

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Antara Teks dan Konteks”

WACANA

Bustamin

Studi Hadis dalam Perspektif Sosial

Muhammad Zuhdi

Konsep Taklid Mazhab Syiah Imamiyah

Ahmad Rifqi Muchtar

Manusia dan Sunnah Kemanusiaan

Hanafi

Kehidupan Akhirat Perspektif Al-Ghazali

TULISAN LEPAS

Banun Binaningrum

Error Analysis in Language Teaching and Learning

M. Suryadinata

Isytiqaq Kabir

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. IX, No. 2, 2007

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Amsal Bakhtiar
M. Amin Nurdin

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ida Rosyidah
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. 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.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

~ Antara Teks dan Konteks

Articles

- 131-140 Studi Hadis dalam Perspektif Sosial
Bustamin
- 141-162 Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil
Maulana
- 163-178 Konsep Taklid Mazhab Syiah Imamiyah
Muhammad Zubdi
- 179-192 Manusia dan Sunnah Kemanusiaan
Ahmad Rifqi Muchtar
- 193-214 Kehidupan Akhirat Perspektif Al-Ghazali
Hanafi

Document

- 215-228 Error Analysis in Language Teaching and Learning
Banun Binaningrum
- 229-254 Isytiqaq Kabir
M. Suryadinata
- 255-274 Hassan Hanafi: Biografi dan Pemikiran Teologinya
Halimah SM

ANTARA TEKS DAN KONTEKS

Jurnal **Refleksi** kali ini mengusung tema “Antara Teks dan Konteks.” Kajian tentang teks dan relasinya dengan konteks sampai saat ini masih mendapat tempat dalam diskursus akademis maupun non akademis. Naiknya kembali ke permukaan gerakan pemahaman yang bercorak fundamentalis-tekstualis ditengarai setidaknya merupakan hasil bacaan terhadap teks-teks keagamaan dengan mengabaikan konteks. Demikian pula halnya pemahaman sebaliknya yang hanya berpijak pada konteks dengan menafikan teks sama sekali, melahirkan wacana yang “kontroversial” di kalangan masyarakat pada umumnya. Tulisan pertama dalam edisi kali ini sebagaimana yang ditulis oleh Bustamin misalnya, mengungkap adanya generalisasi pemahaman terhadap hadis. Artinya, semua hadis dipahami secara sama tanpa membedakan struktur hadis, riwayat *bi al-lafzh* atau riwayat *bi al-ma’na*, bidang isi hadis yang mutlak (menyangkut akidah dan ibadah) atau yang nisbi (menyangkut muamalah). Hadis sering-kali hanya dipahami dengan teknik interpretasi tekstual, baru sebagian kecil yang mengembangkannya dengan teknik interpretasi kontekstual, baik konteks historis maupun konteks sosiologi, sebagai sebuah gagasan. Dalam kaitan ini, maka pemahaman terhadap hadis Nabi perlu mempertimbangkan beberapa hal, antara lain Nabi Muhammad sebagai sumber informasi, para sahabat sebagai penerima informasi, bentuk dan cakupan makna hadis Nabi, peristiwa yang mengitari munculnya hadis Nabi dan konteks sosial kemasyarakatan yang terjadi pada masa itu.

Pada tulisan berikutnya, masih dalam kajian hadis, Maulana mengulas pentingnya penelitian kualitas hadis melalui penguasaan atas alat bantu yang disebut ilmu *jarh* dan *ta’dil*, salah satu dari sekian ulumul hadis yang penting untuk dimiliki oleh peneliti hadis. Penguasaan ilmu ini dengan benar, dapat mendeteksi apakah hadis yang diteliti -pada akhirnya dapat diterima (*maqbul*) sebagai *hujjah* yang dapat dijadikan sebagai pegangan atau ditolak.

Dalam bingkai *hujjah* atau dalil agama yang dapat dijadikan pegangan dalam kehidupan beragama kaitannya dengan teks-teks keagamaan, Muhammad Zuhdi mencoba mengurai konsep taklid dengan perspektif mazhab Syiah Imamiyah sebagai sampel obyek kajiannya. Menurutnya, taklid dalam pandangan ulama Syiah merupakan sesuatu yang sangat penting. Bertaklid artinya mengikuti pendapat seorang mujtahid yang memenuhi syarat sebagai seorang *marja' taklid*. Marja' Taklid artinya tempat kembali untuk diikuti yaitu seorang ulama yang layak untuk diikuti dalam masalah ibadah, muamalah dan lain sebagainya. Dalam masalah hukum, seorang Syiah tidak dapat beramal sesuai kehendaknya sendiri dengan melihat teks al-Qur'an dan hadis tetapi ia wajib mengikuti fatwa dari *marja' taklidnya*, sebab orang yang beramal tanpa mengikuti *marja' taklidnya* maka amalnya tidak sah. Seorang yang bukan mujtahid secara obyektif diketahui bahwa ia tidak akan sanggup untuk memahami teks al-Qur'an dan hadis secara langsung, oleh karena itu untuk menghindari kesalahan dan kesesatan dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama harus mengikuti seorang *marja' taklid*.

Salah satu bentuk ajaran agama yang membutuhkan pemahaman adalah berkenaan dengan kehidupan yang akan datang (akhirat). Ahmad Rifqi Muchtar memberikan ulasan tentang manusia dan sunnah kemanusiaan sebagaimana yang digambarkan dalam al-Qur'an. Dalam ulasannya, kehidupan kini (dunia) berbeda dengan kehidupan yang akan datang (akhirat). Dunia merupakan alam nyata, sedangkan kehidupan yang akan datang adalah alam yang abstrak. Dalam menjalani kehidupan di dunia manusia terikat dengan kondisi biologis yang melekat padanya. Atas dasar keterbatasan itulah Allah menetapkan untuk manusia adanya sunnah-sunnah baik menyangkut dirinya maupun lingkungannya, diharapkan manusia mampu hidup di muka bumi ini dengan sebaik-baiknya.

Persoalan munculnya pemahaman yang disebabkan perbedaan dalam menggunakan teks dan membuat relasinya dengan konteks di antaranya dapat juga dilihat dalam tulisan Hanafi tentang kehidupan akhirat dalam perspektif al-Ghazālī dalam **Refleksi** kali ini. Menurut Hanafi, pada awalnya perbedaan pemahaman dan gambaran tentang kehidupan akhirat di kalangan para penganut agama muncul karena perbedaan konteks sosial, sedangkan di kalangan umat Islam perbedaan tersebut lebih disebabkan oleh persoalan interpretasi atas teks-teks keagamaan (baca:

ayat-ayat a-Qur'an dan hadis). Al-Ghazālī misalnya, dalam hal memberikan interpretasi tentang kehidupan akhirat melalui teks-teks keagamaan sering-kali menjelaskan makna yang terkandung dalam teks-teks tersebut secara tekstual atau harfiah.

Menggunakan teks-teks keagamaan, tentunya dibutuhkan penguasaan yang cukup terhadap bahasa teks tersebut. Tulisan Banun Binaningrum penting untuk dicermati. Menurutny, dalam hal pemahaman terhadap bahasa asing, dibutuhkan teknik pembelajaran dan pengajaran yang tepat, salah satunya teknik yang disebut sebagai *error analysis*. Teknik ini menganalisis kesalahan yang dilakukan oleh orang yang mempelajari bahasa asing. Melalui teknik ini, pelajar bahasa asing dapat menyadari perbedaan antara bahasa yang ia gunakan dengan bahasa asing yang sedang dipelajari sehingga tidak terjadi interferensi negatif di antara keduanya. Oleh karenanya, pelajar bahasa asing diharapkan dapat melebur ke dalam bahasa yang sedang dipelajari dan pada saat yang bersamaan sejenak melupakan bahasa ibu yang ia gunakan. Teknik ini tidak hanya dapat digunakan untuk bahasa Inggris saja, melainkan dapat dijadikan sebagai teknik pembelajaran dan pengajaran antara bahasa ibu (manapun) dengan bahasa asing.

Masih berhubungan dengan bahasa, M. Suryadinata menulis tentang *isytiqāq*. Menurutny, bahasa adalah potret dari sebuah kebudayaan. Melalui bahasa, dapat diketahui peradaban, bentuk sosial, masyarakat, dan kekayaan sebuah komunitas. Di antara pembahasan penting dalam bahasa adalah *isytiqāq*, karena ia secara langsung atau tidak, mempengaruhi budaya dan bahasa. Bahasa Arab misalnya, yang merupakan bagian dari bahasa *semit* menjadi bahasa yang unik dengan adanya *isytiqāq*. Mengetahui *isytiqāq*, seseorang dapat mengerti bahwa ada ciri khas kesamaan makna bagi huruf tertentu. Ia merupakan salah satu kajian dalam bahasa yang dapat memperluas pemahaman arti sebuah bahasa. Mempelajari *isytiqāq* adalah bagian dari pengembangan bahasa itu sendiri.

Sebagai tulisan penutup, redaksi sajikan tulisan Halimah SM tentang Hassan Hanafi seorang pemikir-pembaharu Mesir yang terkenal dengan konsep Kiri Islam. Kiri Islam lahir setelah berbagai metode pembaharuan masyarakat Muslim dalam beberapa generasi hanya menghasilkan keberhasilan yang relatif, bahkan untuk sebagiannya gagal, terutama dalam mengentaskan masalah keterbelakangan. Kiri Islam mendapat inspirasi dari keberhasilan revolusi Islam di Iran yang mengejutkan dunia.

Kiri Islam akan mengembangkan reformasi agama, tidak hanya dalam tataran menghadapi ancaman-ancaman zaman ini, seperti kolonialisme, proteksionisme, kapitalisme, keterbelakangan, dan penindasan, sebagaimana yang telah diupayakan oleh al-Afghānī. Namun juga dalam tataran rekonstruksi pemikiran keagamaan reformatif itu sendiri.

Selamat membaca.

Redaksi

HASSAN HANAFI: BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN TEOLOGINYA

Halimah SM

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

halimah.sm@uinjkt.ac.id

Abstract: *Hassan Hanafi was a renowned Egyptian thinker and reformer known for the concept of Islamic Left. Islamic Left emerged when various methods of renewing Muslim societies over several generations yielded only relative success, and for some, outright failure, especially in addressing issues of underdevelopment. Islamic Left drew inspiration from the surprising success of the Islamic revolution in Iran, which captivated the world. Islamic Left sought to develop religious reform not only in confronting contemporary threats such as colonialism, protectionism, capitalism, underdevelopment, and oppression, as championed by al-Afghani. It also aimed at the reconstruction of the reformatory religious thought itself.*

Keywords: *Hassan Hanafi, Biography, Theological Thought, Tawhid (Oneness of God).*

Abstrak: *Hassan Hanafi adalah pemikir-pembaharu Mesir yang terkenal dengan konsep Kiri Islam. Kiri Islam lahir setelah berbagai metode pembaharuan masyarakat Muslim dalam beberapa generasi hanya menghasilkan keberhasilan yang relatif, bahkan untuk sebagiannya gagal, terutama dalam mengentaskan masalah keterbelakangan. Kiri Islam mendapat inspirasi dari keberhasilan revolusi Islam di Iran yang mengejutkan dunia. Kiri Islam akan mengembangkan reformasi agama, tidak hanya dalam tataran menghadapi ancaman-ancaman zaman ini, seperti kolonialisme, proteksionisme, kapitalisme, keterbelakangan, dan penindasan, sebagaimana yang telah diupayakan oleh al-Afghani. Namun juga dalam tataran rekonstruksi pemikiran keagamaan reformatif itu sendiri.*

Kata Kunci: *Hassan Hanafi, Biografi, Pemikiran Teologi, Tauhid.*

Pendahuluan

Dalam perspektif sosiologis, agama sering dianggap tidak berarti apa-apa sepanjang tidak menunjukkan pengaruh kongkret terhadap proses transformasi sosial. Padahal gagasan pembebasan dan emansipasi merupakan misi profetik yang dibawa setiap agama. Misi profetik ini bertujuan untuk mengantarkan sebuah pembebasan revolusioner bagi kesejahteraan manusia. Dalam hal ini, teologi adalah perangkat konseptual yang (semestinya) merefleksikan identitas agama itu. Tapi sayangnya, sebagian kalangan Islam (terutama sekali kalangan ulama konservatif) menganggap persoalan teologi dalam Islam telah selesai. Karya-karya ilmu kalam klasik dianggap sebagai formulasi teologi Islam yang pertama dan terakhir.

Hassan Hanafi adalah Seorang pemikir Mesir kontemporer yang sangat kritis menanggapi Persoalan ini. Dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan tingginya di Barat serta apresiasinya yang tinggi terhadap pemikiran-pemikiran Barat modern, tulisan-tulisannya tentang teologi (Islam) sangat liberal dan cenderung radikal. Hal itu pula yang kemudian membuat ia dicap “murtad” oleh Sheikh al-Azhar di Mesir. Dalam pandangannya persoalan teologi belum selesai, dan tidak akan pernah berhenti sejalan dengan perkembangan sejarah manusia. Karena itu, Hanafi memandang perlu dirumuskan teologi baru yang mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (kalam) dan sebagai analisis percakapan yang harus tersusun secara manusiawi. Tujuannya untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-

harapan dunia Muslim tentang kemerdekaan, kebebasan, keadilan sosial, dan penyatuan identitas Islam. Teologi baru yang ia kehendaki tidak harus sama sekali baru, tapi merupakan bentuk rekonstruksi dari khazanah Islam klasik yang di antaranya adalah ilmu kalam itu sendiri.

Riwayat Hidup dan Kondisi Sosio-Kultural Mesir

Hassan Hanafi adalah guru besar pada Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Ia lahir pada 13 Februari 1935 di Kairo, di dekat benteng Salahuddin, daerah perkampungan al-Azhar. Kota ini merupakan tempat bertemunya para mahasiswa Muslim dari seluruh dunia yang ingin belajar, terutama di al-Azhar. Meskipun lingkungan sosialnya dapat dikatakan tidak terlalu mendukung, tradisi keilmuan berkembang di sana sudah sejak lama. Secara historis dan kultural, kota Mesir memang telah dipengaruhi peradaban-peradaban besar sejak Firaun, Romawi, Bizantium, Arab, Mamluk, dan Turki, bahkan sampai dengan Eropa Modern.¹ Hal ini menunjukkan bahwa Mesir, terutama kota Kairo, mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Hassan Hanafi.

Masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalnya, sehingga tidak heran meskipun masih berusia 13 tahun ia telah mendaftarkan diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Ia ditolak oleh Pemuda Muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda. Di samping itu ia juga dianggap bukan berasal dari kelompok Pemuda Muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di Mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan.

Ketika masih duduk di bangku SMA, tepatnya pada tahun 1951, Hanafi menyaksikan sendiri bagaimana tentara Inggris membantai para syuhada di Terusan Suez. Bersama-sama dengan para mahasiswa ia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 40-an hingga revolusi itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota Pemuda Muslimin, pada tahun itu pula ia tertarik untuk memasuki organisasi Ikhwanul Muslimin. Akan tetapi, di tubuh Ikhwan pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di Pemuda Muslimin. Kemudian Hanafi kembali disarankan oleh para anggota Ikhwan untuk bergabung dalam organisasi Mesir Muda. Ternyata keadaan di dalam tubuh Mesir Muda sama dengan kedua organisasi

sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini menyebabkan ia memutuskan beralih konsentrasi untuk mendalami pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi, dan perubahan sosial. Yang menurutnya agama adalah yang kita miliki dalam tradisi yang asli, revolusi adalah hasil zaman kita dan dalam agama sendiri ada revolusi. Maka tugas kita adalah meneliti unsur-unsur revolusioner dalam agama. Para nabi adalah para revolusioner dan para reformis. Revolusi tauhid menentang kemusyrikan, revolusi orang miskin, budak dan orang-orang yang malang di bawah Nabi Muhammad. Tauhid mempunyai fungsi praktis untuk menghasilkan perilaku dan iman yang diarahkan kepada perubahan kehidupan masyarakat dan sistem sosialnya. Para nabi muncul melakukan revolusi untuk membuat reformasi ke arah kondisi-kondisi yang lebih baik dan membawa kemanusiaan menjadi kemerdekaan akal, dan ia mulai bergerak sendiri ke arah kemajuan. Ini juga yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam.²

Sejak tahun 1952 sampai 1956 Hanafi belajar di Universitas Kairo untuk mendalami bidang filsafat. Di dalam periode ini ia merasakan situasi yang paling buruk di Mesir. Pada tahun 1952, misalnya, terjadi pertentangan keras antara Ikhwan dengan gerakan revolusi. Hanafi berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena baginya Najib memiliki komitmen dan visi keislaman yang jelas. Kejadian-kejadian yang ia alami pada masa ini, terutama yang ia hadapi di kampus, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir dan pembaharu. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan mengapa konflik internal terus terjadi.

Tahun-tahun berikutnya, Hanafi berkesempatan untuk belajar di Universitas Sorbone, Prancis, pada tahun 1956 sampai 1966. Di kampus ini, ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk mencari jawaban atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi oleh negerinya dan sekaligus merumuskan jawaban-jawabannya. Di Prancis inilah ia dilatih untuk berpikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atau karya-karya orientalis. Walaupun ia menolak dan mengkritik Barat, tak diragukan bahwa liberalisme, demokrasi, rasionalisme dan gagasan pencerahan yang berasal dari Barat telah mempengaruhi pemikirannya. Dalam pengertian ini ia dapat dikategorikan sebagai

seorang modernis liberal seperti Luthfi al-Sayyid, Thoha Husen, dan Mahmud al-Aqqad.³ Salah satu kepedulian Hanafi adalah melanjutkan pekerjaan para pendahulunya yang dirancang untuk membawa Islam ke arah pencerahan menyeluruh.⁴ Ia sempat belajar pada seorang reformis Katolik, Jean Gitton, tentang metodologi berpikir, pembaharuan, dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi dari Paul Ricouer, analisis kesadaran dari Husserl, dan bimbingan penulisan tentang pembaharuan usul fikih dari Profesor Massignon.⁵

Semangat Hanafi untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam semakin tinggi sejak ia pulang dari Prancis pada tahun 1966. Akan tetapi kekalahan Mesir pada perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Ia kemudian ikut dengan rakyat berjuang untuk membangun kembali semangat nasionalisme mereka. Pada sisi lain, untuk menunjang perjuangannya itu, Hanafi juga mulai memanfaatkan pengetahuan-pengetahuan akademis yang telah ia peroleh dengan memanfaatkan media massa sebagai corong perjuangannya. Ia menulis banyak artikel untuk menghadapi masalah-masalah aktual dan melacak faktor kelemahan umat Islam.⁶

Di waktu-waktu luangnya, Hanafi mengajar di Universitas Kairo dan beberapa universitas di luar negeri. Ia sempat menjadi profesor tamu di Prancis (1969) dan Belgia (1970). Kemudian antara tahun 1971 sampai 1975 ia mengajar di Universitas Temple, Amerika. Kepergiannya ke Amerika sesungguhnya berawal dari adanya keberatan pemerintah terhadap aktivitasnya di Mesir, sehingga ia diberikan dua pilihan apakah ia akan tetap meneruskan aktivitasnya itu atau pergi ke Amerika. Pada kenyataannya, aktivitasnya yang baru di Amerika memberinya kesempatan untuk banyak menulis tentang dialog antara agama dengan revolusi. Baru setelah kembali dari Amerika ia mulai lagi menulis tentang pembaharuan pemikiran Islam. Ia kemudian memulai penulisan buku *al-Turāts wa al-Tajdīd*. Karya ini, saat itu, belum sempat ia selesaikan karena ia dihadapkan pada gerakan anti pemerintah Sadat yang pro-Barat dan melindungi Israel. Ia terpaksa arus terlibat untuk menjernihkan situasi melalui tulisan-tulisannya yang berlangsung antara tahun 1976 sampai 1981. Tulisan-tulisannya itulah yang kemudian tersusun menjadi buku *al-Dīn wa al-Tsaurah*. Sementara itu dari tahun 1980 sampai 1983 ia menjadi profesor tamu di Universitas Tokyo, tahun 1985 di Emirat Arab.

Ia pun diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes ketika ia mengajar di sana pada tahun 1983-1984.

Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Prancis, Jepang, India, Indonesia, Sudan, Saudi Arabia, dan lain sebagainya antara tahun 1980-1987. Pengalaman pertemuan dengan para pemikir besar di negara-negara tersebut telah menambah wawasannya untuk semakin tajam memahami persoalan-persoalan yang dihadapi oleh Dunia Islam.

Maka, dari 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 yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya 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.

Perkembangan Pemikiran dan Karya-karyanya

Untuk memudahkan uraian pada bagian ini, kita dapat 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 60an: Periode kedua pada tahun 70-an dan, Periode ketiga dari tahun 80-an sampai tahun 90-an.

Pada awal dasawarsa 60-an pemikiran Hanafi dipengaruhi oleh paham-paham dominan yang berkembang di Mesir, yaitu nasionalistik-sosialistik-populistik yang juga dirumuskan sebagai ideologi Pan Arab,⁷ dan oleh situasi nasional yang kurang menguntungkan setelah kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel pada 1967. Pada awal dasawarsa ini pula (1956-1966), sebagaimana telah dikemukakan, Hanafi sedang dalam masa-masa belajar di Prancis. Di negara inilah Hanafi lebih banyak lagi menekuni bidang-bidang filsafat dan ilmu sosial dalam kaitannya dengan hasratnya untuk melakukan rekonstruksi pemikiran Islam.

Untuk tujuan rekonstruksi itu, selama berada di Prancis ia mengadakan penelitian, terutama tentang metode interpretasi sebagai upaya pembaharuan bidang ushul fikih (teori hukum Islam, *Islamic legal theory*) dan tentang fenomenologi Sebagai metode untuk memahami agama dalam konteks realitas kontemporer. Penelitian ini sekaligus merupakan upaya untuk meraih gelar doktor pada Universitas Sorbone, dan ia berhasil menulis disertasi 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 dengan mazhab filsafat fenomenologi Edmund Husserl.⁸

Pada fase awal pemikirannya ini, tulisan-tulisan Hanafi masih bersifat ilmiah murni. Baru pada akhir dasawarsa itu ia mulai berbicara tentang keharusan Islam untuk mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif dan berdimensi pembebasan (*tabarrur, liberation*).⁹ Ia mensyaratkan fungsi pembebasan jika diinginkan Islam dapat membawa masyarakat pada kebebasan dan keadilan, khususnya keadilan sosial, sebagai ukuran utamanya.¹⁰ Struktur yang populistik adalah manifestasi kehidupannya dan kebulatan kerangka pemikiran sebagai resep utamanya. Kemudian Hanafi sampai pada kesimpulan bahwa Islam sebaiknya berfungsi orientatif bagi ideologi populistik yang ada.

Pada akhir periode ini, dan berlanjut hingga awal periode 70an, Hanafi juga memberikan perhatian utamanya untuk mencari penyebab kekalahan umat Islam dari perang melawan Israel, dan karena itu, tulisan-tulisannya lebih bersifat populis. Ia banyak menulis artikel di berbagai media massa, seperti: *al-Katib, al-Adab, al-Fikr al-Mu'ashir*, dan *Mimbar al-Islami*. Pada tahun 1976 tulisantulisan itu diterbitkan sebagai sebuah buku dengan judul *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir*. Buku ini memberikan deskripsi tentang realitas dunia Arab saat itu, analisis tentang problem para pemikir dalam menanggapi problem umat, dan tentang pentingnya pembaharuan pemikiran Islam untuk menghidupkan kembali khazanah tradisional Islam. Kemudian pada tahun 1977 kembali ia menerbitkan (*Qadhaya Mu'ashirat fi Fikr al-Gharbī al-Mu'ashir*. Buku ini mendiskusikan pemikiran para pemikir Barat untuk melihat bagaimana mereka memahami persoalannya dan kemudian mengadakan pembaharuan. Beberapa pemikir Barat yang ia singgung itu antara lain

Spinoza, Voltaire, Kant, Hegel, Unamino, Karl Jaspers, Marx Weber, Edmund Husserl, dan Herbert Marcuse.¹¹

Kedua buku itu secara keseluruhan merangkum dua pokok pendekatan analisis yang berkaitan dengan sebab-sebab kekalahan umat Islam, memahami posisi Barat yang superior. Untuk yang pertama penekanan diberikan pada upaya pemberdayaan umat, terutama dari Segi pola pikirnya, dan bagi yang kedua ia berusaha untuk menunjukkan bagaimana menekan superioritas Barat dalam segala aspek kehidupan. Kedua pendekatan inilah yang nantinya melahirkan dua pokok pemikiran baru yang tertuang dalam dua buah karyanya, yaitu *al-Turats wa al-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan), dan *al-Istiqrab* (Oksidentalisme).

Pada periode ini, yaitu tahun 1971-1975, Hanafi juga menganalisis sebab-sebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan di Mesir, terutama antara kekuatan Islam radikal dengan pemerintah. Pada saat yang sama situasi politik Mesir mengalami ketidakstabilan yang ditandai dengan beberapa peristiwa penting yang berkaitan dengan sikap Anwar Sadat yang pro-Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel, hingga ia terbunuh pada Oktober 1981.

Keadaan itu membawa Hanafi pada pemikiran bahwa seorang ilmuwan juga harus mempunyai tanggung jawab politik terhadap nasib bangsanya. Untuk itu kemudian ia menulis *al-Din wa al-Tsaurah fi Mishr* 1952-1981. Karya ini terdiri dari delapan jilid yang merupakan himpunan berbagai artikel yang ditulis antara tahun 1976 sampai 1981 dan diterbitkan pertama kali pada tahun 1987. Karya itu berisi pembicaraan dan analisis tentang kebudayaan nasional dan hubungannya dengan agama, hubungan antara agama dengan perkembangan nasional, bentang gagasan mengenai gerakan “kiri keagamaan” yang membahas gerakan-gerakan keagamaan kontemporer, fundamentalisme Islam, serta “kiri Islam dan Integrasi Nasional”. Dalam analisisnya Hanafi menemukan bahwa salah satu penyebab utama konflik berkepanjangan di Mesir adalah tarik-menarik antara ideologi Islam dan Barat, seperti ideologi sosialisme. Ia juga memberikan bukti-bukti penyebab munculnya berbagai tragedi politik, dan terakhir menganalisis penyebab munculnya radikalisme.

Karya-karya lain yang ia tulis pada periode ini adalah *Religious Dialogue and Revolution* dan *Dirāsāt Islāmīyah*. Buku pertama berisi pikiran-pikiran yang dituliskannya antara tahun 1972-1976 ketika ia berada di Amerika, dan terbit pertama kali tahun 1977. Pada bagian pertama buku ini ia

merekomendasikan metode hermeneutika sebagai metode dialog antara Islam, Kristen, dan Yahudi. Sedangkan bagian kedua secara khusus membicarakan hubungan antara agama dengan revolusi, dan lagi-lagi ia menawarkan fenomenologi sebagai metode untuk menyikapi dan menafsirkan realitas umat Islam.

Sementara itu *Dirāsāt Islāmiyah*, ditulis sejak tahun 1978 dan terbit tahun 1981, memuat deskripsi dan analisis pembaharuan terhadap ilmu-ilmu klasik, seperti usul fikih, ilmu-ilmu usuluddin, dan filsafat. Dimulai dengan pendekatan historis untuk melihat perkembangannya, Hanafi berbicara tentang upaya rekonstruksi atas ilmu-ilmu tersebut untuk disesuaikan dengan realitas kontemporer.

Periode selanjutnya yaitu dasawarsa 80-an sampai dengan awal 90-an, dilatarbelakangi oleh kondisi politik yang relatif lebih stabil ketimbang masa-masa sebelumnya. Dalam periode ini, Hanafi mulai menulis *al-Tsurāts wa al-Tajdid* yang terbit pertama kali tahun 1980. Buku ini merupakan landasan teoritis yang memuat dasar-dasar ide pembaharuan dan langkah-langkahnya. Kemudian, ia menulis *al-Yasar al-Islāmī* (Kiri Islam), sebuah tulisan yang lebih merupakan sebuah “manifesto politik” yang berbau ideologis.

Pada tahun 1988 Hanafi menulis buku *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, yang terdiri dari lima jilid. Buku ini memuat uraian rinci tentang pokok-pokok pembaharuan yang ia canangkan dan termuat dalam kedua karyanya yang terdahulu. Karena itu, bukan tanpa alasan jika buku ini dikatakan sebagai karya Hanafi yang paling monumental.

Satu bagian pokok bahasan yang sangat penting dari buku ini adalah gagasan rekonstruksi ilmu kalam. Pertama-tama ia mencoba menjelaskan seluruh karya-karya dan aliran ilmu kalam, baik dari sisi kemunculannya, aspek isi dan metodologi maupun perkembangannya. Lalu ia melakukan analisis untuk melihat kelebihan dan kekurangannya, terutama relevansinya dengan konteks modernitas. Dan sebagai reformis Islam Hanafi menjunjung tinggi sebagai khazanah Islam yang bersandar pada rasionalisme. Pemikirannya tentang ini ia mengambil, menghidupkan, dan mengembangkan kembali bagian yang revolusioner dari ilmu-ilmu dasar agama (usul fikih, filsafat, dan sufisme), ilmu-ilmu rasional (matematika, astronomi, fisika, kimia, kedokteran dan farmasi), ilmu-ilmu tradisional (ilmu al-Qur’an, ilmu hadis, fikih, tafsir). Sejalan dengan Muktazilah yang menghadirkan revolusi akal, dunia alam, dan kebebasan

manusia, Hanafi menjelaskan bahwa tauhid lebih dekat ke prinsip-prinsip pemikiran Islam murni ketimbang kehidupan yang terbatas, tanzih (transendensi) dipandang lebih mengungkapkan hakikat akal dari tasybih (antropomorfisme), tauhid antara esensi dan sifat dipandang lebih dekat pada keadilan daripada perbedaan antara keduanya, individu dipandang punya kebebasan bertanggung jawab, pemilik tindakannya, akal diyakini mampu mengetahui mana yang baik dan yang buruk: dua sifat dalam perbuatan manusia, dunia dipandang bergerak menuju satu tujuan sesuai dengan hukum dunia yang paling mungkin: iman dipandang terkait dengan tindakan, pemimpin kaum Muslim harus dipilih: dan menyuruh kepada kebaikan dan menjauhi kemungkaran adalah kewajiban kaum Muslim. Hanafi menerima lima prinsip Muktazilah, dan berusaha menghidupkan kembali warisan Muktazilah yang menyerukan rasionalisme dan kebebasan, supremasi demokrasi dan alam, juga menerima prinsip Khawarij yang meyakini bahwa perbuatan merupakan cermin iman dan arena itu kaum Muslim bertindak. Kalam juga menerima Syiah tapi dengan semangat baru (setelah mewujudkan revolusi Islam yang agung di Iran) yang mengurangi gerak antara Sunni dan Syiah dengan mencampakkan bid'ah lama dalam Syiah, Lanjut Hanafi, Asy'ariyah bertanggung jawab atas keadaan kita selama sembilan abad. Ia membuat keagamaan kita menjadi berat sebelah seperti ditunjukkan penguasa politik. Setiap usaha yang menyimpang dari Asy'ariyah dianggap perlawanan terhadap kemapanan, murtad, dan pengkhianatan. Kesimpulannya, pemikiran pada masa klasik masih sangat teoritis, elitis, dan statis secara konseptual. Ia merekomendasikan sebuah teologi atau ilmu kalam yang antroposentris, populis, dan transformatif.

Selanjutnya pada tahun 1985-1987, Hanafi menulis banyak artikel yang ia presentasikan dalam berbagai seminar di beberapa negara, seperti Amerika, Perancis, Belanda, Jepang, termasuk juga Indonesia. Kumpulan tulisan itu, kemudian disusun menjadi sebuah buku berjudul *Religion, Ideology, and Development* yang terbit tahun 1993.

Beberapa artikel lainnya juga tersusun menjadi buku dan diberi judul *Islam in This Modern World* (dua jilid). Selain berisi kajian-kajian agama dan filsafat, dalam karya-karyanya yang terakhir pemikiran Hanafi juga berisi kajian-kajian ilmu sosial, seperti ekonomi dan teknologi. Fokus pemikiran Hanafi pada karya-karya terakhir ini lebih tertuju pada upaya

untuk meletakkan posisi agama serta fungsinya dalam pembangunan di negara-negara dunia ketiga.

Pada perkembangan selanjutnya, Hanafi tidak lagi berbicara tentang ideologi tertentu melainkan tentang paradigma baru yang sesuai dengan ajaran Islam sendiri maupun keutuhan hakiki kaum Muslimin. Sublimasi pemikiran dalam diri Hanafi ini antara lain didorong oleh maraknya wacana nasionalisme-pragmatik Anwar Sadat yang menggeser popularitas paham sosialisme Nasser di Mesir pada dasawarsa 1970-an. Paradigma baru ini ia kembangkan sejak paruh kedua dasawarsa 1980-an hingga sekarang.¹²

Pandangan universalistik ini di satu sisi ditopang oleh upaya pengintegrasian wawasan keislaman dari kehidupan kaum Muslim dalam upaya penegakan martabat manusia melalui pencapaian otonomi individual bagi warga masyarakat, penegakan kedaulatan hukum, penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, dan penguatan (*empowerment*) bagi kekuatan massa rakyat jelata.

Pada sisi yang lain, paradigma universalistik yang diinginkan Hanafi harus mulai dari pengembangan epistemologi ilmu pengetahuan baru. Orang Islam, menurut Hanafi, tidak butuh hanya sekedar menerima dan mengambil alih paradigma-paradigma ilmu pengetahuan modern-Barat yang bertumpu pada materialisme, melainkan juga harus mengikis habis penolakan mereka terhadap peradaban ilmu pengetahuan Arab. Seleksi dan dialog konstruktif dengan peradaban Barat itu dibutuhkan untuk mengenal dunia Barat dengan setepat-tepatnya. Dan upaya pengenalan itu sebagai unit kajian ilmiah, berbentuk ajakan kepada ilmu-ilmu kebaratan (*al-istiqhrab*, oksidentalisme)¹³ sebagai imbalan bagi ilmu-ilmu ketimuran (*al-istisyraq*, orientalisme). Oksidentalisme dimaksudkan untuk mengetahui peradaban Barat sebagaimana adanya, sehingga dari pendekatan ini akan muncul kemampuan mengembangkan kebijakan yang diperlukan kaum muslimin dalam jangka panjang. Dengan pandangan ini Hassan Hanafi memberikan harapan Islam untuk menjadi mitra bagi peradaban-peradaban lain dalam penciptaan peradaban dunia baru dan universal.

Amaliyah Tauhid

Sesungguhnya, Menurut Hanafi, tauhid bukan sifat, yang memberi sifat, makna, atau sesuatu yang lain, tetapi ia merupakan perbuatan nyata.

Tauhid, yang berasal dari kata kerja “*wahhada*”, “*yuwahhidu*”, “*tawhidan*” bukan semata ucapan atau ketetapan jumlah, sebuah pemikiran, atau akidah, tapi juga sebuah perbuatan nyata. Kata “tauhid” pada dirinya sendiri menunjukkan “perbuatan nyata yang mengesakan” bukan hanya berarti” sesuatu yang satu”. Satu bukan merupakan sifat bagi sesuatu tapi ia adalah perbuatan nyata yang mengesakan. “Allah Satu” berarti sesungguhnya Allah itu diesakan, karena kata tauhid berasal dari kata kerja “*wahhada*” maka ia menunjukkan suatu perbuatan yang nyata bukan merupakan pengetahuan yang ada pada diri makhluk. Ilmu tauhid berarti dasar-dasar teori untuk melakukan perbuatan. Tauhid bukan sekedar akidah saja tetapi juga sebuah aksi. Ia juga bukan sekedar akidah namun sebuah syariat.

Tauhid hanya muncul melalui syahadat (persaksian), dan syahadat adalah proklamasi tauhid. Orang yang mengesakan berarti dia yang bersaksi atas perbuatan nyata tauhid. Syahadat adalah pengorbanan diri dan proses perubahan dari kehidupan individu yang temporal menuju kehidupan kolektif yang abadi. Syahadat ini dimulai dengan sebuah sikap penolakan yang tercermin dalam huruf *nafy* “*lā*”. Orang yang bersaksi berarti ia menolak, menolak semua tuhan-tuhan zaman, seluruh tirani, otoritarianisme, dan segala macam kepalsuan. Orang yang bersaksi berarti ia menolak dan bukanlah ia sepakat, rela, puas, menerima, dan tunduk. Maka makna kesaksian berarti permusuhan manusia terhadap Tuhan-tuhan zaman. “*Lā*” selain berarti penolakan terhadap tuhan zaman, juga penolakan terhadap segala yang menghalangi kebebasan manusia, kesucian nuraninya, kebersihan hatinya, dan kebebasan imannya. Kemudian “*illa*” adalah penetapan Tuhan Yang Maha Esa lagi perkasa yang di hadapan-Nya seluruh makhluk sama. Tauhid di sing berarti kebebasan rasa yang termanifestasikan kepada kebebasan alam. Maka “*Lā ilāha illa Allāh*” berarti sistem kehidupan, kebebasan manusia, kebebasan hati nurani kemanusiaan, tiadanya pemaksaan atas manusia di dalam iman dan perbuatan.

Tauhid adalah hakikat kehidupan, di mana kehidupan manusia yang sempurna bisa tegak berdiri di antara kekuatan-kekuatan rasa, perkataan, perbuatan, insting, dan pemikiran.¹⁴

Tauhid Praktis

Tauhid zat dan sifat bukan merupakan tauhid yang memakai jalan dengan menggunakan *qadhaya mujibah*, tetapi ia merupakan tauhid praktis dengan menggunakan pengertian terhadap sifat-sifat yang 6,7, dan nama-nama 99, di dalam kehidupan individu dan sosial. Jika sikap-sikap ini tidak ada dalam perilaku, maka dia tidak termasuk dalam kandungan dalam *qadiyah khabariyah* dan *insyaiyah*, di mana Allah di dalamnya menjadi tema karena Tuhan adalah usaha manusia dengan zat-Nya yang terhalang oleh alam luar . yang jauh dari manusia, terpisah dari-Nya, walaupun manusia berusaha untuk berhubungan dengan-Nya dengan jalan shalat, atau dengan zikir, doa, berpikir/ merenung, berteori, dan dengan cara hikmah. Para ahli fikih terdahulu menerangkan tentang tauhid teoritis, ia adalah tauhid tentang zat dan sifat, sedangkan tauhid praktis adalah aplikasi sifat-sifat ketuhanan dalam kehidupan individu dan sosial.

Salah satu pergerakan pembaharuan modern telah tergerak kepada tauhid praktis. Dan mereka menjadikan dengan kemampuannya untuk mengembalikan bangunan tauhid yang ia adalah “hak Allah atas hambanya” bukan “hak hamba atas Allah”, atau dengan kata lain Allah masih merupakan tujuan, sentral, dan maksud. Seandainya hak Allah atas makhluk adalah mengimplementasikan misi/ risalah yang disampaikan, yaitu menjadikan manusia sebagai khalifah Allah di atas bumi, maka sesungguhnya hak hamba atas Allah adalah hak mereka di dalam meminta untuk mengembalikan kesadaran mereka yang tertutup di luar mereka dan amanat mereka atas misi/ risalah serta mewujudkannya di dunia. Hubungan antara manusia dengan Allah adalah hubungan timbal balik. Jika para pendahulu dan sebagian dari pembaharu modern telah memusatkan pembaharuan mereka mengenai hak Tuhan atas manusia, maka posisi kami, kata Hanafi, sekarang mewajibkan pada kami untuk menerangkan hak manusia atas Tuhan, khususnya di era sekarang yang telah hilang di dalamnya hak-hak manusia dan akan selalu hilang. Tauhid teoritis sejak dahulu dalam masa kritis dalam menghadapi kebudayaan modern dan kehancuran akidah-akidah di antara agama-agama dan mazhab-mazhab. Tetapi tauhid praktis tetap berjalan dan menjadi unsur penggerak yang dominan. Namun di era sekarang tauhid teoritis sudah mapan/ aman, walaupun ketika berhadapan dengan peperangan antara budaya dan penampakan adanya westernisasi, sebaliknya tauhid praktis

dalam keadaan krisis dan statis, menuju kepada tauhid yang hampa (tanpa arti).

Iman adalah kesucian maksud dan kesepakatannya dengan maksud universal. “Allah” dalam tingkah laku merupakan kekuatan pembangkit dan kesuciannya, mencakup tujuan dan keumumannya, mengerahkan kemampuan dan tenaga, serta persiapan untuk berkorban dan mati syahid. Pekerjaan yang pertama-tama bagi manusia adalah ungkapan perasaan-perasaan sebelum pelaksanaan yang konkret. Maka tauhid adalah ungkapan dari perasaan. Ungkapan perasaan adalah perbuatan manusia dengan natur kemanusiaannya tanpa melihat kepada sandarannya terhadap agama tertentu.¹⁵ Hanafi dalam memahami wahyu al-Qur’an juga berbeda dari cara yang biasa digunakan, ia memahami dalam konteks dan menggunakan analisis sosial. Wahyu tidak dilihat sebagai wahyu dalam dirinya sendiri atau al-Qur’an bukan terletak kepada apa yang dikatakan tetapi ia menekankan al-Qur’an dari konteksnya, bagaimana suatu ayat keluar atau muncul, seperti kata *al-’ardh*, lawannya atau kaitannya dengan *al-sama’*. Ia tidak mengartikan *al-’ardh* sebagai “bumi” tetapi tanah. Jadi ia melihat wahyu atau al-Qur’an atau Islam secara keseluruhan adalah seperti yang dialami, dirasakan, dipersepsikan, dipraktikkan dalam *syara’* umat Islam. Artinya apa yang dilihat adalah wahyu seperti yang dipahami dan dihayati oleh umat Islam dalam sejarah. Persepsi wahyu yang seperti ini yang merupakan sebagai dasar bagi Islam yang akan dihadirkan sebagai hegemoni. (hegemoni sebenarnya adalah universalisasi seluruh lapisan dan kelompok masyarakat hingga menganut ideologi yang sama)

Kiri Islam: Latar Belakang dan Momentum

Kiri Islam lahir setelah berbagai metode pembaharuan masyarakat kita dalam beberapa generasi hanya menghasilkan keberhasilan yang relatif, bahkan untuk sebagiannya gagal, terutama dalam mengentaskan masalah keterbelakangan. Hal ini, menurut Hanafi, disebabkan karena, Pertama, berbagai tendensi keagamaan yang terkooptasi kekuasaan menyedihkan Islam hanya sekedar ritus dan kepercayaan-kepercayaan ukhrawi. Padahal realitas Islam bukan merupakan representasi dari sistem Islam, sehingga gebyar ritus-ritus dan perayaan-perayaan itu justru menjadi topeng yang menyembunyikan wajah dominasi Barat dan kapitalisme nepotisme. Sedangkan kecenderungan keagamaan lain yang tidak terkooptasi terjebak

ke dalam fanatisme, primordial, kejumudan, dan berorientasi kekuasaan. Mereka juga disibukkan dengan perspektif ketuhanan dan citraan yang statis terhadap realitas. sementara perspektif kemanusiaan dan citraan tentang sejarah dan gerak masyarakat ditinggalkan. Kedua, liberalisme yang pernah berkuasa sebelum masa-masa revolusi yang terakhir, ternyata didikte oleh kebudayaan Barat, berperilaku seperti penguasa kolonial dan hanya melayani kelas-kelas elite yang menguasai aset negara. Sementara mayoritas masyarakat ditempatkan di luar lapangan permainan, yang hanya tampak dalam kerjap-kerjap revolusi. Ketiga, Marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan menentang kolonialisme, ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khazanah mereka sebagai energi untuk mewujudkan tujuan-tujuan kemerdekaan nasional. Keempat, nasionalisme revolusioner yang berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal dalam sistem politik dan ekonomi ternyata tidak berumur lama, banyak mengandung kontradiksi, dan tidak mempengaruhi kesadaran mayoritas rakyat. Ia berhenti hanya sebatas slogan. Kiri Islam, kata Hanafi lahir dalam rangka merealisasikan tujuan-tujuan pergerakan nasional dan prinsip-prinsip revolusi sosialis. Hal ini dilakukan melalui pengembangan khazanah umat dan berpijak pada kesadaran rakyat Muslim.

Kiri Islam mendapat inspirasi dari keberhasilan revolusi Islam di Iran yang mengejutkan dunia, di mana rakyat tegak kokoh melawan tekanan militer dan menumbangkan rejim Syah atas nama “Islam” dan kekuatan “Allah Maha Besar, penumpas kaum otoriter”. Revolusi ini dapat disejajarkan dengan dua revolusi besar lain, Revolusi Perancis dan Revolusi Bolsjevik, serta menjadi model bagi revolusi keyakinan pada akhir abad XIV H. Kiri Islam juga merupakan resultan dari gerakan-gerakan kaum Muslimin di Afghanistan, Melayu Filipina, Pakistan, dan Revolusi al-Jazair untuk memunculkan Islam sebagai khazanah nasional, yang memelihara autentisitas dan kreativitas kaum Muslimin, memperjuangkan kepentingan mereka dan mendinamisi rakyat Muslim di semua tempat.

Kiri Islam akan mengembangkan reformasi agama, tidak hanya dalam tataran menghadapi ancaman-ancaman zaman ini, seperti kolonialisme, proteksionisme, kapitalisme, keterbelakangan, dan penindasan, sebagaimana yang telah diupayakan oleh al-Afghani. Namun juga dalam tataran rekonstruksi pemikiran keagamaan reformatif itu sendiri. Untuk pertama kalinya, sejak Ibn Rusyd dalam filsafat, Mu'tazilah dalam teologi,

al-Syatibi dalam ushul fikih, Ibn Khaldun dalam Sejarah dan Ibn Taimiyah dalam fikih, dilakukan rekonstruksi Pemikiran keagamaan.

Upaya rekonstruksi ini, kata Hanafi, kitaawali dengan menjaga jarak terhadap Asy'arisme, Pemikiran keagamaan resmi yang telah bercampur dengan tasawuf dan menjadi ideologi kekuasaan, serta mempengaruhi perilaku negatif rakyat kita untuk hanya menunggu pemberian dan ilham dari langit. Kemudian kita mendekati Muktaizilah versi Muhammad Abduh yang memproklamirkan kemampuan akal untuk mencapai pengetahuan dan kebebasan berinisiatif dalam perilaku. Kita melanjutkan apa yang telah dirintis oleh al-Kawakibi dalam menganalisis faktor-faktor sosial politik untuk membebaskan dan memperkuat kaum Muslimin. Kita juga mewarisi kapabilitas Muhammad Iqbal dan upaya-upayanya dalam "Pembaharuan pemikiran keagamaan dalam Islam, analisis unsur-unsur gerakan dalam Islam, ijtihad, eksperimentasi, teori "ego" sehingga setiap Muslim dapat membentuk "pribadi, individu" , membina peradaban umat, dan kritik *westernisme*: reorientasi kehidupan dan praksisnya kepada Tauhid.

Kiri Islam berakar pada pemikir Islam revolusioner Ali Syari ati dan upayanya membangun anatomi revolusi yang merupakan fajar pembuka revolusi Islam Iran di bawah komando Imam Khomeini. Sebagaimana ia juga berakar pada gerakan-gerakan Islam kontemporer: Sanusiyah, Omar Mukhtar di Libya, Mahdiisme di Sudan, Ikatan Ulama Al-Jazair, Abdul Hamid bin Badis, Abdul Karim al-Khithabi, al-Syahid Hasan al-Banna, Sayyid Qutb dan Abdul Qadir Audah, yang menggabungkan revolusi nyata menentang imperialisme dan revolusi pemikiran untuk mengentaskan keterbelakangan. Kiri Islam memfasilitasi gerakan-gerakan revolusioner Islam kontemporer dan menteorisasikannya.

Pada penghujung abad XIV dan permulaan abad XV H, menurut Hanafi, banyak peristiwa baru yang dialami generasi kita, yang memaksa untuk berpikir kembali tentang sejarah: masa lalu, kini, dan masa depan. Kiri Islam turut andil dalam hal ini, dan berupaya setapak demi setapak untuk melakukan transformasi umat dari belenggu kolonial ke pembebasan, dari eksploitasi sumber daya kepada pemilikan rakyat, dari nepotisme dan kapitalisme kelas menengah kepada sosialisme umat, dan dari penindasan kepada kebebasan dan demokrasi. Permulaan abad XV H ini sesungguhnya membawa preseden baik bagi kaum Muslimin. Mereka mulai masuk kembali dalam gerak sejarah revolusi Islam Iran dan

perebutan hak-hak mereka dengan tangan mereka sendiri, sehingga tercapailah otonomi bagi mayoritas Muslim. Maka, kata Hanafi, jika kaum Muslimin berhasil dalam revolusi dan memperoleh kembali kejayaannya, dunia berada di tangan.¹⁶

Agama dan Revolusi

Tugas Kiri Islam, menurut Hanafi, adalah menguak unsur-unsur revolusioner dalam agama, dan menjelaskan pokok-pokok pertautan antara agama dan revolusi. Atau dengan kata lain memaknai agama sebagai revolusi. Dalam hal ini, kata Hanafi, agama menjadi landasan dan revolusi merupakan tuntutan zaman, sebagaimana para filsuf Muslim pendahulu kita mengupayakan pertautan antara filsafat (hikmah) yang merupakan keharusan zaman dengan syariah sebagai landasan. Upaya ini merupakan kerja natural untuk mengaktualisasikan vitalitas peradaban Islam dan kelangsungannya di dalam sejarah. Oleh karena itu, bagi Hanafi, kerja mempertautkan agama dengan revolusi bukanlah sesuatu yang asing dan latah. Agama adalah revolusi itu sendiri, dan para nabi merupakan revolusioner pembaharu sejati. Ibrahim adalah cermin revolusi akal menundukkan tradisi-tradisi buta, revolusi tauhid melawan berhala-berhala. Musa merefleksikan revolusi melawan pembebasan melawan otoritarianisme. Isa adalah contoh revolusi ruh atas dominasi materialisme. Dan Muhammad SAW merupakan teladan bagi kaum papa, hamba sahaya dan komunitas tertindas berhadapan dengan para konglomerat, elite Quraisy dan gembong-gembongnya, dalam perjuangan menegakkan masyarakat yang bebas, penuh kasih persaudaraan dan egaliter.

Al-Qur'an menggambarkan kenabian sebagai revolusi melawan dekadensi moral dan sosial, dengan berbagai risiko yang dihadapi seperti penindasan, penyiksaan, penjara dan pembunuhan. Dalam konteks revolusi ini, tauhid sungguh mempunyai fungsi praktis melahirkan keteguhan perilaku, dan sistem keyakinan mengimplikasikan suatu tujuan transformasi kehidupan manusia dan sistem sosial mereka. Tak ada nabi yang datang untuk mengokohkan *status quo*, karena gerak kenabian di dalam sejarah selalu merupakan gerak progresif bagi perubahan sosial secara keseluruhan, terlebih dalam dimensi keyakinan dan moralitas umat manusia. Para nabi merupakan guru dan pejuang nilai-nilai kemanusiaan menuju taraf: yang lebih tinggi dan sempurna. Akhir kenabian ditandai

bahwa kemanusiaan telah termanifestasikan menjadi kemandirian akal dan berkemampuan meningkatkan derajat progresivitasnya sendiri.

Kiri Islam juga mengambil inspirasi dan akarnya dari revolusi agama-agama lain. Seperti beberapa revolusi yang terjadi dalam sejarah Yudaisme dan Kristiani, perlawanan Ibnu Uqaiyah terhadap Romawi, pemberontakan petani di Jerman pada abad XVI, Teologi pembebasan di Amerika Latin dan revolusi “Gereja Hitam” di Amerika Utara. Di samping itu, revolusi juga terjadi di luar agama-agama monoteis seperti revolusi Buddhis di Vietnam, revolusi Konfusianisme selama masa-masa “Long March” di Cina, dan revolusi agama-agama Afrika melawan penjajah kulit putih di Afrika Utara.

Dewasa ini di Barat telah tumbuh kecenderungan baru dalam teologi yang mengambil “revolusi” sebagai subyek pembahasan, dan sering disebut dengan “*theology of revolution*” yang juga mengandung pengertian “teologi tanah”, “teologi pembangunan”, “teologi perubahan sosial”, dan “teologi progresif”. Dalam peta pemikiran agama, aliran ini menjadi suatu cabang yang paling penting. Teologi telah menjadi ilmu tentang rakyat (*ilm jamahir*); ilmu tentang gerakan-gerakan kerakyatan di dalam masyarakat tertindas seperti Afrika, Asia, dan Amerika Latin. Kenyataan revolusioner menampakkan dirinya di mata para teolog dalam komunitas keagamaan, banyak kemudian yang mengambil “revolusi” itu sebagai subyek studi dan sekaligus berpartisipasi di dalamnya. Dengan demikian, agama menjadi ilmu, aksi, tauhid, dan kesyahidan.¹⁷

Penutup

Hanafi sangat yakin bahwa Islam dapat membawa perubahan terhadap penganutnya seperti yang telah dialami oleh bangsa Arab dengan mengubah ide-ide dan doktrin-doktrin. Karena itu sarana doktriner disediakan untuk mendukung upaya perbaikan kehidupan yang akan membawa implikasinya sendiri pada upaya penanggulangan kemiskinan dan keterbelakangan umat. Penciptaan | kelas menengah secara kualitatif dan meluas akan mampu menghilangkan kemiskinan secara gradual.

Gerakan intelektual itu juga mendapatkan signifikansinya di tengah-tengah beberapa kecenderungan yang tidak membantu pemecahan masalah umat.¹⁸ Pendekatan skriptural dalam kehidupan keagamaan sering-kali tidak mengaitkan upaya penanggulangan “masalah-masalah kemanusiaan untuk mendudukkan martabat manusia pada tempat yang

sebenarnya; bukan hanya sebagai makhluk individu, melainkan juga makhluk sosial dengan hak-hak dasarnya dan kebutuhan dasarnya sendiri. Sikap legal-formalistik dalam kehidupan sosial tidak memberikan legitimasi keagamaan pada kerangka kemasyarakatan yang mendorong pengembangan martabat manusia yang hakiki. Dan pandangan dunia (*world view*) yang serba apologetik mengabaikan kepentingan untuk melakukan perubahan dalam pemikiran keagamaan (reformasi agama) sebagai rumusan-rumusan yang dapat dianggap mampu mewujudkan kerangka kemasyarakatan yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan dalam upaya peningkatan martabat itu.

Pada akhirnya, dengan gerakan intelektualnya, Hanafi telah mulai untuk membangun Suatu tubuh prinsip-prinsip teoritis yang cukup memadai, yang memungkinkan Islam menempatkan dan mengidentifikasi persoalan-persoalan kaum Muslimin yang mendasar, termasuk mekanisme-mekanisme penghisapan dan penindasan yang terjadi.

Catatan Kaki

1. Lihat Luwis 'Iwad, *Dirāsāt fi al-Hadārat* (Kairo: Dār al-Mustaqbal al-Arabi, 1989), 133.
2. Perkembangan ini bisa kita lihat, di antaranya dalam Hassan Hanafi, "al-Salāfiyāt wa al-'Ilmaniyyāt fi Fikrina al-Mu'ashir". Dalam *al-Azminat*, III, (1989), 15.
3. "Modernis-liberal" di dunia Islam-Arab tidak hanya berarti bahwa mereka modernis-liberal barat, mereka disebut modernis-liberal Islam. Lihat Hassan Hanafi, "Madza Ya'ni al-Yasar al-Islām" dalam *al-Yasar al-Islām* (1981), 99.
4. *Ibid.*
5. Pengaruh-pengaruh intelektual dari tokoh-tokoh tersebut terlihat pada karya-karya awalnya. Hal ini juga diterangkan dalam, misalnya, Hassan Hanafi, *Al-Dīn wa al-Tsaurah fi Mishr* 1952-1981, vol. VII, (Kairo: al-Maktabah al-Madbuli, 1987), 332.
6. Lihat Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir* (Beirut: Dār al-Tanwir al-Thiba'at al-Nasyr, 1983), cet. 2, 7.
7. Lihat lebih lanjut, Abdurrahman Wahid, "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya" dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: LKIS, 2000), xii.
8. Wahid, "Hassan Hanafi..", xi.
9. *Ibid.*, xiii.
10. Lihat, Abdurrahman Wahid, Pengantar dalam "Agama, Ideologi, dan Pembangunan: Posisi Hassan Hanafi," dalam jurnal *Islamika*, No.1 Juli-September 1993, xi.
11. Hassan Hanafi, *Qadhaya Mu'ashirat fi Fikrina al-Mu'ashir* (Beirut al Muassasat al-Jami'iyat li al-Dirāsāt wa al-Nasyr wa al-Tauzi' 1990), cet. IV.
12. Wahid, "Hassan Hanafi..", xvi.
13. Gagasan ini kemudian ia tuangkan dalam bukunya *al-Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab* yang diterbitkan di Kairo pada tahun 1991.

14. Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah ilā al-Tsaurah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1988), Jilid 2 tentang *taubid*, 324-331.
15. *Ibid*, 660-663.
16. Hassan Hanafi, "Kiri Islam," dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara - Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: LKIS, 2000), 91-95.
17. *Ibid*, 130-132.
18. Lihat Abdurrahman Wahid, *Muslim di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Leppenas, 1983), 79.

Daftar Pustaka

- Hanafi, Hassan. "Madza Ya'ni al-Yasar al-Islām" dalam *al-Yasar al-Islām* (1981).
- . "al-Salāfiyāt wa al-'Ilmaniyāt fī Fikrina al-Mu'ashir". Dalam *al-Azminat*, III, (1989).
- . *Al-Dīn wa al-Tsaurah fī Mishr 1952-1981*, Kairo: al-Maktabah al-Madbuli, 1987.
- . *Qadhaya Mu'ashirat fī Fikrina al-Mu'ashir*, Beirut: Dār al-Tanwir al-Thiba'at al-Nasyr, 1983.
- . *Qadhaya Mu'ashirat fī Fikrina al-Mu'ashir*, Beirut al Muassasat al-Jami'iyat li al-Dirāsat wa al-Nasyr wa al-Tauzi' 1990.
- . *Min al-Aqidah ilā al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1988.
- . "Kiri Islam," dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara - Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarta: LKIS, 2000.
- 'Iwad, Luwis. *Dirāsat fī al-Hadarat*, Kairo: Dār al-Mustaqbal al-Arabi, 1989.
- Wahid, Abdurrahman. *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1983
- . Pengantar dalam "Agama, Ideologi, dan Pembangunan: Posisi Hassan Hanafi," dalam jurnal *Islamika*, No.1 Juli-September 1993.
- . "Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya" dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarta: LKIS, 2000.

