

STUDI ANALISA PEMIKIRAN DAN TEOLOGI HASSAN HANAFI

Oleh : M.Arfaeni Alif

Email : alifabqori2014@gmail.com

Hassan Hanafi is a contemporary Islamic thinker from Egypt, who paid special attention to classical theology (Islamic terminology) for reconstruction. According to him, Islamic theology (Kalam Asy'ariah Sciences) cannot be proven scientifically or philosophically, a theology that is dialectical in terms of social and historical character. In addition to the science of kalam also often arranged as an offering to the authorities, considered as God's representative on earth, so that theological thinking is separated from history and talk about humans. Also his thinking tends to be as legitimate for the status quo rather than as a liberator and a human mobilizer towards independence and awareness.

Practically theology cannot be a truly living view that motivates action in the concrete lives of human beings. Because the preparation of theology is not based on pure awareness and values of human action, so that there is a split between theoretical faith and practical faith in the Ummah, which in turn gives birth to multiple moral attitudes or personality syncretism that further makes the Islamic community suffer poverty, oppression and backwardness, and ignorance.

For this reason, according to Hassan Hanafi, a classical reconstruction of theology (kalam) is inevitable. With the theological reconstruction process (kalam), there is a need for an open attitude to accept changes in thinking that have been believed to be "the only truth". In this connection Hassan Hanafi offers a theology that is movement-oriented in all fields. The reconstruction involves many things, among others, first, changing the theological paradigm from theocentric (the God of everything) to be more anthropocentric (the human being of everything). If the first paradigm sees world affairs as God's business, then the second paradigm sees world affairs as human affairs. Second, open to the tools of modern science in seeing a religious text. Therefore, to develop the anthropocentric theology, Hassan Hanafi uses dialectical, hermeneutic, phenomenological and dialectical methods. Third, it is more rational, as far as actualizing religious teachings. By not abandoning the roots of the Islamic tradition, in

order to build a more actual theological reasoning, Hassan Hanafi represented the reasoning of the Mu'tazilah theology.

Keyword : Theology, Islamic Study, and Philosophy

1. PENDAHULUAN

A. Biografi Hassan Hanafi dan Kondisi Sosio – Kultural Mesir.

Hassan Hanafi lahir di Kairo, pada 13 februari 1935¹, dari bani Suwayf sebuah propinsi di Mesir dalam², tepatnya di lokasi sekitar tembok benteng Shalahuddin, daerah yang tidak terlalu jauh dari perkampungan al-Azhar³. 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 disana sudah sejak lama⁴. Secara kultural, Mesir merupakan buaian di mana peradaban besar di dunia pernah hidup di sana sejak masa yang paling awal, mulai dari fir'aun, Romawi, Bizantium, Arab, mamluk dan Turki sampai dengan eropa Modern. Akan tetapi, sejak kecil Hassan Hanafi dihadapkan pada kenyataan-kenyataan hidup yang pahit di bawah kekuasaan penjajahan dari pengaruh-pengaruh politik asing yang lain⁵.

Nama lengkapnya adalah Hassan Hanafi Hassanain,⁶ masa kecil Hanafi berhadapan dengan kenyataan-kenyataan hidup di bawah penjajahan dan dominasi pengaruh bangsa asing. Kenyataan itu membangkitkan sikap patriotik dan nasionalisnya, sehingga tidak heran meskipun sudah berusia 13 tahun ia telah mendaftar diri untuk menjadi sukarelawan perang melawan Israel pada tahun 1948. Hanafi ditolak oleh pemuda muslimin karena dianggap usianya masih terlalu muda, disamping ia juga dianggap bukan berasal kelompok pemuda muslimin. Ia kecewa dan segera menyadari bahwa di mesir saat itu telah terjadi problem persatuan dan perpecahan.⁷

Pada tahun 1951, ketika (Hassan Hanafi) masih duduk di bangku SMA, terlibat dalam perang urat syaraf dengan Inggris di terusan Suez, dan di sana ia menyaksikan para syuhada⁸. Bersama-sama dengan mahasiswa dia mengabdikan diri untuk membantu gerakan revolusi yang telah dimulai pada akhir tahun 40-an hingga revolusi

¹ John L, Esposito, *The Oxford Encykopledi Of The Modern Islamic World* (New York Oxford University Press,1995), hlm.98

² M. Ridlwan Hambali, "Hassan Hanafi : Dari Kiri Islam, Revitalisasi Turats, Hingga Oksidentalisme", Dalam M. Aunul Abied Shah (ed) *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung : Mizan, 2001) cet I, hlm. 220.

³ Moh Nurhakim, *NeoModernisme Dalam Islam*, (Malang : UMM Press,2001), hlm.199

⁴ E. Kusnadiningrat, *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi* (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 47

⁵ Moh. Nurhakim, *Neomodernisme*, hlm.199.

⁶ Thoha Mahasin, *Manusia dan Perubahan Sejarah, Berteologi Bersama Hassan Hanafi* dalam Bangkit No. VII tahun III.1994, hlm.23.

⁷ E. Kusnadiningrat, *Teologi*, hlm.48

⁸ Moh Nurhakim, *Neomodernisme*, hlm.8

itu meletus pada tahun 1952. Atas saran anggota-anggota pemuda muslimin, pada tahun ini pula ia tertarik untuk mengikuti gerakan Ikhwan al-Muslimin, akan tetapi, ditubuh Ikhwan-pun terjadi perdebatan yang sama dengan apa yang terjadi di pemuda muslimin. kemudian, Hanafi disarankan oleh para anggota Ikhwan untuk bergabung dalam organisasi Mesir muda. Ternyata, di dalam keadaan Mesir muda sama dengan kedua organisasi tersebut sebelumnya. Hal ini mengakibatkan ketidakpuasan Hassan Hanafi atas cara berpikir kalangan muda Islam yang terkotak-kotak. Kekecewaan ini yang menyebabkan ia lebih tertarik pada pemikiran-pemikiran keagamaan, revolusi dan perubahan sosial . ini juga yang menyebabkan ia memutuskan beralih tertarik pada pemikiran Sayyid Qutb, seperti tentang prinsip-prinsip keadilan sosial dalam Islam.⁹

Antara tahun 1952-1956 adalah masa Hanafi duduk di bangku Universitas Kairo untuk mendalami bidang filsafat. Di tahun-tahun ini pula ia merasakan situasi yang paling buruk. Pada tahun 1954 terjadi pertentangan keras pada Ikhwan dan gerakan revolusi. Ia berada pada pihak Muhammad Najib yang berhadapan dengan Nasser, karena yang pertama mempunyai komitmen dan visi keislaman yang jelas. Hanafi mulai optimis setelah Nasser berhasil menasionalisasikan Suez dan berubah menjadi pahlawan nasional. Peristiwa-peristiwa yang Hanafi alami selama di kampus telah membuatnya bangkit untuk menjadi seorang pemikir, pembaharu dan reformis. Keprihatinan yang muncul saat itu adalah, mengapa umat Islam selalu dapat dikalahkan dan mengapa konflik internal terus terjadi.¹⁰

Dalam keprihatinan seperti itu, Hanafi beruntung memperoleh kesempatan untuk belajar di Universitas Sorbonne Perancis pada tahun 1956-1966. keberuntungannya di sini bukan karena ia berhasil melarikan diri dari situasi sulit di negerinya , akan tetapi ia memperoleh lingkungan yang kondusif untuk menjawab atas persoalan-persoalan mendasar yang sedang dihadapi negerinya dan sekaligus Hanafi mulai dapat merumuskan jawaban-jawaban itu, sebagaimana ia akui, bahwa di Perancis ia di latih berfikir secara metodologis melalui kuliah-kuliah maupun bacaan-bacaan atas karya orientalis. Ia sempat belajar pada seorang pemikir reformis katolik *Jean Gaton*, tentang metodologi berpikir, pembaharuan dan sejarah filsafat. Ia belajar fenomenologi

⁹ E. Kusnadiningrat, *Teologi* , hlm.40-49

¹⁰ Moh. Nurhakim, *Neomodernisme*, hlm.70-71

dari *Paul Ricœur* dan analisa kesadaran dari *Husserl*¹¹ serta bimbingan penulis tentang pembaharuan Ushul fiqh dari *profesor Masnion*¹².

Semangat Hanafi untuk mengembangkan tulisan-tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam semakin tinggi, sejak Hanafi pulang dari Perancis pada tahun 1966. Akan tetapi kekalahan Mesir dalam perang melawan Israel tahun 1967 telah mengubah niatnya itu. Hanafi kemudian ikut serta dengan rakyat, berjuang dan 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. Hanafi menulis artikel-artikel untuk menanggapi masalah-aktual untuk melacak faktor kelemahan umat Islam¹³. Di sini terlihat Hanafi ingin menggabungkan antara semangat akademik dengan semangat kerakyatan. Artinya, sebagai seseorang pemikir dan cendekiawan, Hanafi sangat peka terhadap persoalan yang sedang dihadapi masyarakat¹⁴.

Sebagai seorang pendidik, Hanafi sehari-hari meluangkan waktunya untuk mengajar di Universitas Kairo dan beberapa Universitas di luar negeri. Di tahun 1969, Hanafi menjadi professor tamu di perancis dan di Belgia pada tahun 1970. Di tahun yang terakhir ini, Hanafi terkena masalah dengan pemerintah sehingga ia di minta untuk memilih antara berhenti dari aktivitasnya di Mesir atau pergi ke Amerika. Akhirnya, ia memilih yang kedua dan disana ia mengajar. Hanafi mengajar di Universitas Templ (1971-1975). Di tempat inilah Hanafi menggunakan waktunya untuk menulis tentang dialog agama-agama dan revolusi. Sepulangnya dari Amerika Hanafi memulai berusaha memulai tulisannya tentang pembaharuan pemikiran Islam yang telah lama tertunda. Pertama, Hanafi merintis penulisan buku *al-Turats wa al-Tajdid*, (memulai pendahuluan atas pembaharuan yang Hanafi canangkan), namun akhirnya belum terwujud pula karena ia dihadapkan pada pergerakan anti-pemerintah Sadat yang pro-Barat dan melindungi Israel. Antara 1976-1981, terpaksa Hanafi membantu menjernihkan situasi melalui tulisan-tulisannya yang kemudian menjadi *al-Din wa al-Tsawrah* (8 Jilid) tahun 1980-1983, Hanafi menjadi Professor tamu di Universitas

¹¹ *Ibid*

¹² E. kusunadiningrat, *Teologi*, hlm.50

¹³ *Ibid*, hlm.50-51

¹⁴ Moh Nurhakim, *Neomodernisme*, hlm.72

Tokyo, tahun 1985 serta di Emirat Arab dan Maroko pada tahun 1983-1984, di sana Hanafi diminta untuk merancang berdirinya Universitas Fes.¹⁵

Pengalamannya dengan para pemikir besar dunia dalam berbagai pertemuan internasional, baik di kawasan negara-negara Arab, Eropa dan Amerika membuatnya semakin faham terhadap persoalan besar yang sedang dihadapi oleh dunia dan umat Islam di berbagai Negara. Misalnya, Hanafi berkali-kali mengunjungi negara-negara seperti Belanda, Swedia, Portugal, Spanyol, Perancis, Jepang, Indonesia, India, Sudan, Saudi Arabia, dan sebagainya antara 1980-1987¹⁶.

Maka, dari pengalaman hidup yang ia peroleh sejak masih remaja membuat ia memiliki perhatian yang begitu terhadap persoalan umat Islam karena, meskipun tak secara sepenuhnya mengabdikan diri untuk sebuah pergerakan tertentu, Hanafi pun banyak terlibat langsung dalam kegiatan-kegiatan pergerakan-pergerakan yang ada di Mesir. Sedangkan pengalamannya dalam bidang akademisi dan bidang intelektual, baik secara formal maupun tidak, dan pertemuannya dengan para pemikir besar dunia, semakin mempertajam analisis dan pemikirannya, sehingga mendorong hasratnya untuk menulis dan mengembangkan pemikiran-pemikiran baru untuk membantu menyelesaikan persoalan-persoalan besar umat Islam¹⁷.

Situasi yang sedemikian rupa, di mana Hanafi lahir dan dibesarkan berpengaruh dalam pembentukan kepribadiannya. Dari uraian di atas memperlihatkan kuatnya perhatian Hanafi dalam memperjuangkan kepentingan umat secara luas, juga keterlibatannya dalam gerakan-gerakan politik. Hal ini menunjukkan betapa besarnya pengaruh situasional kondisi politik Mesir pada pembentukan kepribadian Hanafi¹⁸.

Pada awal abad XX, di Mesir muncul gagasan liberalisme politik yang diadaptasi dari Barat. Akibatnya, muncul kelompok-kelompok pemikir, golongan yang berpendidikan Barat berpendirian bahwa sistem politik Barat harus diterapkan di Mesir, guna memajukan masyarakat Islam di masa datang. Sedangkan golongan Islam tradisional yang kebanyakan Ulama' dan selama ini menganggap dirinya sebagai penasihat pemerintah dalam aspek yang sangat luas termasuk kebijaksanaan politik, tidak memiliki kesiapan, baik pemikiran maupun sikap dalam menerima sistem politik Barat itu, sebab disamping dipandang sebagai bid'ah, mengambil sistem tersebut ,

¹⁵ Moh Nurhakim, *Neomodernisme*, hlm.12

¹⁶ *Ibid*, hlm.12-13

¹⁷ E. Kusnadiningrat, *Teologi* , hlm.52-53

¹⁸ AH. Ridlwan, *Reformasi*, hlm.12

diperkirakan menghilangkan posisi mereka. Akhirnya mereka mengambil sikap tidak setuju terhadap berbagai kebijaksanaan pemerintah dalam mengambil sistem Barat itu, bahkan dianggap sebagai sikap pengingkaran terhadap ajaran Islam. Kondisi demikian membuat penguasa dari intelektual berpendidikan Barat menganggap ulama' sebagai kendala modernisasi, bahkan penyebab timbulnya keterbelakangan di bidang sosial politik dan ekonomi¹⁹.

B. Perjalanan Ilmiah Hassan Hanafi

Menjelang umur lima tahun, Hanafi kecil mulai menghafal al-Qur'an, beberapa bulan dia lalui bersama gurunya Syaikh Sayyid di jalan al-Banhawi, Komplek Bab al-Sya'riyah, sebuah kawasan di kairo bagian selatan. Pendidikan dasarnya dimulai di Madrasah Sulayman Gawisy, bab al-Futuh, Komplek perbatasan benteng Shalh al-Din al-Ayyubin, selama lima tahun. Setamatnya dari sana, dia masuk sekolah pendidikan guru al-Mu'alimin. Setelah empat tahun dia lalui dan ketika hendak naik ketingkat lima, tingkat akhir dia memutuskan untuk pindah ke Madrasah al-Silahdar, yang berada di Kompleks masjid al-Hakim bi Amri'llah dan langsung diterima di kelas dua, mengikuti jejak kakaknya, hingga tamat. Di sekolahnya yang baru inilah Hanafi banyak mendapat kesempatan belajar bahasa asing²⁰.

Pendidikan menengah atasnya dilalui di madrasah Tsanawiyah (untuk Indonesia setingkat SMP, pen) Khalil Agha, di jalan Faruq (*al-Ghasy*), selama lima tahun. Empat tahun untuk memperoleh bidang kebudayaan dan setahun untuk bidang pendidikan²¹.

Tahun 1952, setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di departemen filsafat universitas kairo, selesai tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda, melanjutkan ke Universitas Sorborne, Perancis²². Pada tahun 1966, Hanafi berhasil menyelesaikan program master dan doktornya sekaligus dengan tesis " *Les Methodes d' exegeses; Esser sur la Science des fondament de la comprehension*" (Ilmu Ushul Fiqh) dan disertasi " *I'Exegese de la phenomenologie, l'etat actual de la methode*

¹⁹ *Ibid*, hlm.12-13

²⁰ M. Ridlwan Hambali, *Hassan Hanafi*, hlm.218

²¹ *Ibid*, hlm.210

²² Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Tsawrah Fi Mishra 1952-1981*, VII (Mesir: Maktabah Madbulli, t.th), hlm. 332 selama di Perancis ini, Hanafi mendalami berbagai disiplin Ilmu, ia belajar metode berpikir, pembaharuan dan sejarah Filsafat dari Jean Gitton, belajar Fenomenologi dari Husserl, belajar analisa kesadaran pada Paul Recover dan pada bidang pembaharuan pada Massignon yang sekaligus bertindak sebagai pembimbing penulisan disertasinya.

phenomenologie et son application au phenomene religieux“.²³ Desertasi setebal 900 halaman tersebut di nyatakan karya ilmiah terbaik di Mesir²⁴. karier akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai lektor, kemudian lektor kepala (1973), Profesor filsafat (1980) pada jurusan filsafat Universitas kairo, dan disertai jabatan sebagai ketua jurusan Filsafat pada Universitas yang sama²⁵. Selain bergiat di dunia pendidikan, Hanafi juga aktif di berbagai organisasi kemasyarakatan khususnya yang berkaitan dengan Filsafat. Hanafi pernah menjabat sebagai sekretaris persatuan masyarakat Filsafat Mesir, anggota ikatan solidaritas Asia Afrika dan wakil presiden masyarakat Filsafat Arab²⁶.

Pada awalnya sebetulnya Hassan Hanafi bercita-cita sebagai seorang musikus, namun pada saat yang sama Hanafi juga bercita-cita menjadi seorang pengarang yang melalui tulisan-tulisannya mampu menggetarkan pikiran dan perasaan manusia. Pada akhirnya kedua-duanya, namun Hanafi kemudian terserang sakit dan setelah mengetahui duduk persoalannya, dokter menasehatinya untuk memilih salah satu, musik atau filsafat²⁷.

Rupanya Hanafi keberatan dengan nasehat dokter, sebab bagi Hanafi musik adalah ekspresi estetis (*al-jamal*), sementara filsafat adalah ekspresi pemikiran Hanafi merujuk pada Filsafat romantisme terutama pada Hegel, Fichte, Schelling, Bergson dan Kierkegaard. Dalam filsafat itu ditemukan kombinasi antara keduanya. Hanafi kemudian meneguhkan hatinya dengan mengatakan:” ini yang menjadi pilihan saya hingga sekarang”, yakni memadukan musik dengan filsafat.²⁸

2. STUDI ANALISA PEMIKIRAN HASSAN HANAFI

A. Dari Teologi Teosentris menuju Teologi Antroposentris.

Dalam tradisi keagamaan, teologi (Islam, aqidah) dipandang sebagai unsur penting yang mendasari adanya sebuah agama, tanpa teologi yang menjadi dasar keimanan seseorang, maka tidak ada yang namanya agama. Oleh karena itu jika teologi menjadi bidang kajian yang telah mentradisi dalam semua agama. Bahkan sejarah-

²³ Luthfi Syawkani, *Oksidentalisme: Kajian Barat Setelah Kritik Oksidentalisme*; dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. V, Tahun 1994, hlm.121.

²⁴ M. Ridlwan Hambali, *Hassan Hanafi*, hlm.220

²⁵ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia*, hlm.96

²⁶ Thaha Mahasin, *Manusia dan Perubahan*, hlm.24.

²⁷ Hassan Hanafi, *Al-Din wa al-Tsawrah fi Mishra 1952-1981* (Kairo: Makatabah Madbuli, 1989), hlm.242-243.

²⁸ *Ibid*, hlm .243-244

sejarah agama pada dasarnya adalah sejarah teologi. Ratusan bahkan ribuan buku telah ditulis orang untuk memperbincangkan masalah teologi ini, yang semuanya bertujuan untuk mensucikan (*Tanzih*) Tuhan²⁹.

Hassan Hanafi, dalam bukunya *Min al-aqidah Ila al-Tsawrah; Muhawalatun Li I'adat Bina' Ilm Ushul al-Din* (dari aqidah ke revolusi; upaya untuk membangun kembali ilmu Ushuluddin) memberika kritiknya terhadap karya pemikiran kalam (teologi) terdahulu sebagai sesuatu hal yang telah jauh dari *etos progresivitas* kemanusiaan, selalu mensubordinasikan manusia. Dalam kitab-kitab tersebut, pertama-pertama selalu diungkapkan puji-pujian kepada Allah dan pernyataan kelemahan manusia di hadapan kemaha Besaran-Nya telah memberikan pengaruh penanaman nilai pasivitas kedalam diri manusia dan menciptakan suatu kondisi psikologis yang tidak mampu mengubah keadaan. Jiwa orang Islam diperkedilkan dan diperlemah dengan selalu menjejalkan dalam kesadaran manusia, ingatan bahwa Dia yang Maha Besar, sementara diri sendiri serba lemah dan membutuhkan pertolongan. Sikap seperti ini, sedemikian terpatri dalam jiwa, membuat orang tak percaya diri dan tidak berkuasa ketika berhadapan dengan penguasa-penguasa temporal, baik itu penguasa politik, penguasa budaya maupun penguasa keagamaan. Kehilangan era progresifitasnya dalam melakukan perubahan³⁰, inilah akar metodologis teologi (kalam) klasik yang harus dirombak secara radikal, mestinya, kata Hassan Hanafi, risalah kalam harus diawali dengan pernyataan ‘ demi bumi kaum muslimin yang terjajah, demi kebebasan kaum muslimin dalam menghadapi serangan lawan, demi keadilan sosial dan persamaan dan seterusnya³¹.

Menurut Hassan Hanafi, akal dan kenyataan merupakan dasar penerimaan kebenaran, pengetahuan mengenai yang benar dan yang salah tidak datang dari atas, melainkan dari perenungan atas data-data pemikiran dan kenyataan. Pengetahuan teoritis tidak merupakan anugerah, melainkan diperoleh melalui analisis rasional yang cermat terhadap ide-ide dan kenyataan dan dengan meneliti terjadinya berbagai peristiwa. Ini tidak berarti penolakan terhadap adanya ukuran-ukuran kebenaran dan garis-garis yang mengatur pemikiran. ini semua ada, muncul dari tabiat akal sendiri dan ditangkap dengan intuisi, tidak berasal dari luar. Jadi, sesuatu yang baru dikatakan

²⁹ Rumadi, *Masyarakat Post-teologi, Wajah Baru Agama dan Demokratisasi Indonesia* (Jakarta: CV Mustika Bahmid, 2002), hlm.23

³⁰ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah; Muhawalatun Li I'adat Bina' Ushul al-Din* (Kairo: Maktabah Madbuli. t.th), hlm.5

³¹ *Ibid.* hlm.31

benar, manakala akal telah menyelidikinya dan membuktikannya dalam kenyataan bahwa itu memang benar³².

Teologi (kalam) yang digagas Hassan Hanafi bukan lagi menjadikan kalam sebagai media apologis dimensi ” kelangitan” , tetapi diarahkan pada bagaimana teologi (kalam) mampu berdialektika dengan realita yang sedang dihadapi manusia kotemporer. Oleh karena itu, teologi (kalam) tidak lagi ilmu yang berbicara tentang dimensi ketuhanan secara murni, tetapi lebih pada bagaimana pemahaman tentang dimensi ketuhanan tersebut mampu ditrasformasikan untuk mengokohkan eksistensi kemanusiaan dalam realitas “kebumiannya” dari Tuhan menuju bumi, dari dzat Tuhan menuju kepribadian manusia, nilai-nilai kemanusiaan diderivasi dari sifat-sifat Tuhan, dari kekuasaan Tuhan menuju kemampuan berpikir manusia, dari keabadian Tuhan menuju gerakan kesejarahan manusia, dari *eskatologis* menuju masa depan kemanusiaan³³.

Perubahan paradigma tersebut menyangkut beberapa hal. *Pertama*, merubah paradigma teologi dan *teosentris* (Tuhan pusat segala sesuatu) menjadi lebih *antroposentris* (manusia pusat segala sesuatu). Jika paradigma kedua melihat urusan dunia sebagai urusan Tuhan, maka paradigma kedua melihat urusan dunia sebagai urusan manusia, *kedua*, merubah cara pandang terhadap dunia sebagai segala sesuatu yang menyatu dengan Tuhan sehingga selalu didekati dengan prespektif ke-Tuhan-an menjadi teologi yang melihat dunia sebagai sesuatu yang terpisah dengan Tuhan. Oleh karena itu, dunia pandang dengan prespektif “dunia”, sehingga dunia tidak selalu didekati dengan prespektif Ilahi, meskipun yang bersifat Ilahi tidak dapat ditolak sama sekali. *Ketiga*, merubah cara pandang terhadap alam sebagai ” tanda” kehadiran Tuhan menjadi tanda atau instrumen untuk menyembah Ilahi. *Keempat*, menggeser cara pandang teologi yang menjadikan individu sebagai fokus dan titik tolak dalam memandang kenyataan hidup, konsekwensi dari hal ini, konsep kesalihan dengan sendirinya menjadi berubah, dari kesalihan ritual individual, menjadi kesalihan sosial³⁴.

³² *Ibid* , hlm.8

³³ Hassan Hanafi, *Islam In The Modern World: Religion, Ideologi and Development* (Heliopolis Dar Kebaa Bookjshop, t.th). II, hlm. 11-22

³⁴ Rumadi, *Masyarakat Post, Teologi*, hlm.34

Teologi Hassan Hanafi; Merepresentasikan Rasionalisme³⁵ Mu'tazilah

Tumbuh mekarnya *diskursus* teologi ke arah perumusan teologi baru dalam sejarahnya adalah sebuah keniscayaan sejarah. Pada abad tengah, al-Ghazali pernah mengeluh tentang manfaat ilmu “kalam” dalam pemikiran Islam, sedang dalam era modern sekarang ini Fazlur Rahman yang juga menyatakan hal yang sama. Oleh kaum pendukung positivisme di Barat, teologi pernah dituduh sebagai bentuk *diskursus* yang bersifat *meaningless*.³⁶

Dewasa ini di Barat telah tumbuh kecenderungan baru dalam teologi yang mengambil “Revolusi” sebagai subjek 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 al-jawahir*), 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 subjek studi dan sekaligus berpartisipasi di dalamnya. Dengan demikian, agama menjadi ilmu, aksi, tauhid dan kesyahidan.³⁷ Dalam kaitan ini, Hassan Hanafi menggagas atas perlunya perubahan paradigma dalam pemikiran Ilmu kalam³⁸. Hassan Hanafi menawarkan sebuah teologi yang berwawasan pergerakan dalam segala bidang. *Rekontruksi* tersebut menyangkut banyak hal antara lain: merubah cara pandang terhadap teks yang kurang agresif

³⁵ Rasionalisme adalah paham filsafat yang mengatakan bahwa akal (reason) adalah alat terpenting dalam memperoleh pengetahuan dan mengetes pengetahuan jika *empirisme* mengatakan bahwa pengetahuan diperoleh dengan alam mengetahui objek empiris, maka rasionalisme mengajarkan bahwa pengetahuan diperoleh dengan cara berfikir. Alat dalam berfikir itu adalah kaidah-kaidah logis atau kaidah-kaidah logika. Rasionalisme ada dua macam: dalam bidang agama dan dalam bidang filsafat. Dalam bidang agama rasionalisme adalah lawan autoritas, dalam bidang filsafat rasionalisme adalah lawan *empirisme*. Rasionalisme dalam bidang agama biasanya digunakan untuk mengkritik ajaran agama, rasionalisme dalam bidang filsafat terutama berguna sebagai teori pengetahuan. Sebagai lawan *empirisme*, rasionalisme berpendapat bahwa sebagian dan bagian penting pengetahuan datang dari penemuan akal. Contoh yang paling jelas ialah pemahaman kita tentang logika dan matematika. Lihat Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai Capra, Pengantar Kepada Filsafat Untuk Untuk Mahasiswa Perguruan Tinggi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), hlm.127

³⁶ A. H. Ridwan, *Reformasi Intelektual*, hlm.163.

³⁷ Khazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme Dan Post Modernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hassan Hanafi, Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta, LKIS, 1993), hlm.132.

³⁸ Djam'annuri, *Pencarian Paradigma Baru Pemikiran Kalam*, dalam Esensia, Jurnal Ilmu Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Vol.3. No 2 Juli 2002, hlm.163

menjadi lebih agresif, rasional serta terbuka terhadap perangkat Ilmu modern dalam teks keagamaan³⁹.

Oleh karena itu, dalam hal ilmu kalam, Hassan Hanafi masih mempertahankan pola pikir Mu'tazilah untuk dipopulerkan kembali karena sifat rasionalnya. Sistem Mu'tazilah dipandang sebagai refleksi gerakan rasionalisme, naturalisme dan kebebasan manusia⁴⁰. Meski dalam konteks ini Hassan Hanafi tidak mengulang secara mutlak ajaran Mu'tazilah. Minimal adalah semangat rasionalnya yang dapat diambil.

Akibatnya konsep-konsep tertentu dalam doktrin Mu'tazilah ditonjolkan kembali sebagai landasan inspiratif rekonstruksi kalam (teologis) nya. Konsep Tauhid Mu'tazilah misalnya dianggap lebih merupakan prinsip-prinsip nasional murni dibanding konsep personifikasi Asy'ariyah, konsep *tanzih* (Transendensi) dianggap mengekspresikan secara lebih tetap tentang hakikat rasio dibandingkan dengan konsep *tasybih*, penyatuan antara dzat dan antara keduanya.⁴¹ Itulah yang dimaksud Hassan Hanafi dengan dimensi revolusioner khazanah klasik Islam. Yaitu unsur-unsur rasionalistik yang ada dalam tradisi pemikiran teologi⁴².

Kebebasan dan tanggung jawab manusia atas perbuatannya, kekuatan menentukan dan menciptakan perbuatannya menjadi relevan untuk diangkat kembali. Demikian pula etika obyektif Mu'tazilah, kepemimpinan model Khawarij yang dianggap lebih demokratis, serta konsep *amar ma'ruf nahi Munkar* menjadi *Platform* pembebasan Hanafi. Dengan demikian Ushul *al-Khamsah*nya Mu'tazilah diterimanya tanpa kritik⁴³.

Alasan utama mengapa Mu'tazilah diintrodukir oleh Hassan Hanafi adalah lantaran pembaharuannya yang ditawarkan berbasiskan konsep rasionalisme, kebebasan, demokrasi dan eksplorasi alam. Konsep kepemimpinan khawarij juga dielaborasinya, lantaran Hassan Hanafi berusaha *memback up* revolusi Islam yang memprioritaskan hak-hak rakyat, persamaan dan kreatifitas lawan dari sikap pasif dan pasrah. Dengan berbagai deskripsi diatas, terlihat jelas bahwa Hassan Hanafi sedang berjuang mati-matian membongkar sistem Asy'ariyah yang menurutnya telah

³⁹ Rumadi, *Masyarakat Post Teologi*, hlm.21

⁴⁰ *Ibid*, hlm.18. bandingkan dengan Ridwan Hambali, "Hassan Hanafi; Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats, Hingga Oksidentalisme", dalam Aunul Abied Shah, (ed), *Islam Garda Depan Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan,2001), hlm.226, Kazuo Shimogaki, *Pemikiran Hassan Hanafi, Munculnya Al-Yassar al-Islami*, Islamika No.1; Juli, September 1993, hlm.19

⁴¹ Muhammad Mansur, *Kritik Hassan Hanafi*, hlm.18

⁴² A.H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*, hlm.32

⁴³ Muhammad Mansur, *Kritik Hassan Hanafi*, hlm.18

membelenggu dunia Islam selama sembilan abad. Dalam kurun waktu ini Asy'ariyah menurut Hassan Hanafi, dinaggap sebagai representasi tradisi Islam. Pada hal sebaliknya, menurutnya, sistem Asy'ariyah ini yang bertanggung jawab atas kemandegan pemikiran umat, karena pada kenyataannya sistem ini telah berubah menjadi ideologi politik sehingga menyimpang dari sistem ini akan dianggap subversi, kafir dan penghianat⁴⁴.

Alasan lain mengapa Hassan Hanafi merepresentasikan rasionalisme Mu'tazilah adalah juga *mindset* Hassan Hanafi dalam mensikapi *turats* (tradisi) dan *tajdid* (pembaharuan) Hassan Hanafi meletakkan landasan *teosentris* pada kerangka lingkaran piramida peradaban; bahwa manusia tidak bisa dipisahkan dari tiga akar pijakan berpikir: kemarin (*al-madli*), yang dipersonifikasikan dengan *turats qadim* (khazanah klasik), esok (*al-Mustaqbal*) yang dipersonifikasikan dengan *turats gharbi* (khazanah barat), dan sekarang (*al-Hali*), yang dipersonifikasikan dengan *al-Waqi'* (realitas kontemporer). Tiga pijakan berpikir ini oleh Hassan Hanafi dijadikan sebagai *trifrontasi* (*al-Jabhah al-Tsalatsah*) proyeksi *Turats Wa Tajdid*. Kita berada di tengah lingkaran piramida peradaban itu. Dalam *Turats qadim*, kita meletakkan Khazanah klasik sebagai acuan berpikir yang mempunyai bentangan sejarah sangat luas dan dalam, yang mengakar telah jauh kebawah. Dalam *turats gharbi* kita meletakkan khazanah Barat sebagai tamu peradaban yang mempunyai bentangan sejarah selama sekitar dua abad (masa saat Islam mulai mengakui adanya signifikansi budaya Barat, sehingga dia harus datang dengan berpakaian sebagai seorang murid), sedangkan dalam *al-waqi'* kita meletakkan realitas kontemporer sebagai bidang untuk bertanam, bercangkok dan berinteraksi antar khazanah klasik dengan khazanah Barat. Korelasi diantaranya ketiganya (khazanah klasik, khazanah Barat, realitas kontemporer) sangat kuat sehingga antara satu sama lainnya tidak mungkin dipisahkan, kata Hassan Hanafi, disinilah proses terjadinya akulturasi (*al-Tatsaqquf al-tahaddur*) tidak mungkin terelakkan⁴⁵.

B. Epistemologi Teologi *Antroposentris*

Hanafi mengajukan sebuah konsep baru tentang teologi Islam, Rekonstruksi teologi bagi Hanafi adalah salah satu cara yang mesti ditempuh jika diharapkan teologi

⁴⁴ Abudinnata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, Dirasah Islamiyah IV, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm.189.

⁴⁵ Aunul Abied Shah (ed) , *Islam Garda Depan*, hlm.227

dapat memberikan sumbangan yang konkrit bagi sejarah kemanusiaan. Kepentingan rekonstruksi itu untuk menjadikan teologi tidak sekedar sebagai dogma keagamaan yang kosong melainkan menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Karena itu gagasan-gagasan Hanafi yang berkaitan dengan teologi, berusaha untuk mentransformulasikan teologi tradisional yang bersifat *teosentris* menuju *antroposentris*, dari Tuhan kepada manusia (bumi) dan tekstual kepada kontekstual, dari teori kepada tindakan dan dari takdir menuju kehendak bebas⁴⁶. Teologi tidak lagi dipandang suatu yang abstrak, elitis dan sakral. Teologi juga tidak sekedar difahami sebagai ilmu yang berkenaan dengan pandangan tentang aqidah yang benar. Sebaliknya, teologi harus difahami sebagai sesuatu yang manusiawi, konkrit dan fungsional⁴⁷.

Menurut Hassan Hanafi pemikiran ini minimal didasarkan atas dua alasan: *pertama*, kebutuhan akan adanya sebuah ideologi (teologi) yang jelas ditengah pertarungan global antara berbagai ideologi, *kedua*, pentingnya teologi baru yang bukan hanya bersifat teoritik tetapi sekaligus juga praktis yang bisa mewujudkan sebuah gerakan dalam sejarah⁴⁸.

Peranan yang harus dimainkan Hassan Hanafi adalah mereformasi aqidah menuju perubahan individu dan masyarakat. Dia menggunakan aqidah sebagai spirit bagi perubahan sosial, untuk menjadi seperti generasi muslim pertama yang mampu merealisasikan contoh ideal (*al-matsal al-a'la*) yang digambarkan dalam nilai-nilai luhur, tingkah laku, jihad memerdekakan tanah air dan memberikan kebaikan pada umat dengan cara meneladani sifat dan nama Allah⁴⁹.

Harus diakui, tradisi teologi sunni tidak mempunyai perangkat sosial untuk menjawab berbagai problem kemasyarakatan, tidak mampu bergulat dalam belantara “anarki Pemaknaan” gagap mengakomodir derasnya dinamika sosial, dan rapuh untuk menjadi pijakan bagi pemberdayaan masyarakat yang lebih berorientasi sosial, kemanusiaan dan kerakyatan. Kritik semacam ini bukan hal yang mengada-ada, tapi merupakan kegelisahan banyak orang yang menyadari pentingnya teologi dalam proses transformasi dan pemberdayaan rakyat, sesuatu yang tak ditemukan dalam teologi

⁴⁶ A.H Ridwan, *Reformasi Intelektual*, hlm.50

⁴⁷ Al-Zastrow, *Reformasi Pemikiran, Respon Kontemplatif Terhadap Persoalan Kehidupan Dan Budaya* (Yogyakarta:LKPSM,1998), hlm.171

⁴⁸ A.H Ridwan, *Reformasi*, hlm.50

⁴⁹ Muhammad Bayumi, *Aqidah Dan Liberasi*, hlm 92-93

konvensional. Kajian-kajian teologi sunni yang melangit dan hampir-hampir tidak ada kaitannya dengan rakyat. Tema-tema yang diangkat dalam teologi konvensional ini selalu saja berbicara pada “aras atas” seperti Tuhan, malaikat, langit, akhirat, surga, kitab suci dan seterusnya. Sedangkan tema-tema yang berkaitan dengan “aras bawah” seperti manusia, rakyat, dunia, bumi dan seterusnya hampir-hampir tidak mendapatkan porsi⁵⁰. Kalaupun muncul pemikiran yang menyentuh aspek kemanusiaan mengenai ada tidaknya kehendak bebas manusia, ujung-ujungnya juga mengenai balasan tuhan di akhirat. Singkatnya, keseluruhan aspek-aspek pemikiran teologi menjadikan Tuhan sebagai pusat bahasannya, *teosentris*, dalam persoalan ketuhanan misalnya, perdebatan teologi selalu berputar pada persoalan Tuhan dan sifat-sifat-Nya. Apakah Tuhan mempunyai sifat atau tidak, apakah sifat Tuhan dari dalam atau di luar dzat, dan seterusnya. Sedangkan manusia hanya sekedar menjadi pernik-pernik yang tidak mempunyai arti apa-apa.⁵¹

Untuk mengatasi kekurangan teologi klasik yang dianggap tidak berkaitan dengan realitas sosial, Hanafi menawarkan dua teori.⁵² *pertama*, analisa bahasa. Bahasa dan istilah-istilah dalam teologi klasik adalah warisan nenek moyang dalam bidang teologi yang khas yang seolah-olah sudah menjadi doktrin yang tidak bisa diganggu gugat. Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak mengarah pada yang transenden dan ghaib, tetapi juga mengungkap tentang sifat-sifat dan metode keilmuan, yang empirik-rasional seperti iman, amal dan imamah, yang historis seperti nubuwah dan ada pula yang metafisik, seperti Tuhan dan akhirat. *Kedua*, analisa realitas. Menurut Hanafi, analisa ini dilakukan untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi dari masa lalu dan bagaimana pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat atau para penganutnya. Selanjutnya, analisa realitas berguna untuk menentukan *stressing* bagi arah dan orientasi teologi kontemporer.

Untuk melandingskan dua usulannya tersebut, Hanafi paling tidak menggunakan empat metode berfikir⁵³:

1. Dialektika.

Kata dialektika berasal dari bahasa Yunani *dialektos* yang berarti pidato, pembicaraan, perdebatan, seni atau ilmu dialektika berawal dari penarikan perbedaan-

⁵⁰ Rumadi, *Masyarakat Post-Teologi*, hlm.13

⁵¹ *Ibid*, hlm.14

⁵² A.H Ridwan, *Reformasi*, hlm.50-51

⁵³ *Ibid*, hlm.18

pembedaan yang ketat. Dialektika kiranya dimulai oleh Zero, Socrates dan plato. Peranan dialektika, interpretasi mengenai hakekatnya dan penghargaan atas kegunaanya sangat bervariasi sepanjang sejarah filsafat. Itu dikarenakan perdebatan posisi atau pendapat setiap filosof.⁵⁴

Dialektika pada mulanya menunjuk pada debat dengan tujuan utama menolak argumen lawan atau membawa lawan kepada kontradiksi-kontradiksi, dilema, atau *paradoks*, atau seni bertukar pendapat. Secara umum, seorang dialektikawan adalah seorang yang tidak membiarkan sesuatu tidak dipersoalkan⁵⁵.

Dialektika adalah metode pemikiran yang didasarkan atas asumsi bahwa perkembangan proses sejarah terjadi lewat konfrontasi dialektis dimana tesis melahirkan antitesis yang dari situ kemudian melahirkan sintesis. Hanafi menggunakan metode ini ketika sebelumnya menjelaskan tentang sejarah perkembangan pemikiran Islam dan untuk menentukan titik pijak dan alasan dasar mengadakan suatu revolusi. Demikianlah revolusi dipandang sebagai panggilan sejarah. Kemudian juga Hanafi menggunakan dialektika untuk menggagas teologi sebagai antropologi yang merupakan cara “ilmiah” untuk mengatasi keterasingan teologi itu sendiri.⁵⁶ Hanafi berusaha membumikan kalam yang dianggap melangit.

Apa yang dilakukan Hanafi terhadap kalam klasik ini sama sebagaimana yang dilakukan Marx terhadap pemikiran Hegel. Menurut Marx, pemikiran Hegel berjalan dikepalanya, maka agar bisa berjalan normal ia harus dijalankan di atas kakinya.⁵⁷ Artinya kalam klasik yang terlalu *teosentris* harus dipindah menjadi persoalan ‘material’ agar bisa berjalan normal. Karena ternyata, al-Qur’an sendiri memang banyak berbicara mengenai manusia. Sehingga Dr. Syafi’i Ma’arif pernah mengambil kesimpulan bahwa al-Qur’an itu bersifat *antroposentris* dan bukannya *teosentris*⁵⁸.

Namun demikian, bukan berarti Hanafi terpengaruh atau mengikuti metode dialektika Hegel atau Marx, Hanafi menyangkal bila dikatakan bahwa, ia terpengaruh atau menggunakan dialektika Hegel atau Marx. Menurutnya, apa yang semata didasarkan dan diambil dari Khasanah keilmuan dan realitas sosial muslim sendiri.

⁵⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm.116

⁵⁵ *Ibid*, hlm.161-162

⁵⁶ A.H Ridwan, *Reformasi*, hlm.18

⁵⁷ Lihat Bertens, *Filsafat Abad XX Prancis* (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 235, Bertens, *Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), hlm.80

⁵⁸ Dawam Raharjo, *Islam Dan Transformasi Budaya* (Yogyakarta: Dana Bhakti Primayasa, 2002), hlm.20

Persoalan kaya miskin, atasan bawahan dan seterusnya kebetulan sama dengan konsep Hegel maupun Marx. Hanafi juga mengkritik secara tajam metode dielektika Marx, yang dianggap gagal memberi arahan pada kemanusiaan, karena yang terjadi justru totalitarisme⁵⁹. Di sini ia mungkin ia terilhami oleh inspirator revolusi sosial Iran. Ali Syari'ati, ketika dengan teori dialektikanya Syari'ati menyatakan bahwa manusia adalah sintesa antara roh Tuhan (tesa) dengan setan (antitesa).

2. Hermeneutik

Kata hermeneutika berasal dari bahasa Yunani Hermeneutikas (penafsiran). Hermeneutika berarti Ilmu dan teori tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik obyektif (maksud pengarang)⁶⁰. Kata hermeneutik merupakan derivasi dari kata Hermes, seorang dewa dalam metodologi Yunani yang bertugas sebagai penghubung antara sang Maha Dewa di langit dan para manusia di bumi. Meskipun secara etimologis dan historis diambil dari mitologi Yunani, secara teologis peran Hermes sesungguhnya tak ubahnya dari peran para nabi urusan Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang dan penghubung untuk menyampaikan pesan dan ajaran Tuhan kepada manusia. Problem pertama yang harus dipecahkan oleh para nabi ialah, bagaimana menyampaikan kehendak Tuhan yang menggunakan “bahasa langit” kepada manusia yang menggunakan “bahasa bumi”. Problem Hermeneutik yang kedua adalah bagaimana menjelaskan isi sebuah teks keagamaan kepada masyarakat yang hidup dalam tempat dan kurun waktu yang jauh berbeda dari pihak penulisnya. Mengingat bahwa manusia demikian banyak ragamnya, sedangkan setiap bahasa mencerminkan pola budaya tertentu, maka problem terjemahan dan penafsiran merupakan problem pokok dalam hermeneutika. Dengan begitu, problem hermeneutik selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran dan penerjemahan atas sebuah pesan (lisan atau tulis). Untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia berbeda⁶¹.

Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, dimana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan

⁵⁹ Lihat Hassan Hanafi, *Origin Of Modern Conservatism And Islamic Fundamentalism*, Amsterdam: University of Amsterdam, 1979), hlm.1-2 Sebagaimana dikutip oleh A.H Ridwan dalam *Reformasi Intelektual*, hlm.70

⁶⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm.285

⁶¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta Paramadina,1996), hlm.13-14.

untuk menafsirkan masa lampau yang dialami, kemudian dibawa ke masa yang sekarang⁶². Yang aktifitas penafsirannya itu sendiri merupakan proses *triadik*, mempunyai tiga segi yang saling berhubungan, yakni teks, penafsir atau perantara dan penyampaian pada audiens. Orang yang melakukan penafsiran harus mengenal pesan atau kecondongan sebuah teks dan meresapi isinya, sehingga dari yang pada mulanya “yang lain” menjadi “aku” penafsir sendiri.⁶³ Sebagai sebuah metode penafsir hermeneutika tidak hanya mengandung teks dan berusaha menyelami kandungan makna literalnya lebih dari itu, hermeneutika berusaha menggali makna dengan memperhatikan horizon-horizon yang melingkupi teks tersebut. Horizon yang dimaksud adalah horizon teks, horizon pengarang dan horizon pembaca⁶⁴.

Hanafi menggunakan metode hermeneutik untuk melandingskan gagasannya berupa *antroposentris-teologis*, dari wahyu kepada kenyataan, dari logos sampai praktis, dari pikiran Tuhan sampai manusia⁶⁵. Sebab, apa yang dimaksud hermeneutik, bagi Hanafi, bukan sekedar ilmu Interpretasi tetapi juga Ilmu Yang menjelaskan tentang pikiran tuhan kepada tingkat dunia, dari yang sakral menjadi realitas sosial.

3. Fenomenologi

Fenomenologi adalah salah satu aliran dalam filsafat yang berpendapat bahwa hasrat yang kuat untuk mengerti yang sebenarnya dan keyakinan bahwa pengertian itu dapat dicapai jika kita mengamati fenomena atau pertemuan kita dengan realitas⁶⁶. Pengertian lebih luasnya adalah ilmu tentang fenomena-fenomena atau apa saja yang tampak. Dalam hal ini fenomenologi merupakan sebuah pendekatan filsafat yang berpusat pada analisis terhadap gejala yang membanjiri kesadaran manusia. Sedang arti sempitnya adalah ilmu tentang gejala yang menampakkan diri pada kesadaran kita⁶⁷. Jadi, fenomenologi adalah sebuah metode berfikir yang berusaha untuk mencari hakekat sebuah fenomena atau realitas. Untuk sampai pada tingkat tersebut, menurut Husserl (1859-1938) sang penggagas metode ini, peneliti harus melalui reduksi *eidetis*. Pada tahap pertama, atau yang disebut pula dengan metode *aphoche*, peneliti menyaring atau memberi kurung terhadap fenomena yang dihadapi. Peneliti mulai menyingkirkan

⁶² Fakhruddin Faiz, *Hermeunetika Qur'ani, Antara Teks, Konteks Dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm.9

⁶³ Sumaryono, *Hermeunetika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm.31

⁶⁴ Fakhruddin Faiz, *Hermeunetik*, hlm.11

⁶⁵ Hassan Hanafi, *Dialog Agama*, hlm.1

⁶⁶ Puerwantara, (dkk), *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm.12

⁶⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm.234

persoalan-persoalan yang dianggap tidak merupakan hakekat dari obyek yang dikaji tahap kedua *adetis*, peneliti masuk lebih dalam lagi. Tidak hanya menyaring yang fenomenal tetapi menyaring intisarnya.⁶⁸

Hanafi menggunakan metode ini menganalisa memahami dan memetakan realitas-realitas sosial, politik, ekonomi, realitas khazanah Islam dan realitas tantangan Barat, yang dari sana kemudian dibangun sebuah revolusi⁶⁹. Dengan metode ini, Hanafi ingin agar realitas Islam berbicara bagi dirinya sendiri, bahwa Islam adalah Islam yang harus dilihat dari kaca mata Islam sendiri, bukan dari Barat. Jika Barat dilihat dari kaca mata Barat dan Islam juga dilihat dari Barat, akan terjadi kesimpang siuran tidak tepat.⁷⁰

4. Eklektik

Eklektif dalam bahasa Inggris *eclectism*, berasal dari bahasa Yunani *ek* (keluar) dan *tego* (pilih, pilah). Maka eklektik yang berasal dari kata Yunani yaitu *eklektikos*, yang bermakna seseorang yang memilih, dan dari *eklegein*, berarti mengambil, memilih dari. Salah satu pengertian dari *eklektik* adalah memilih gagasan atau ide-ide (konsep kepercayaan, doktrin) dari berbagai sistem pemikiran dalam proses menyusun dan mengembangkan sistem pemikiran sendiri⁷¹.

Metode eklektik dipakai oleh Hassan Hanafi untuk membangun pemikirannya (reaktualisasi), dengan cara memilih-milih pemikiran suatu madzhab. Dalam konteks ini, untuk membangun teologi yang lebih *antroposentris*, Hassan Hanafi merepresentasikan rasionalisme Mu'tazilah. Mu'tazilah dipandang Hassan Hanafi sebagai refleksi gerakan rasionalisme, naturalisme, kebebasan manusia dan demokrasi⁷².

Oleh karena itu, bangunan atau struktur Ilmu Kalam (teologi) ini, menurut Hanafi terdiri dari:⁷³

A. Pendahuluan Teoritis

1. Teori pengetahuan
2. Teori wujud
3. Masalah-masalah Akidah atau Ketuhanan (*Illahiyyat*):

⁶⁸ Drijakarsa, *Percikan Filsafat* (Jakarta: Pembangunan 1984), hlm.121-124, Brouwer, *Sejarah Filsafat Barat Modern Dan Sezaman* (Bandung: Alumni, 1980), hlm.52. Lihat Juga Anton Bekker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Gholia, 1984), hlm.113-117.

⁶⁹ Hassan Hanafi, *Muqaddimah Fi Ilm al-Istighrab* (Kairo: Dar al-Fanniyah, 1981), hlm.84-86

⁷⁰ *Ibid*, hlm.64-64

⁷¹ pengertian Eklektisisme menurut Lorens Bagus mempunyai kurang lebih empat pengertian, lebih lanjut baca, Lorens Bagus, kamus, hlm.181-182

⁷² Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, hlm.95-96

⁷³ Machasin, *Teologi Revolusioner*, hlm.12-13.

B. Tauhid atau Manusia Ideal (*al-Insan al-Kamil*)

1. Kesadaran Murni (*al-Wa'y al-Kholis*) atau dzat
2. kesadaran kongkrit (*al-Wa'y al-Muta'ayyin*) atau sifat-sifat

C. Keadilan atau Manusia kongkrit (*al-Insan al-Muta'ayyin*)

1. Penciptaan perbuatan
2. Nalar intensioanal (*al-aql-alqa'i*) atau konsep baik dan buruk.

D. *Sama'iyat* atau perkara-perkara yang didasarkan atas informasi wahyu dan berita dari nabi semata:

1. Sejarah Umum
 1. Perkembangan wahyu atau kenabian
2. Hari depan manusia atau *ma'ad*
3. Sejarah Kongkrit
4. Nalar dan perbuatan atau *la-ahkam*
5. Pemerintahan dan Pemberontakan atau *al-Imamah*

C. KESIMPULAN.

Berangkat dari rumusannya tentang Ilmu kalam di atas, Hassan Hanafi melihat bahwa wacana kalam (teologi) klasik harus dibalik arahnya. Wacana ketuhanan yang sakral dalam kalam (teologi) klasik harus berubah menjadi wacana kemanusiaan yang dikaji dan dianalisis dengan pendekatan ilmu-ilmu humaniora. Karena Ilmu ini termasuk bagian Integral dari sejarah pemikiran dan sejarah pemikiran merupakan bagian dari sejarah sosial.⁷⁴

Hanafi mencoba merekonstruksi teologi dengan cara menafsir ulang tema-tema teologi klasik secara *metaforis-analogis*. Dibawah ini akan dijelaskan pemikiran-pemikiran penting Hanafi yang berhubungan dengan tema-tema kalam, dzat Tuhan dan soal tauhid.

Menurut Hassan Hanafi, dzat Tuhan dijadikan obyek dalam teologi (kalam), adalah mengandung kontradiksi⁷⁵. Karena Allah adalah absolut sedangkan ilmu, dengan watak dasar obyek, metode dan targetnya, adalah transformasi yang absolut menjadi relatif. Karena ilmu menundukkan gejala umum kepada gejala khusus dalam ruang dan waktu. Ilmu adalah identifikasi gejala dalam realitas terbatas yang mungkin

⁷⁴ Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah*, hlm.67

⁷⁵ *Ibid*, hlm.82

dikuasai secara ilmiah eksperimental. Sedangkan Allah tidak tampak dalam realitas. Lalu bagaimanamungkin yang universal menjadi partikular. Bagaimana mungkin akal relatif manusia dengan kehidupan, pengetahuan, kepentingan, keinginan dan orientasi-orientasinya, mencakup dzat absolut⁷⁶.

Memikirkan Allah sebagai suatu obyek tertentu menimbulkan keterasingan bagi masyarakat berkembang. Karena posisi natural manusia sebenarnya adalah berfikir tentang masyarakat dan alam. Maka setiap pembicaraan lain tentang sebuah obyek yang melampaui masyarakat dan alam adalah suatu bentuk generalisasi yang menunjukkan kurangnya keadaran terhadap realitas. Bukti tentang minimnya kesadaran akan realitas dalam dunia Islam misalnya adalah maraknya pembangunan masjid justru ketika masyarakat sedang mengalami krisis keamanan maupun ekonomi.⁷⁷

Menurut Hanafi, konsep atau nash tentang dzat dan sifat-sifat Tuhan tidak menunjuk pada ke-Maha-an dan kesucian Tuhan sebagaimana yang ditafsirkan oleh para teolog. Tuhan tidak butuh pensucian manusia, karena tanpa yang lainpun Tuhan tetap Tuhan yang maha suci dengan segala sifat kesempurnaan-Nya. Semua deskripsi Tuhan dan sifat-sifat Nya, sebagaimana yang ada dalam al-Qur'an maupun sunnah. Sebenarnya lebih mengarah pada pembentukan manusia yang baik, manusia ideal, insan kamil⁷⁸.

Wacana tentang "dzat Allah" dengan demikian, kata Hassan Hanafi berarti keliru menurut teori kebenaran logika. Karena teori kebenaran logika terutama dalam standar klasiknya, mengharuskan kesesuaian konsep dengan pembenarnya. Kekeliruan wacana tentang dzat Allah pada gilirannya juga dapat dilihat dari perspektif tugas bahasa. Karena bahasa tidak dapat mengekspresikan sistem yang tidak dapat didefinisikan manusia. Oleh karena itu studi apapun terhadap "Allah", harus terjebak masuk dalam personifikasi. Karena pembicaraan tentang Allah, manusia harus menggunakan cara-cara metaforis. Tuhan hanya dapat difahami manusia menurut ukurannya sendiri dan imagenya, manusia untuk berbicara tentang dzat Allah selalu

⁷⁶ *Ibid*, hlm. 62-63

⁷⁷ *Ibid*, hlm. 89

⁷⁸ Penafsiran Hanafi, bahwa deskripsi Dzat dan sifat Tuhan lebih mengarah pada pembentukan manusia ideal, bukan tentang transedensi Tuhan, jelas sangat dipengaruhi pemikiran Mu'tazilah. Menurut kaum Mu'tazilah, sifat-sifat Tuhan sebagaimana yang dideskripsikan dalam *Asma' al-Husna*, sebenarnya adalah pelajaran bagaimana manusia harus bertindak dan bersikap. Artinya itu adalah sifat-sifat yang harus dipunyai dan dilakukan oleh seorang muslim. Jadi bukan penjelasan tentang eksistensi Tuhan apalagi tentang Ke-Mahakuasaan Tuhan, Kholid al-Baghdadi, *Al-Iman Wa al-Islam*, (Istambul: Hakikat Kitabevi, 1985), hlm.21-26

dengan cara menserupakan Allah dengan dirinya atau menganalogikannya dengan alam, itulah mengapa simbol menjadi tak terpisahkan dengan pembicaraan tentang Allah.⁷⁹

Deskripsi Tuhan tentang dzat-Nya sendiri memberi pelajaran kepada manusia tentang kesadaran akan dirinya sendiri (*cogito*). Yang secara rasional dapat diketahui melalui perasaan diri (*self feeling*). Penyebutan Tuhan akan dzatnya sendiri sama persis dengan kesadaran akan keberadaanNya, sama sebagaimana *Cogito* yang ada dalam manusia berarti penunjukkan akan keberadaannya. Itulah sebabnya menurut Hanafi, mengapa deskripsi pertama tentang Tuhan (*aushaf*) adalah wujud (keberadaan). Adapun deskripsi-Nya tentang sifat-sifat-Nya (*aushaf*) berarti ajaran tentang kesadaran lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lain. Jelasnya, jika dzat mengacu pada *cogito*, maka sifat-sifat mengacu pada *cogitum*, keduanya adalah pelajaran dan “harapan” Tuhan pada manusia, agar mereka sadar akan dirinya sendiri dan sadar akan lingkungannya⁸⁰.

Di sini terlihat Hanafi berusaha mengubah term-term keagamaan dari yang spiritual akan sakral menjadi sekedar material, dari yang teologis menjadi antropologis. Hanafi melakukan ini dalam rangka untuk mengalihkan perhatian dan pandangan umat Islam yang cenderung metafisik menuju sikap yang lebih berorientasi pada realitas empirik.⁸¹ Lebih jelas tentang penafsiran Hanafi mengenai sifat-sifat (*aushaf*) Tuhan yang enam; *wujud*, *qidam*, *baqa'*, *mukhalafah lil hawadits*, *qiyam binafsih* dan *wahdaniyah*, menafsirkan sebagai berikut:

Pertama Wujud menurut Hanafi, wujud disini tidak menjelaskan wujud Tuhan, karena-sekali lagi-Tuhan tidak memerlukan pengakuan, tanpa manusia, Tuhan tetap wujud. *Wujud* disini *tajribah wujudiyah* pada manusia, tuntutan ada umat manusia untuk mampu menunjukkan eksistensi dirinya. Inilah yang dimaksud dalam sebuah syair, kematian adalah ketidak mampuan untuk menunjukkan eksistensi diri⁸².

⁷⁹ *Ibid*, hlm. 86-87

⁸⁰ Hanafi, *Min al-Aqidah Illa al-Tsawrah*, II, hlm. 600 dan seterusnya.

⁸¹ Menurut Hanafi, Tuhan dalam Islam tidak sekedar Tuhan langit tetapi juga Tuhan bumi (*rabb al-samawat wa al-ardl*), sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum muslimin sama persis dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Tuhan.

⁸² Hanafi, *Ibid*, hlm. 112-114. ini tidak berbeda apa yang dikatakan Iqbal; apa yang dinamakan hidup adanya kemauan untuk terus berusaha dan menunjukkan dirinya ada sedang kematian adalah ketidak mauan untuk maju dan berusaha. Lihat Iqbal, *Javid Namah*, terj. Sadikin (Jakarta: Panjimas, 1987), hlm. 8

Kedua, *Qidam* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam sejarah. *Qidam* adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga tidak akan lagi terjatuh dalam kesesatan, taqlid dan kesalahan.⁸³

Ketiga, *baqa'* berarti kekal, pengalaman kemanusiaan yang muncul dari lawan sifat *Fana'* berarti tuntunan manusia untuk membuat dirinya tidak cepat rusak atau *fana'*, yang itu biasa dilakukan dengan cara memperbanyak melakukan hal-hal yang konstruktif; dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa mempercepat kerusakan bumi⁸⁴. Jelasnya *baqa'* adalah ajaran pada manusia untuk menjaga senantiasa kelestarian lingkungan dan alam, juga ajaran agar manusia mampu meninggalkan karya-karya besar yang bersifat monumental.

Keempat, *Mukhalafah li-al hawadits* (berbeda dengan yang lain) dan *Qiyam Binafsih* (berdiri sendiri), keduanya tuntunan agar umat manusia mampu menunjukkan eksistensinya secara mandiri dan berani tampil beda, tidak mengekor atau taqlid pada pemikiran dan budaya orang lain. *Qiyam binafsih* adalah deskripsi tentang titik pijak dan gerakan yang dilakukan terencana dan dengan penuh kesadaran untuk mencapai sebuah tujuan akhir, sesuai dengan segala potensi dan kemampuan diri⁸⁵.

Kelima, *wahdaniyah* (keesaan), bukan merujuk pada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (syirik) yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih mengarah eksperimentasi kemanusiaan *wahdaniyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan; kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan dan kesatuan kemanusiaan⁸⁶.

Dengan penafsiran-penafsiran term kalam yang serba materi dan mendunia ini, maka apa yang dimaksud dengan istilah Tauhid, dalam pandangan Hanafi bukan konsep yang menegaskan tentang keesaan Tuhan yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti *hipokrit*, kemunafikan atau perilaku *oportunistik*.

⁸³ Hanafi, *Ibid*, hlm. 130-132.

⁸⁴ *Ibid*, hlm. 137-142.

⁸⁵ *Ibid*, hlm. 143-303, Pemikiran Hanafi sangat mungkin dipengaruhi slogan-slogan revolusi Iran yang menyatakan, *la syarqiyah wala gharbiyah* (tidak ke Barat dan tidak ke Timur), mengingat bahwa pemikiran revolusioner Hanafi, sebagaimana diakui, salah satunya diilhami dari keberhasilan revolusi Iran pimpinan Imam Khomeini. Lihat Kazuo Shimogaki. *Kiri Isla.* hlm. 92.

⁸⁶ Hanafi, *Ibid*, hlm. 309-311

Menurut Hanafi,⁸⁷ apa yang dimaksud Tauhid bukan merupakan sifat dari sebuah dzat ‘tuhan’, deskripsi ataupun sekedar konsep kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi lebih mengarah untuk sebuah tindakan kongkrit (*fi’li*), baik dari sisi penafian maupun penetapan (*itsbat*).⁸⁸ Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep tauhid tersebut tidak akan dimengerti dan tidak bisa difahami kecuali dengan ditampakkan. Jelasnya, konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan kongkrit⁸⁹.

Perealisasian nafi (pengingkaran) adalah dengan menghilangkan Tuhan-Tuhan Modern, seperti ideologi, gagasan, budaya dan ilmu pengetahuan yang membuat manusia sangat tergantung kepadanya dan terkotak-kotak sesuai dengan ideologi dan ilmu pengetahuan yang dimiliki dan dipujanya. Realisasi dari *Isbat* (penetapan) adalah dengan penetapan suatu ideologi yang menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu-belenggu Tuhan-Tuhan Modern tersebut

⁸⁷ *Ibid*, hlm, 324-329

⁸⁸ Hanafi menyatakan bahwa tauhid mengandung dua dimensi, penafian dan penetapan (*itsbat*), kata *laailaha*’ berarti penafian terhadap segala bentuk ketuhanan, sedang *‘Illallah*’ adalah penetapan tentang adanya Tuhan Yang Maha Esa. *Ibid*, 326

⁸⁹ Statemen ini sebagaimana dikatakan Muthahari, meski dalam pengertian yang berbeda menurut Muthahari, konsep-konsep tauhid tidak akan punya makna tanpa direalisasikan dalam perbuatan, yang dalam faham Muthahari difokuskan dalam bentuk ibadah. Lihat Muthahari, *Allah Dalam Kehidupan Manusia*, (Bandung: Yayasan Muthahari, 1992), hlm.7-23.

DAFTAR PUSTAKA

- Abrahanov, Benyamin, *Islamic Theologi; Traditionalism and Rasionalism*, Edinburg: Edinburg University Press, 1998
- Abu Zaid, Nasr Hamid, Al-Nash al-Sultah al-Haqiqah, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqiqah al-Arabi, 1995
- Abudinnata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*, Dirasah Islamiyah IV, Jakarta: Rajawali Press, 1993
- Al-Baghdadi, Abdul Qadir bin Tohir bin Muhammad, *Al-Farqu Bain al-Firaq*, Dar al-Kutub al-Ilmiah, Beirut, t.th
- Al-Syihristani, Muhammad Ibn Abd al-Karim, *Al-Milal wa al-Nihal*, Abdul Aziz Muhammad al-Wakil (ed), Beirut: Dar al-Fikr, t.th
- Azhar, Muhammad, dkk, *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*, Yogyakarta: Sipres, 1998
- Brouwer, *sejarah filsafat Barat Modern dan Sezaman*, Banadung: Alumni, 1980
- Dahlan, Muhiddin M. (ed), *Sosialisme Religius*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001
- Drijakarsa, *Percikan Filsafat*, Jakarta: Pembangunan 1984
- Enginer, Asghar Ali, *Islam dan Pembebasan*, terj. Haris .S dan Baihaqi, Yogyakarta: LKIS, 1993
-, *Islam dan Teologi Pembebasan*, terj. Oleh Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000
- Fakhruddin Faiz, *Hermeunetika Qur'ani, antara teks, konteks dan kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002
- Hanafi, Hassan, *Islam Wahyu Sekuler, Gagasan Kritis Hassan Hanafi*. Terj. M. Zaki Husein, M. Nur Khaerani, Jakarta: instad, 2000
-, *Agama Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Shaleh, Jakarta: P3M 1991
-, *Apa arti Kiri Islam.*, terj. M. Imam Azis, dan M. Jadul Maula, Yogyakarta: LKIS, 1981
-, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj., Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2005

....., terj., *Rekonstruksi Pemahaman Tradisi Islam Klasik*, Malang: Kutub Minar, 2004

....., *Min al-Aqidah Ila al-Tsawrah; Muhawalatun Li I'adat Bina' Ushul al-Din*, Kairo: Maktabah Madbuli. 1988

Harb, Ali, *Kritik Nalar al-Qur'an*, terj. Faisol, Yogyakarta: LKiS, 2003

Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta Paramadina, 1996

Kusnadiningrat, E., *Teologi dan Pembebasan, Gagasan Islam Kiri Hassan Hanafi*, Jakarta: Logos, 1999

Machasin, "Teologi Revolusioner Hassan Hanafi", Makalah, Maret 1996

Madjid, Nurcholis (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984

Mansur, Muhammad, *Kritik Hassan Hanafi atas pemikiran kalam Klasik*, Laporan Penelitian Individual, Proyek Perguruan Tinggi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1999/2000

Muthahari, *Allah Dalam Kehidupan Manusia*, Bandung: Yayasan Muthahari, 1992

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI Press, 1986

....., *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986

Raharja, Dawam, *Islam dan Transformasi Budaya*, Yogyakarta: Dana Bhakti Primayasa, 2002

Rahman, Fazlur, *Islam*, ter. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 2000

Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi keilmuan Islam*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998

Rumadi, *Masyarakat Post-teologi, Wajah Baru Agama dan demokratisasi Indonesia*, Jakarta: CV Mustika Bahmid, 2002

Shah, M. Aunul Abied (ed), *Islam Garda Depan; Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001

Shimoggaki, Khazuo, *Kiri Islam antara Modernisme dan post Modernisme, telaah kritis pemikiran Hassan Hanafi, reformasi Intelektual Islam, Pemikiran*

Shoub, Hassan, *Islam dan Revolusi Pemikiran, Dialog Kreatif Ketuhanan dan Kemanusiaan*, Surabaya: Risalah Gusti, 1997

