya Ii al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi’, 1992), h. 13.
19. Hanafi, *al-Din wa al-Thawra*, Vol. II, h. 5.
20. Hanafi, *al-Turath*, h. 13.
21. Dikutip dari Shahrough Akhavi, *op. cit.*, h. 392.

22. Reflecti Richard K. Khuri, "A Critique of Hasan Hanafi Concerning His Reflection on the Scarcity of Freedom in the Arab-Muslim World," dalam, Serif Merdin, (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East*, (Leiden: EJ. Brill, 1994), h. 89.
23. Hanafi, *al-Turath*, h. 27-28.
24. *Ibid.*, h. 29-30.
25. *Ibid.*, h. 32-33.
26. Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Cairo: Sina li al-Nashr, 1992), h. 134.
27. Hanafi, *Min al-'Aqida ila al-Thawra*, Vol. I, (Cairo: Maktaba Madli, 1988), h. 5.
28. Hanafi, *al-Din wa al-Thawra*, Vol. VII, h. 41.
29. Abu Zayd, *op.cit.*, h. 140.
30. Hanafi, *al-Turath*, h. 26.
31. Abu Zayd, *op. cit.*, h. 145.
32. Hanafi, *al-Turath*, h. 109.
33. *Ibid.*, h. 116.
34. Hanafi, *Islam in the Modern World*, Vol. II, h. 148.
35. Hanafi, *al-Turath*, h. 137.
36. Lihat misalnya, Hanafi, *al-Din wa al-Thawra fi Misr*, khususnya vol. VII dan VII.
37. Abu Zayd, *op. cit.*, h. 172.

Daftar Pustaka

- Akhavi, Shahrough. "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Outb and Hasan Hanafi," dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 3, Agustus 1997.
- Boullata, Isa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany: New York University Press, 1990.
- Hanafi, Hasan. "Madha Ya'ni al-Yasar al-Islami," dalam *al-Yasar al-Islami*, Cairo: 1981.
- Hanafi, *Min al-'Aqida ila al-Thawra*, Cairo: Maktaba Madli, 1988.
- Hanafi, *al-Din wa al-Thawra fi Mishr 1952-1981*, Cairo: Maktaba Madbli, 1989.
- Hanafi, *Muqaddima fi Um al-Istighrab*, Beirut: Mu'assasa al-Jami'iyya li al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1992.
- Hanafi, *al-Turath wa al-Tajdid*, Beirut: al-Mu'assasa al-Jami'iyya Ii al-Dirasat wa al-Nashr wa al-Tawzi, 1992.
- Hanafi, *Islam in the Modern World*, Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
- Khuri, Reflecti Richard K. "A Critique of Hasan Hanafi Concerning His Reflection on the Scarcity of Freedom in the Arab-Muslim World,"

- dalam, Serif Merdin, (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden: EJ. Brill, 1994.
- Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam Antara Modernisme dan Postmodernisme: Telaah Kritis atas Pemikiran Hasan Hanafi*, Yogyakarta: LKIS, 1993.
- Wahid, Abdurrahman. "Pengantar," dalam Hasan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, Jakarta: P3M, 1991.
- Waterbury, John. "Egypt: Islam and Social Change," dalam Philip H. Stoddard, et.al., (ed.), *Change and the Muslim World*, New York: Syracuse University Press, 1981.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Naqd al-Khitab al-Dini*, Cairo: Sina li al-Nashr, 1992.

Din Wahid adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004